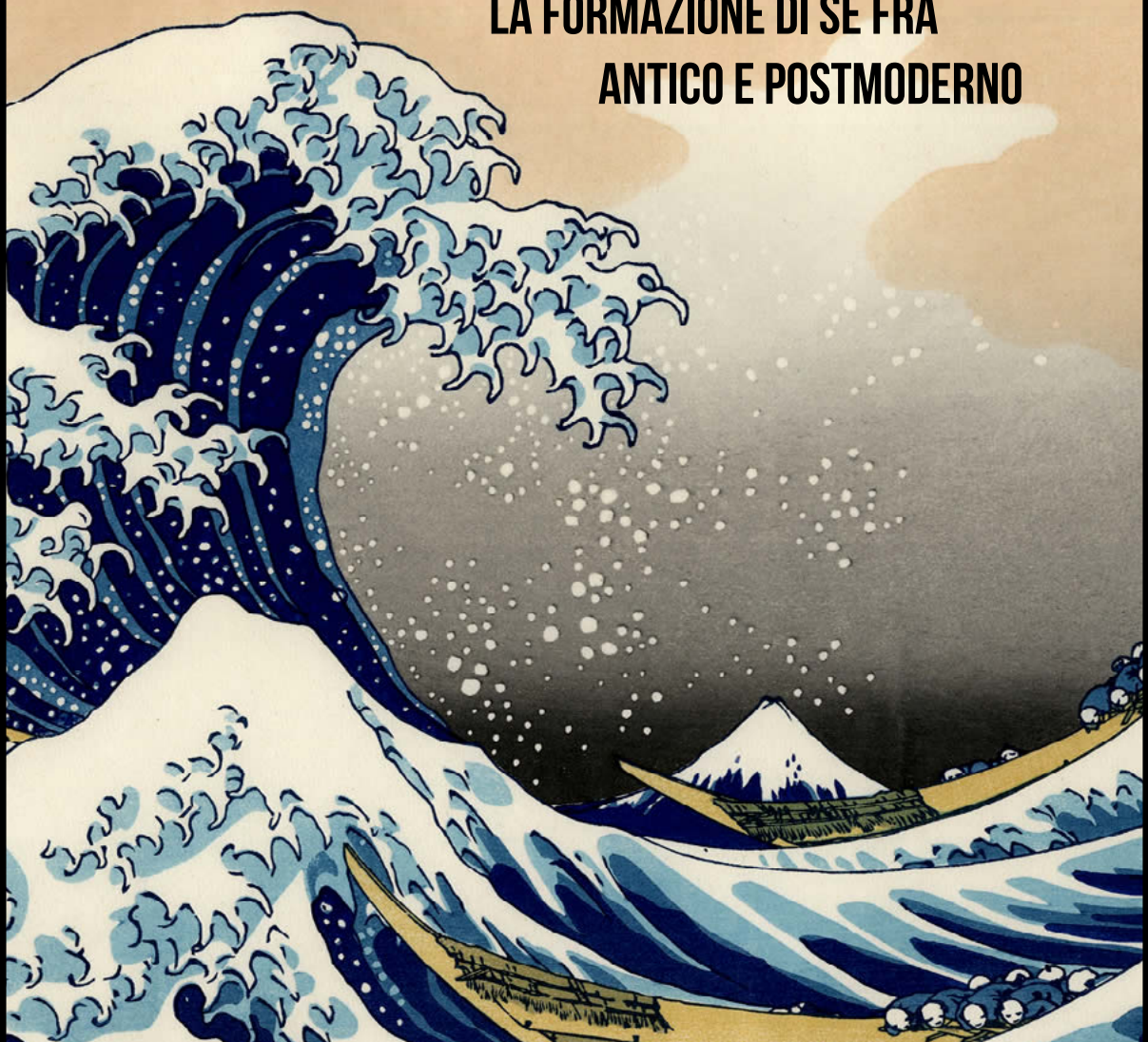
1, 2013

Thaumàzein
Θαυμάζειν
RIVISTA DI FILOSOFIA
Direttori: Guido Cusinato e Linda M. Napolitano

CURA SUI E AUTOTRASCENDIMENTO.
LA FORMAZIONE DI SÉ FRA ANTICO E POSTMODERNO



***Thaumàzein* - 1, 2013**

Cura sui e autotrascendimento. La formazione di sé fra antico e postmoderno

a cura di Guido Cusinato, Luigina Mortari e Linda M. Napolitano

Direttore Responsabile: Guido Cusinato

Direttore Editoriale: Linda M. Napolitano

Redazione: Giovanni Albertini, Monica Marchetto, Giacomo Pezzano, Alberto Romele, Rie Shibuya, Paolo Vanini.

Comitato Scientifico
Damir Barbarić - Zagabria
Enrico Berti - Padova
Marcelo Boeri - Santiago del Cile
Roberta De Monticelli - Milano, S. Raffaele
Elio Franzini - Milano, Statale
Liangkang Ni - Guangzhou, Cina
Mauro Magatti - Milano, Cattolica
Maurizio Migliori - Macerata
Christoph Horn - Bonn
Elena Pulcini - Firenze
Rocco Ronchi - L'Aquila
Massimo Recalcati - Pavia
Holmer Steinfath - Göttingen

INDICE

Introduzione ..... **VII**

1. Il problema dell'aver cura nella società liquida

Luigina Mortari, ***Alle radici della cura*** ***11***

Sommario: 1) La qualità dell'esserci. 1.1) Essere mancanti d'essere. 1.2) La consistenza relazionale dell'esser-ci. 2) Prima di tutto la cura. 2.1) La cura come procurare cose. 2.2) La cura come risposta al bisogno di ulteriorità. 2.3) La cura che ripara

Guido Cusinato, ***Il problema dell'orientamento nella società liquida: autotrascendimento e aver cura come esercizio di trasformazione*** ***35***

Sommario: 1) Spostare lo sguardo verso la periferia. 2) Il concetto di libertà. 3) La cura del desiderio: macchine di godimento e otri forati. 4) La macchina desiderante e l'ordine del sentire. 5) Ripensare Platone. 6) Katharsis, esemplarità, trasformazione. 7) Riduzione fenomenologica come katharsis platonica. 8) Orientamento e alfabetizzazione affettiva. 9) Cura e incompiutezza ontologica. 10) Ontologia della cura e autotrascendenza. 11) Modello ed esemplarità. 12) Dall'individuale al sociale: per un nuovo concetto di verticalità e di orizzontalità. 13) La comunità illimitata delle singolarità. 14) Due modelli alternativi: la scala di Climaco e l'onda di Hokusai. 15) Distacco dal sé e inaugurazione della singolarità.

Elena Pulcini, ***Cura di sé, cura dell'altro*** ***85***

Sommario: 1) Riabilitare la cura; 2) Né egoismo né altruismo: il soggetto vulnerabile; 3) Una pratica universale e quotidiana; 4) Cura e dono: oltre la simmetria.

2. Il problema dell'aver cura in Platone e nello stoicismo

Damir Barbarić, ***«Das Entstehen von allem» Zum Seelenbegriff des späten Plato*** ***105***

Linda M. Napolitano Valditara, ***Cura, eros, felicità. Sull'antropologia di Platone*** ***121***

Sommario: 1) Filosofia come "cura di sé": 'cure' e 'care'; 2) Il Socrate di Platone e la "cura di sé"; 3) Un intero fatto di diversi: anima e corpo; 4) Cura nel dialogo e nel sapere della propria insipienza; 5) Cura, Eros e felicità.

Salvatore Lavecchia, ***La cura di sé come 'agatofanía'. Esperienza del Bene e autotrascendimento nella filosofia di Platone*** ***149***

Milena Bontempi, ***Ordine e cura: la legge nella concezione platonica del sé*** ***165***

Sommario: 1) Con cura, ovvero con arte: possibilità e limiti dell'azione umana nella natura; 2) Con arte, ovvero con ordine: la politica come cura dell'anima; 3) Con ordine, ovvero per legge: l'ordine giuridico come esercizio nell'ambito della cura dell'anima; 4) Per legge, ovvero da sé: la politica come cura di sé e l'ordine da meditare; 5) Da sé, ovvero per tutti: cura di sé e cura degli altri.

Fulvia De Luise, ***Alcibiade e il morso di Socrate: un caso di coscienza*** ***187***

Sommario: 1) Alcibiade, Socrate e la società della vergogna; 2) Il morso di Socrate e la coscienza di Alcibiade; 3) Progressi nella coscienza di sé. A partire dalla società della vergogna; 4) Bernard Williams: intersoggettività della vergogna e critica del "giusto in sé" platonico

Rocco Ronchi, ***Come fondare nella scrittura un luogo comune? Platone critico della comunicazione*** ***207***

Sommario: 1) La comunione fàtica; 2) Critica del modello oralista; 3) Critica del modello decostruzionista; 4) Critica del modello esoterico; 5) Come fondare nella scrittura un luogo comune: il modello conversativo.

Marcelo D. Boeri, ***Cuidado de sí y "familiaridad" en el estoicismo: ¿cuán egoísta y cuán altruista es la ética estoica?*** ***225***

Sommario: 1) El cuidado de sí en el estoicismo; 2) La discusión general de la teoría de la 'oikeiosis' y su alcance ético-político; 3) Del autointerés egoísta al interés por los demás; 4) Epicteto y Marco Aurelio: 'oikeiosis' en el trasfondo de un alma incorpórea; 5) Epílogo: ¿qué agregan los estoicos al tema del cuidado de sí?

3. L'ORIENTAMENTO DEL SOGGETTO E LA 'CURA SUI'

Holmer Steinfath, ***Gutsein und Streben. Jenseits von Wertobjektivismus und Wertsubjektivismus?*** ***259***

Sommario: 1) Der scholastische Spruch; 2) Moores nonnaturales Gutsein; 3) Lust als objektiv gut; 4) Objekt-Subjektivismus und Konstitutions-Subjektivismus; 5) Schwierigkeiten für den Konstitutions-Subjektivismus; 6) Subjektivistische Repliken; 7) Auf dem Weg zu einer Alternative jenseits von Subjektivismus und Objektivismus?; 8) Aspekte unserer Wertungspraxis; 9) Werte und In-der-Welt-sein

Riccardo Panattoni, ***Le direzioni di significato antropologiche dell'orizzontalità e della verticalità*** ***281***

Lorenzo Bernini, ***Pesci rossi, filosofi e acrobazie. L'impossibile morale di Michel Foucault*** ***291***

Sommario: 1) Il pesce nell'acquario; 2) Le acrobazie dei filosofi; 3) L'urgenza dell'impossibile; 4) Il fallimento di Foucault; 5) La scoperta

Carlo Chiurco, ***Imagining a Caring Self in the Age of Post-Subjectivity. A modest Proposal*** ***305***

Alessandro Ialenti, ***Orientamento e sfera affettiva: l'ortonomia del sentire in Franz Brentano*** ***321***

Sommario: 1) La classificazione degli atti psichici e la teoria del corretto sentire etico in Brentano.; 1.1) Il rappresentare (Vorstellen); 1.2) Giudizi (differenza tra giudizi evidenti e giudizi ciechi); 1.3) La fondazione dell'ortonomia del sentire: la relazione tra giudizi e i moti dell'animo; a) Le analogie tra i giudizi e i moti dell'animo; b) La fondazione ortonomica dei giudizi di valore (Werturteile); c) L'ortonomia, l'imperativo etico brentaniano e le modalità della motivazione morale; Conclusioni

Guido Cusinato, Linda M. Napolitano e Luigina Mortari

INTRODUZIONE

Questo numero inaugurale di «*Thaumàzein*. Rivista di filosofia» è dedicato al problema di una *cura sui* che non si riduca a un intimistico rafforzamento del sé autoreferenziale ma miri, all'opposto, al suo trascendimento.

Solo in parte questo numero raccoglie le rielaborazioni degli interventi presentati al Convegno internazionale "*Cura sui* e autotrascendimento. La formazione del sé fra antico e post-moderno", svoltosi presso il Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dell'Università di Verona il 22-24 novembre 2012. Il tema già in quell'occasione è parso ricco e articolato, affrontabile da prospettive disciplinari e storiche e con sensibilità critiche molto diverse fra loro: ma nell'arco dell'ultimo anno altri studiosi hanno voluto intervenire nel dibattito e questo primo numero della Rivista esce perciò arricchito di nuove voci.

Il quadro che ne risulta, pur nella sua poliedricità, pare peraltro non aver ancora esaurito il tema: anzitutto per ciò che concerne una qualificazione precisa della "cura" (*cura* latina, *epimeleia* grecoantica) della quale si discute e che si propone e si raccomanda e, ancor meno, per una descrizione chiara e completa del "sé" (l'*heauton* già platonico) che di tale cura s'ipotizza sia capace quanto bisognoso. Diversi in effetti sono i fraintendimenti che già i due termini portanti possono suscitare, tanto che quasi tutti coloro che hanno collaborato a questo numero della Rivista si sono impegnati a ri-definire anzitutto la "cura" oltre le consuete concezioni estetizzanti, oblative e intimistiche, e a ripensare il "sé" nella presa di distanza dal soggetto erettivo autoreferenziale.

Questo numero monografico nasce innanzitutto dall'esigenza di una riflessione sul problema dell'orientamento nell'epoca della società liquida. Oggi, dopo la caduta della morale repressiva criticata da Nietzsche e il fallimento degli esperimenti totalitari del Novecento, quello che sembra emergere è l'imperativo di un godimento immediato e senza limiti, che spesso sfocia in un diffuso analfabetismo affettivo e in

una avvilente cultura del narcisismo. È possibile trovare un'alternativa all'orientamento autoritario che s'imponeva nei secoli scorsi dall'alto, come anche al relativismo che nell'oggi rischia di ridurre la libertà a puro arbitrio di un essere umano inteso come macchina del godimento? È innanzitutto ancora immaginabile una funzione di orientamento che non coincida con la repressione? E questo orientamento alternativo può essere cercato in direzione degli antichi temi della *cura sui*, ripresi e riattualizzati in particolare da Pierre Hadot e Michel Foucault? La *cura sui* può essere pensata come un processo di formazione del desiderio piuttosto che di normalizzazione ortopedica del godimento? Può dunque rappresentare la fonte di un orientamento non autoritario che scaturisce dalla sfera affettiva?

Ampia, infatti, è l'interrogazione se questa liquidità indifferenziata, invece di rappresentare un passo in avanti nel processo del disincanto, non finisca con lo sfociare in un nuovo ideologismo in cui s'impongono forme di pressione e manipolazione mediatica: esse ottengono consenso non attraverso la repressione ma la disinibizione, riconsegnando magari una funzione di aggregazione e di orientamento proprio alle passioni timotiche più virulente, come la spinta al godimento compulsivo, l'invidia, l'aggressività, la paura e l'odio verso il diverso.

Una cura di se stessi, strettamente connessa – come tale – alla cura dell'altro, nel riconoscimento della fragilità comune, e una cura del mondo come luogo dell'esprimersi di "sé" inevitabilmente interrelati l'uno l'altro e all'ambiente, finisce allora per diventare, più che una teoria edificante, una necessità la cui presa d'atto si segnala forse come non più dilazionabile.

Una seconda questione è stata quella di considerare se il tema della cura di sé si possa approfondire e problematizzare sviluppando, oltre gli stereotipi della filosofia del secolo scorso, un nuovo modo di leggere Platone, primo proponente esplicito, nel pensiero occidentale, di una *epimeleia heautou* (*Alcibiade I*, 120c ss.). In particolare com'è inteso nel Platone teorico della *cura sui* l'orientamento al bene? È questo solo un oggetto ideale ultramondano, non "praticabile" come già lamentava Aristotele, oppure è, in sé, fonte di fecondità non solo ontologica,

ma soprattutto antropologica? Platone ha in mente un orientamento solo teorico verso un Oggetto Primo trascendente e astratto, oppure un orientamento paradigmatico-pratico (erotico) che muova a trascendere e con ciò realizzare il proprio sé fattuale? È forse questa stessa capacità di prendere distanza critica dal proprio sé il fondamento della vera *cura sui*, imprescindibile per dar forma all'identità personale e per la stessa felicità a cui l'uomo aspira? E, più in generale, si può pensare il tema platonico della *cura sui* oltre la canonica contrapposizione al corpo, nel senso di cura di un sé che sia intero dell'anima (ragione *e* passione), ma anche intero-di-corpo-anima?

Molti comunque, oltre a Platone, sono i filosofi ai quali i vari studiosi hanno fatto riferimento critico in questi saggi: gli esponenti principali dello stoicismo antico (Epitteto e Marco Aurelio), ma ancora Brentano, Scheler, Heidegger, Gadamer, Hadot, Foucault, Zambrano, Lyotard, Winnicott, Williams, Nussbaum. E l'elenco certo non è completo.

Questi i problemi che il numero inaugurale di «*Thaumàzein*» propone alla riflessione: molti punti appaiono chiariti, non poche e interessanti risultano le convergenze fra studiosi anche diversi fra loro per formazione, prima fra tutte l'attualità e la stringente necessità di una qualche forma di cura di sé come possibile base di partenza per un rinnovamento dell'individuo come della società.

Molti nondimeno restano ancora i nodi da chiarire. Con quell'inesauribile capacità e umiltà di vivere la propria meraviglia alla quale la Rivista s'intitola e che forse continua ad essere - proprio lei - il motore conoscitivo ed emozionale più vero e potente della stessa cura che si può aver di se stessi.

1. IL PROBLEMA DELL'AVER CURA NELLA SOCIETÀ LIQUIDA

Luigina Mortari

ALLE RADICI DELLA CURA

Sommario: *1) La qualità dell'esserci. 1.1) Essere mancanti d'essere. 1.2) La consistenza relazionale dell'esser-ci. 2) Prima di tutto la cura. 2.1) La cura come procurare cose. 2.2) La cura come risposta al bisogno di ulteriorità. 2.3) La cura che ripara*

> «Mi ricordo di una signora giovane, affetta da un tumore capo collo, con una radiodermite importantissima, portatrice di un sondino naso-gastrico che erano riusciti a metterle solo in gastroscopia. Aveva un dolore fortissimo, quando facevi le medicazioni la sentivi urlare fino in fondo al corridoio. Le avevano messo per ordine medico un tipo di cerotto che però non andava bene, tempo due ore sotto era marcescente.
> Un pomeriggio, avendo notato che il cerotto era posizionato scorrettamente, le ho detto: "Mi dispiace signora ma dovrò rifarle la medicazione". Lei: "No, non toccarmi, ti prego! Mi fa troppo male". Urlava in maniera spaventosa. È stato duro dire: "Mi dispiace ma devo proprio fargliela, deve resistere … per il suo bene". Sapevo benissimo di farle male e lo sapeva anche lei ma era l'unica soluzione, non potevo lasciarla così, sarebbe stata sempre peggio. La lesione era grande … ho cercato in tutti i modi di trovare una soluzione adatta a lei per tirarla via. Alla fine ho pensato che una soluzione poteva essere l'olio di fegato di merluzzo, l'ho procurato e con quello ho cercato di staccarla non un centimetro, non mezzo, ma un millimetro alla volta … sono stata in stanza più di un'ora e mezza per farle la medicazione. Quando ho finito anche di applicare le garze grasse e mettere le bende aveva i lacrimoni fino al petto, ma guardandomi ha detto: "Adesso sto bene, sto meglio" con un filo di voce.
> Il tempo che le avevo dedicato era servito. La medicazione aveva poi tenuto ed è andata meglio anche nei giorni a seguire mantenendo lo stesso tipo di medicazione anche a domicilio. È stata una faticaccia ma ne è valsa la pena» (*dal racconto di un infermiere*).

Il dolore dell'altro non resta altro: l'infermiera si lascia interpellare dalla sofferenza del paziente e, poiché sente la qualità dolorante del suo vissuto, non può rimanere indifferente, inattiva e sente invece la necessità di agire, dedicando il suo tempo e le sue energie a ridurre il

suo stato di sofferenza. L'esperienza qui narrata mostra tutta la giustezza del pensiero di Simone Weil: «generosità e compassione sono inseparabili»[1]. Si è capaci di compassione quando si sente tutta l'ingiustizia della situazione dell'altro.

Ma, perché la compassione divenga un sentimento morale, capace di nutrire un agire eticamente orientato, deve avere la tonalità etica della rivolta contro tutto ciò che è ingiusto; l'orientamento etico della compassione rende la persona disponibile a lasciarsi interpellare dall'altro e ad agire per modificare la situazione. Quando si risponde attivamente all'appello dell'altro si è capaci di generosità.

Mentre scrivo non posso non pensare alle persone che in questo momento si trovano a vivere situazioni difficili, nel corpo, nell'anima, nelle relazioni sociali, e al fatto che non tutte ricevono ciò che è essenziale e come tale a tutte dovuto: una giusta cura. Tutti, infatti, abbiamo bisogno di cura. Abbiamo necessità di avere cura di noi stessi e, nello stesso tempo, di ricevere cura dagli altri e di dare cura agli altri; per questo si può parlare della cura come di una *primarietà ontologica.*

Avere cura è procurare cose essenziali all'esserci, preoccuparsi per la qualità della vita, avere premura e sollecitudine affinché la vita possa fiorire. Avere cura dell'esserci è dunque rispondere alla chiamata di salvaguardare e far fiorire il poter essere possibile proprio dell'esistenza. Martin Heidegger parla della cura come del «fenomeno ontologico-esistenziale fondamentale»[2]: tanto che «ognuno è quello che fa e di cui si cura»[3].

Anche se è l'esperienza vissuta a rendere evidente la primarietà della cura, tuttavia questa tesi va adeguatamente argomentata. Dal momento che parlare di primarietà della cura significa assegnare alla cura un'essenzialità ontologica, è necessaria una fenomenologia intesa a individuare la qualità essenziale della condizione umana, al fine di ve-

[1] S. WEIL, *Attesa di Dio*, tr. it. di O. NEMI, Milano 1999 (tit. or. *Attente de Dieu*, Paris, 1969), p. 110.

[2] M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di A. FABRIS, Milano 1976 (tit. or. *Sein und Zeit*, Tübingen 1927), p. 245.

[3] HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di P. FABRIS, Genova 1999 (tit. or. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975), p. 152.

rificare se tale qualità sia in intima relazione con l'agire con cura. Una volta dimostrata, dunque, la primarietà della cura (parte 1), si prenderanno in esame i modi essenziali della sua attualizzazione (parte 2).

1) La qualità dell'esserci

1.1) Essere mancanti d'essere

Una fenomenologia della condizione umana ci rivela innanzitutto come esseri mancanti, in continuo stato di bisogno; non siamo finiti, interi, autonomi e autosufficienti nel nostro essere. A indicare lo stato ontologico del mancare è il nostro trovarci a desiderare sempre una realtà piena della vita che mai ci appartiene. Se considero il modo in cui mi ritrovo nel mio essere, trovo che «io non sono da me, da me non sono nulla, in ogni attimo mi trovo di fronte al nulla e devo ricevere in dono attimo per attimo nuovamente l'essere»[4]; così per come appare il mio è un essere inconsistente.

Siamo inconsistenti nel senso che ciascuno di noi è un ente che non ha da sé il potere di passare dal niente all'essere; *siamo qualcosa che può essere*, e in questo 'può' c'è tutto il rischio di non venire a essere. La nostra essenza ontologica è un «essere nella possibilità»[5], nel senso che abbiamo una disposizione all'essere. Avere la qualità dell'esser possibile non significa non essere, ma poter divenire, quel divenire che è il passaggio dall'«essere possibile» all'«essere attuale»[6].

L'ente che noi siamo non possiede il suo essere, ma lo riceve in dono da altrove. La mancanza di essere si coglie nell'enigmaticità della nostra origine e della nostra fine, nei vuoti del suo passato, nell'impossibilità di chiamare all'essere tutto ciò che vorrebbe divenire. Noi siamo esseri dipendenti: dal dove da cui veniamo e dal mondo con cui ci troviamo a misurare il nostro essere. La debolezza della condizione umana sta proprio nel non possedere il proprio essere, ma nell'aver biso-

[4] E. Stein, *Essere finito e essere eterno,* tr. it. di L. Vigone, Roma 1999 (tit. or. *Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins,* Geleen NL 1962), p. 92.

[5] *Ivi*, p. 71.

[6] *Ibidem*.

gno di altro da sé per poter arrivare ad essere. Il nostro essere è dunque fugace, «prorogato … di momento in momento e sempre esposto alla possibilità del nulla»[7]. È questa debolezza ontologica che fa dire al poeta Mimnermo «meglio di vivere è essere morti» (framm. 2).

Proprio perché siamo mancanti di essere, esposti alla possibilità di non realizzare il nostro essere possibile, in ogni attimo può aprirsi sotto di noi la voragine del nulla[8]. Se solo ci fermiamo a pensare, non possiamo non avvertire l'impotenza del nostro esserci. Un'impotenza che, nonostante la forza della ragione, ci rende simili agli altri esseri viventi; ci ricorda Simonide che «come foglie sui rami è la sorte / degli uomini» (framm. 29).

Nella nostra cultura impariamo presto che il bene più grande è la libertà; e per tutto il tempo della vita andiamo alla ricerca di modi dell'esserci che siano concrezione fenomenica di uno spirito libero; ma in questa ricerca si evidenzia la qualità paradossale e drammatica della condizione umana, perché a cercare la libertà è un ente che si trova nel bel mezzo della sua esistenza senza averlo deciso e con un progetto che deve sempre fare i conti con le progettualità degli altri. L'esistenza inizia sulla base di una decisione che non scaturisce da noi, ma poi, per tutto il tempo del vivere, l'anima sentirà pressante l'anelito alla libertà. Gli attimi di libertà sono momenti privilegiati dell'esserci perché è da essi che attingiamo l'energia vitale che rende sostenibile il mestiere del vivere; ma questi momenti, quelli in cui ci sentiamo veramente vivi, fanno esperire l'altro della condizione umana: perché la nostra condizione è appunto quella per cui ci troviamo ad essere e questo trovarci già essenti senza averlo deciso ci pone di fronte alla qualità *condizionata* della vita umana.

Noi esseri umani siamo condizionati non solo perché nel nostro venire a essere dipendiamo da una decisione che viene da altrove, ma anche perché ogni elemento con cui entriamo in contatto diventa una condizione della nostra esperienza[9]. Non solo il mondo naturale ci con-

[7] *Ivi*, p. 95.

[8] *Ivi*, p. 90.

[9] H. Arendt, *Vita activa*, tr. it. di S. Finzi, Milano 1989 (tit. or. *The Human Condition*,

diziona, ma anche gli artefatti del lavoro umano, perché questi, una volta entrati a far parte dello spazio vissuto, condizionano i modi della nostra esistenza.

Non possediamo la sovranità su ciò da cui dipende la sicura realizzazione del compito esistenziale del divenire il nostro esserci, perché la condizione umana è quella di una continua commistione fra quello che dipende da noi e quello che viene dal mondo. In questo senso la nostra condizione è quella dell'essere "gettati". Poiché nel fondamento del nostro essere siamo senza protezione e, chiamati a essere a rischio più della vita stessa, la nostra qualità ontologica è la *fragilità*. La nostra qualità ontologica tragica è quella di essere un soffio. Molto ci troviamo a fare per costruire senso, un senso che poi , però, con poco può evaporare come rugiada al sole. Anche la più bella delle azioni che possiamo compiere finisce per durare poco e per dileguarsi nell'irrefrenabile divenire che tutto travolge.

Sperimentiamo continuamente la fragilità del nostro esserci: per continuare a vivere dobbiamo costruire un mondo in cui realizzare le nostre possibilità, ma qualsiasi artefatto umano ha una consistenza fragile, poiché è esposto anch'esso alle forze del mondo. Non solo gli artefatti materiali, ma anche quelli spirituali. Chi interpreta con responsabilità il compito di dar forma alla sua esistenza dedica molto del suo tempo e delle sue energie a plasmare il suo essere: a modellare posture cognitive, affettive, etiche e politiche. Ma, per quanta dedizione metta in questa "tecnica del vivere", niente di quanto ha acquisito esibisce la minima garanzia di permanenza; tante sono le volte in cui dabbiamo fare i conti con la necessità di ricominciare daccapo, al punto da farci sentire vano anche l'impegno più convinto e appassionato. La consapevolezza di questa nostra fragilità ontologica risuona nelle parole pronunciate da Taltibio: «In verità chi sembra nobile e accorto non vale nulla più di chi nulla vale» (Euripide, *Le troiane*, 411-412).

È questo il paradosso dell'esistenza: sentire il proprio essere come inconsistente, fragile, prorogato di momento in momento, senza di-

Chicago 1958), p. 8.

sporre di alcuna sovranità sul proprio divenire e, allo stesso tempo, trovarsi però vincolati alla responsabilità di rispondere alla chiamata di dar forma al proprio essere; un lavoro complesso, che chiede di pensare nel tempo lungo, mettendo tra parentesi questa stessa condizione del sentirci prorogati di momento in momento.

Il primo dato che la mente coglie è il proprio essere ed Edith Stein parla perfino di «certezza del proprio essere»[10]; ma questa certezza non è pacificante, poiché diviene da subito certezza della fatica del proprio divenire senza disporre di un fondamento certo su cui stare e dovendo fare i conti con una continua condizionatezza. Si nasce obbligati a divenire il proprio esserci. La nostra condizione «non lascia aperture, non permette di sfuggire»[11]. L'«impossibilità del nulla» è l'espressione con cui Emmanuel Lévinas indica la qualità della condizione umana. Si nasce non solo mancanti d'essere, e tali si resta, ma anche inchiodati al compito di divenire il proprio poter essere. La pesantezza del compito di vivere sta in questo nostro non esser mai leggeri «come un sorriso o un vento che soffia», mai proviamo quello stato lieve che sia il sentirci liberi da responsabilità: perché, per ognuno di noi, l'esserci è sempre «oppresso dall'ingombro di me stesso»[12]. È questa la qualità dell'esistenza: il trovarsi continuamente gravati dal compito di divenire il proprio poter essere, in una condizione di non sovranità sulle condizioni in cui tale divenire accade.

Sopportare, farsi carico della propria fragilità è, allora, la prima forma di cura per l'esistenza. Stare dentro questa chiamata alla cura, insistere nella qualità del proprio essere; la piena essenza dell'esistenza consiste nello stare dentro alla chiamata di cura, nell' *in-sistere* in essa[13].

---

[10] stein, *Essere finito…* cit., p. 71.

[11] e. levinas., *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. di f.p. ciglia, Genova 1993 (in: J. Wahl, *Le Choix - Le Monde - L'Existence*, Cahiers du Collège Philosophique, Grenoble-Paris 1947, pp. 125-196; successivamente stampato come *Le Temps et l'Autre*, Paris 1983), p. 24.

[12] *Ivi*, p. 29.

[13] heidegger, *Che cos'è metafisica?*, tr. it. di f. volpi, Milano 2001 (tit. or. *Was ist Metaphysik?*, Bonn 1929) p. 103.

1.2) La consistenza relazionale dell'esser-ci

Quello stato di non sovranità sull'esistenza che rende l'essere umano essenzialmente fragile è intimamente connesso alla qualità intimamente relazionale della condizione umana.

Costituisce un dato fenomenologicamente evidente che la vita non è un evento solipsistico, poiché è sempre intimamente connessa alla vita di altri; per l'essere umano vivere è sempre *con*-vivere, poiché nessuno da solo può realizzare pienamente il progetto di esistere.

Se si considera l'esserci dal punto di vista dello sviluppo psichico, si può constatare come la relazione con l'altro sia la condizione primaria dell'esserci. Come spiega Donald Winnicott, l'inizio di tutto è la relazione con la madre, dove il bambino in origine non esiste come essere discreto, ma in un'identificazione primaria con la figura materna[14]. La relazione con l'altra persona che mi accoglie è dunque la struttura matriciale dell'essere: ossia «*io* all'inizio *sono insieme a un altro essere umano*, non ancora differenziato»[15].

La relazione con altri è struttura ontologica dell'esserci, poiché il *ci* che segna il modo di essere di un ente è sempre «l'esserci con altri»[16]. La sostanzialità relazionale è «assolutamente ineludibile», perché è un dato fenomenologicamente evidente anche quando l'ente che noi siamo si ritira in se stesso[17]. Questa datità evidente diventa per le filosofie della relazionalità la questione primaria da pensare.

Ed è proprio pensando a partire da questa datità fenomenica che si rende evidente la qualità a-relazionale di molti discorsi filosofici, quelli che concepiscono la realtà come costituita da enti distinti. Infatti, certe filosofie che si declinano come ontologie concepiscono l'essere come un ente rinchiuso in sé: di conseguenza, quando parlano d'intersogget-

[14] D.W. WINNICOTT, *I bambini e le loro madri*, tr. it. di M.L. MASCAGNI – R. GADDINI, Milano 1987 (tit. or. *Babies and their Mothers*, The Winnicott Trust 1987), p. 9.

[15] *Ibidem*.

[16] HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. CRISTIN - A. MARINI, Genova 1999 (tit. or. *Prolegomeni zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1975), p. 313.

[17] J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, tr. it. di D. TARIZZO, Torino 2001 (tit. or. *Être singulier pluriel*, Paris 1996), p. 40.

tività la pensano come l'esito dell'incontro di individualità che preesisterebbero come entità singolarmente definite prima dell'incontro con l'altro. Al contrario, «ciò che esiste, qualsiasi cosa sia, dal momento che esiste, coesiste»[18]. Si potrebbe precisare allora che è il 'con' a fare l'essere e che esso non è qualcosa che all'essere si aggiunge soltanto[19].

Se il 'con' è al cuore stesso dell'essere, allora per quella filosofia che è ontologia, ma in genere per tutti i discorsi che si misurano con que-

[18] *Ivi*, p. 44.

[19] I concetti ontologici sono basilari, sono fra gli elementi strutturali di un paradigma di pensiero; per tale ragione un'ontologia a-relazionale inquina un paradigma di una visione distorta della fenomenicità del reale. Di fatto si può constatare come l'ontologia a-relazionale inquini molte tipologie di discorso, come quello etico e politico. Il pensiero politico occidentale pare essersi fondato su una concezione dell'essere umano come (*i*) individuo indipendente da altri e come (*ii*) soggetto autonomo in grado di bastare a se stesso; così strutturata essa però trascura la condizione di dipendenza che nella vita di ciascuno caratterizza fasi consistenti e che per molti è persistente. Le teorie dell'uguaglianza si fondano anch'esse sull'idea del cittadino che in quanto individuo, cioè come un ente preso nella sua singolarità, possiede certi diritti. Partendo, invece, da un'ontologia della relazionalità Eva Kittay (E. KITTAY, *Loves' Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York and London 1999, tr. it. Milano 2010) mette in discussione il pensiero politico occidentale per il suo fondarsi su una visione a-relazionale della vita umana e, con l'affermazione «Anch'io sono figlia/o di una madre» perché «ciascuno è figlia/o di una madre» (*Ivi*, p. 23), ci ricorda che tutti veniamo da una relazione e per questo siamo insuperabilmente esseri relazionali: di conseguenza l'uguaglianza viene invocata non per qualcosa che riguarda ognuno di noi come individuo, ma sulla base di una proprietà che ognuno di noi condivide con un altro. Assumere la relazionalità come categoria ontologica primaria porta ad una concezione politica "*connection based*" piuttosto che "*individual based*" (*Ivi*, p. 28). La prima relazione di cui ciascuno ha esperienza è appunto quella con la madre, una relazione essenziale perché è quella che ci accoglie nel mondo. Nel venire al mondo subito diventiamo esseri dipendenti da altri e come tali bisognosi di cure; l'essere dipendenti richiede cura. Proprio perché il trovarsi in una condizione di dipendenza dall'altro costituisce un tratto inevitabile della vita umana, il lavoro di cura inteso come un "*dependency work*" è essenziale. Se la teoria politica mettesse al centro non solo una visione relazionale dell'essere umano, ma anche questa centralità della cura come bisogno primario, allora la teoria dell'uguaglianza centrata sul principio del soddisfacimento dei diritti si trasformerebbe nella *uguaglianza dell'essere responsabili della cura per altri*. Fino a quando il principio di uguaglianza non si declinerà come l'essere uguali rispetto alla responsabilità che ciascuno deve avere per ciò che è essenziale alla vita, continuerà ad accadere che a fronte di qualcuno che coltiva una visione della giustizia come impegno a soddisfare i bisogni dell'altro ci saranno sempre altri che non considerano questo principio come altrettanto imperativo da indurli a comportarsi nello stesso modo (*Ivi*, p. 24). Ma assumere la cura come cosa fondativa della filosofia della politica significa allora anche ripensare la primarietà del concetto di uguaglianza, perché la relazione di cura è una relazione fra ineguali, fra un *caregiver*, il quale ha il potere di fare qualcosa, e colui che riceve cura, il quale si trova invece in una situazione di dipendenza.

stioni ontologiche, è necessario rovesciare il tradizionale ordine del discorso, che prevede che prima si parli dell'essere come unità in sé indifferenziata e solo dopo si affronti il 'con'[20]. Questa partizione argomentativa è indice di una distorsione dello sguardo, che pregiudica ogni successivo discorso sull'essere. E dal momento che l'ontologia ha pesanti implicazioni sull'etica, una distorta partizione argomentativa di base si traduce in una distorta orchestrazione dell'esistere.

Noi non siamo semplicemente «circondati»[21] da esseri e da cose con cui saremmo liberi di decidere se entrare in relazione: siamo invece intimamente relazionali, poiché la matrice dell'essere di ciascuno è data dall'energia vitale che scaturisce dalla rete di relazioni entro il cui spazio morfogenetico ciascuno di noi diviene e che con il suo agire contribuisce a strutturare. È in questo senso che si può intendere l'«altrimenti che essere» di Lévinas: ossia come l'esito del pensare sempre da subito l'essere appunto come essere-*con*. Di conseguenza l'attenzione al volto dell'altro, il sentire la vicenda esistenziale dell'altro come qualcosa che ci riguarda intimamente e quindi il progettare l'esistere come *co*-esistere, non è il frutto di una delle tante possibili decisioni ad andare oltre sé per incontrare "un" altro, non è un forzarsi a uscire da sé per arrischiare uno spazio estraneo alla nostra qualità ontologica: è piuttosto la risposta necessitata dalla struttura intimamente relazionale dell'esser-ci.

Se questa relazionalità rompe la solitudine dell'esserci e ci mette nelle condizione di con-dividere l'esistenza, allo stesso tempo ci rende *vulnerabili*, poiché siamo sempre sottoposti alle azioni che gli altri enti e gli altri esseri viventi mettono in atto, azioni che possono fornire nutrimento per il nostro essere, ma possono essere anche minacciose. Il nostro stato di intima connessione con il mondo ci rende dipendenti e, in quanto dipendenti dall'altro da noi, diventiamo vulnerabili.

Vulnerabili nella vita corporea e in quella spirituale: possiamo subire eventi ambientali avversi che mettono in pericolo la nostra vita, ammalarci, venire offesi dalle azioni altrui con la conseguenza di perdere

[20] nancy, *Essere singolare plurale*… cit., p. 45.

[21] levinas, *Il Tempo e l'Altro*… cit., p. 19.

relazioni buone costruite con fatica, perdere il lavoro che ci consente di vivere una vita adeguata, perdere la libertà, o anche, più semplicemente, perdere la tranquillità.

C'è una vulnerabilità del corpo e una vulnerabilità dell'anima. Il corpo è vulnerabile perché la vita organica può subire alterazioni più meno sensibili. Situazioni di malattia, disabilità e sofferenza che siano intermittenti o di breve durata riescono a essere metabolizzate più facilmente in una condizione di vita in cui rimane integro quel senso di autosufficienza e autonomia di cui ciascuno ha necessità. Ma la vita può esser colpita anche da sofferenze acute e croniche, da malattie invalidanti, da una persistente debolezza o disabilità, da eventi traumatici che lasciano nella carne un dolore persistente e nell'anima una sofferenza erosiva, cambiando radicalmente la qualità della vita.

Non solo l'afflizione del corpo può compromettere sensibilmente la fioritura del nostro essere e minacciare la fiducia nel possibile: possono far questo anche vissuti difficili – ansia, angoscia, paura di vivere – che improvvisamente s'infiltrino nell'anima e progressivamente ne consumino le energie vitali. La nostra sostanza immateriale è fatta di pensieri e di emozioni. I pensieri buoni e le emozioni buone nutrono la mente: ma ci sono pensieri ed emozioni che lavorano al negativo, procurano sofferenza alla carne dell'anima. Con le parole si costruiscono mondi, ma questi mondi, anche se immateriali, possono far molto male. Euripide, nella tragedia che rielabora la vicenda di Elena, spiega che è bastato un fantasma «fatto con l'aria del cielo», creato da una divinità irata, a scatenare la guerra fra due popoli (Euripide, *Elena*, 35); così un'invenzione della mente può avere tanta forza da «portare lacrime su lacrime» (*ivi*, 195).

La vulnerabilità non è solo endogena, poiché la sofferenza proviene non solo da dentro di noi e dalla materia che noi siamo, ma anche dagli altri e dal mondo esterno. L'essere umano, che pure sente la spinta al bene come tensione vitale prioritaria, è capace di azioni distruttive, che mettono in pericolo la qualità della vita dell'altro.

Il nostro essere vulnerabili implica che noi possiamo essere anche minacciosi per l'altro: possiamo commettere atti di egoismo, violenza e

distruttività intenzionale nei confronti degli altri[22]. Quello che possiamo subire è anche quello che possiamo agire. Siamo vulnerabili perché siamo agenti capaci di un comportamento giusto e ingiusto. Le nostre capacità: pensare, decidere, valutare, mettere in atto un piano ci distinguono dagli altri enti del mondo, ma, se queste ci rendono capaci di ciò che può farci onore, ci mettono però anche nelle condizioni di essere pericolosi, per noi stessi come per gli altri. Come si dice nel coro dell'*Antigone* sofoclea: l'essere umano è *deinos*, cioè tremendo, perché capace di una potenza rischiosa in sé.

Per aprirci al movimento della trascendenza e far fiorire il nostro essere è necessario allora nutrire fiducia nel possibile e nelle proprie capacità; si può guadagnare questo sguardo positivo dell'anima con l'aiuto di altri che sanno alimentare un clima costruttivo, dove la mente possa coltivare pensieri ed emozioni che aiutano il lavoro del vivere. Ma gli altri possono anche minare le nostre possibilità: possiamo essere sottoposti ad azioni di una tale negatività da distruggere nell'intimo il senso del nostro valore, della nostra dignità, del rispetto che a tutti è dovuto in quanto esseri viventi; una persistente e continuata svalutazione può renderci insensibili ad atti successivi di non rispetto o di violazione del nostro essere, al punto da renderci incapaci di prendere il posto che nel mondo a tutti è dovuto; possibili maltrattamenti cognitivi ed emotivi sgretolano i pensieri vitali ed erodono il senso del nostro intrinseco valore e, quando la forza vitale appassisce così, il grado di vulnerabilità aumenta ancora. La nostra dignità, il senso del nostro intrinseco valore è qualcosa di estremamente vulnerabile.

La vulnerabilità è conseguente al fatto che noi siamo dipendenti dagli altri e, proprio per questa dipendenza ontologica, nessuno può rimanere insensibile alle azioni d'incuria e distruzione di cui venga fatto oggetto. Il senso di vulnerabilità dell'esserci emerge in modo vivido dalla descrizione di un'esperienza di agire incurante fornita da un infermiere:

> Tutto sembra pesante e noioso. I suoni conosciuti degli allarmi, il muoversi lento dei medici, questi corpi che ci guardano. Luci

[22] A. CARSE, *Vulnerability, Agency, and human Flourishing*, in C.L. TAYLOR – R. DELL'ORO (eds.), *Health and human Flourishing*, Washington 2007, pp. 33-52, p. 34.

sempre accese, a qualsiasi ora del giorno. Sono stanco e stufo. Guardo uno spiraglio di luce dalla finestra e vorrei volare via. Mi immagino con la mia famiglia, lontano in un posto tranquillo, (…). Sono qui invece a prendermi cura di Antonio. Lo guardo: la pelle è lucida, sudata, i cerotti della ferita sternale assorbono il sudore e sembrano quasi maleodoranti, le braccia senza muscoli, questo torace che dà spazio a un respiro faticoso, questo corpo che lascia innumerevoli domande senza risposta.
In questo pensiero vengo interrotto. È ora di fare. Automaticamente preparo il materiale. Prendo il cotone, lo inzuppo con del disinfettante e afferro due siringhe. Procedo verso Antonio, *vedo che cerca di parlarmi, ma non gli do spazio lo interrompo e gli dico velocemente che devo fare un prelievo*. La mia spiegazione è decisamente veloce (…). Non lo guardo nemmeno negli occhi, i miei occhi sono già proiettati su quello che sarà il punto di inserzione dell'ago. So di averlo interrotto ma non so perché procedo senza grossi rimorsi. *Lui che è lì, impotente, indifeso, speranzoso, fiducioso, nelle mie mani, non può far altro che chiudere gli occhi e lasciarsi fare*. (…) Nonostante tra me e il mio collega ci sia Antonio, noi continuiamo a parlare. Prendo un cotone inzuppato d'acqua dal catino, lo strizzo e gli spargo sopra un po' di sapone. Lo passo delicatamente sul viso di Antonio, ma a lui non dico nulla. Strizza gli occhi perché questi vengono a contatto con dell'acqua insaponata. Non gli dico nulla, continuo a parlare con Francesco. (…) I due occhi grandi di Antonio sembrano voler dire qualcosa, ma non riesco, non voglio ascoltare. Consapevole di quanto bisogno ha di parlare e di dare risposta alle sue infinite domande continuo nel mio fare e a parlare del più e del meno. La sua bocca è schiacciata dal cerotto che tiene fermo e salto il tubo orotracheale. A fatica riesce ad aprirla, le sue labbra sono sottili e secche, aride, (…). Il mio collega e io continuiamo a parlare, e gradualmente la conversazione si fa frenetica (…). Una serie veloce di botta e risposta. Sembra quasi che ci siamo isolati. Io e lui a parlare senza nessuno che ci disturba. Invece le nostre mani si muovono, le nostre mani coperte da dei guanti blu toccano un corpo, il corpo di Antonio. Lo toccano, lo muovono, lo sollevano, lo spostano, lo bagnano, lo asciugano, anche nelle sue parti più intime. Ma nulla, nemmeno una parola. Mi ritrovo a dover girare un corpo che non viene più rispettato, un corpo che invece di essere oggetto di cure diviene oggetto di un fare, un fare senza un vero senso, un fare perché così deve essere fatto. Ma noi imperterriti continuiamo a parlare (*dal racconto di un infermiere*).

Gli altri, quegli stessi che ci possono minacciare nella nostra vulnerabilità, sono però allo stesso tempo essenziali al nostro umano fiorire: di una buona relazione con gli altri abbiamo assoluta necessità. Per tale ragione il vivere è un azzardo continuo, un continuo mettere a rischio la qualità del proprio esserci per vivere una vita buona.

A renderci massimamente vulnerabili sono quegli aspetti del nostro essere essenziali al fiorire della nostra umanità. L'amicizia è una delle cose degne di amore, ma, proprio per questo, la perdita di un amico può produrre un dolore profondo; avere un bimbo per una donna è un'esperienza che cambia radicalmente il modo di sentire la vita, ma proprio per questo ogni momento di difficoltà per il bambino risuona dentro di lei in maniera amplificata.

Il nostro fiorire non solo può essere messo in pericolo dalla vulnerabilità, ma *richiede* al nostro essere la qualità della vulnerabilità. La tenerezza, che è una qualità positiva dell'essere umano, per molti perfino una virtù, è anche quel modo di essere che ci rende massimamente vulnerabili alle azioni offensive degli altri. Essere aperti, ricettivi, capaci di empatia sono qualità essenziali alla costruzione di relazioni significative con gli altri, ma sono anche quelle qualità che ci rendono più vulnerabili rispetto alle azioni negative che gli altri possono compiere nei nostri confronti. Il fiorire dell'umanità di ciascuno

> comporta la capacità di abbassare le difese, di assumere un atteggiamento rilassato conseguente al ridurre la tendenza a fare affidamento a una agenda di azioni rigidamente definite, svestire le proprie armature e consentirci di essere aperti nella nostra bisognosità, dipendenza, attaccamenti e passioni. … Una vita degna di essere vissuta è piena di rischio[23].

2) Prima di tutto la cura

La fragilità e la vulnerabilità della condizione umana sono allora, costitutivamente, il problema da affrontare. Ogni epoca si è inventata un ideale da perseguire per mettersi al riparo da questa radicale debo-

[23] *Ivi*, p. 35.

lezza ontologica: Socrate va in cerca di un'etica scientifica, capace di fornire una misura certa per decidere dove stia il bene; al tempo di Bacone diventa importante credere che si possa dominare la natura, così che non ci si senta più minacciati dal mondo esterno; l'epoca moderna si è costruita l'immagine di un soggetto sovrano, consapevole e razionale, capace di perseguire i propri interessi[24].

Nondimeno la fragilità e la vulnerabilità non devono essere messe fra parentesi: vanno invece pensate nel profondo, per capire come coltivare quelle possibilità che consentano il fiorire dell'umano. L'inconsistenza ontologica che è alla radice della nostra intima fragilità e, insieme, la qualità relazionale del nostro essere che ci rende continuamente bisognosi degli altri, ma, nello stesso tempo, vulnerabili rispetto alle azioni degli altri, rendono la vita umana bisognosa di cura.

In tutte le politiche dell'esistenza la nostra cultura ha trascurato di investire sulla cura: una cultura della cura più diffusa e convinta potrebbe, invece, ridurre le azioni negative e quindi ridimensionare il tasso di sofferenza imputabile all'essere indifferenti agli altri oppure maldestri con loro.

La vita ha continuamente bisogno di qualcosa e senza questo qualcosa, che si deve procurare, essa viene meno. Poiché siamo fatti di materia corporea e di materia spirituale, dobbiamo continuamente procurarci cose per nutrire e conservare nell'essere il corpo e l'anima. Questo continuo doverci procurare cose costituisce una necessità inaggirabile. L'essere "gettati" nel mondo è il trovarci consegnati al compito irrevocabile di doverci occupare della vita ed assumere questo compito significa aver cura della vita stessa.

Quando si pensa alla nascita, al venire al mondo, si pensa alla luce che si apre sull'essere; per questo si può dire che il venire a essere è un entrare nella luce, un essere illuminati. Secondo Heidegger, ciò che illumina nella sua essenza quell'ente che è l'essere umano, è proprio la cura [25]; in quanto tale la cura è tratto ontologico essenziale dell'esserci,

[24] e. pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino 2009, p. 31.

[25] heidegger, *Essere e Tempo*… cit., p. 420.

ossia è «struttura d'essere dell'esser-ci»[26]. L'esserci, infatti, assume la propria esistenza avendone cura. Questo rapportarsi all'esistere avendone cura è un esistenziale che ha il tratto della necessità: perché da subito e per tutto il tempo della vita l'essere umano, in quanto esistente, si trova consegnato all'esistenza secondo la modalità della cura. Per questo si può dire che «ognuno è quello che fa e di cui si cura»[27].

Scrive Lévinas che la cura «è imposta dalla solidità dell'essere che comincia già ingombro della pienezza di se stesso»[28]; la solidità è qualità opposta alla leggerezza e all'essere umano non è dato di vivere – l'abbiamo accennato - come fosse un vento leggero, ma da subito, da quando col nascere è toccato dalla luce, il suo cominciamento è appesantito dal compito di dover avere cura della sua vita, di «aver cura dell'essere per la propria durata e conservazione»[29].

2.1) La cura come procurare cose

A uno sguardo fenomenologico, cioè quel modo di guardare alle cose che coglie i modi originari del manifestarsi dell'accadere, la cura dell'esistenza si manifesta in diversi modi: innanzitutto nella forma del procurare cose. A nominare la cura come il preoccuparsi di procurare ciò che consente di conservare la vita, nel greco antico troviamo il termine *merimna*. La cura come *merimna* è il modo di essere che rappresenta la risposta alla *horme* di cui parla la filosofia stoica, cioè alla tendenza naturale a persistere nell'essere, una tendenza inevitabile in quanto noi saremmo esseri «finalizzati alla vita»[30]. L'esser-ci è costantemente chiamato ad affrontare la minacciosità di un mondo che mette alla prova la sua capacità di starci qui e ora: e a questa chiamata esso risponde appunto con il modo del procurare, che è in se stesso cura[31]. Il

[26] heidegger, *Prolegomeni…* cit., p. 311.

[27] heidegger, *I problemi fondamentali…* cit., p. 152.

[28] levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Genova 1997, p. 21 (tit. or. *De l'existence à l'existant*, Paris 1947).

[29] *Ivi*, p. 17.

[30] i. kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di v. mathieu, Milano 2003, p. 59 (tit. or. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785).

[31] heidegger, *Prolegomeni...* cit., p. 314.

termine *merimna* ricorre frequentemente nei Vangeli e indica la preoccupazione di far fronte al compito di vivere, di salvaguardare le possibilità di continuare a esserci, di dovere sempre e con continuità procurare cose per poter continuare a essere.

Questo procurare cose non è però una forma degradata dell'agire, contro la quale elaborare schizzinose filosofie che coltivino l'illusione di un essere sollevato dalla sua materialità[32]. La cura delle cose e dei bisogni che abbiamo delle cose non è un livello degradato di vita rispetto a un livello di esistenza più qualificato come potrebbe essere quello metafisico: è piuttosto il modo di essere che ci appartiene in quanto esseri incarnati in un corpo che abita il mondo. La cura delle cose è la «nostra cura di esistere»[33].

La cura, se è inevitabile per conservare la vita mettendola al riparo dalla sua fragilità, tuttavia può assumere dimensioni smisurate a causa dell'ansia che prende l'anima di fronte alla nostra fragilità ontologica. Il nostro mancare di sovranità sulla vita genera inquietudini e paure, le quali possono portare a una frenesia del procurare, che finisce per consumare la vita stessa. Nella parabola degli uccelli, Gesù invita a non affannarsi eccessivamente per la vita (*me merimnate tei psychei hymon*) e ad imitare gli uccelli del cielo (Matteo 6,25); un eccesso di preoccupazioni per le cose e l'attaccamento alle ricchezze (*he merimna tou aionos*) soffocano il *logos* (Matteo 13,22). Essenziale allora non è procurare cose per possedere, perché l'avere può tradursi in perdita del tempo dell'esserci. La preoccupazione per la vita, necessaria per garantire il persistere nell'essere, può tradursi in un eccesso di azioni con cui vorremmo riempire quel vuoto di fondamento certo che sentiamo così minaccioso, una forma quasi di accanimento nell'accumulare ciò che ci potrebbe essere utile: e questo eccesso che porta ad affannarsi può essere interpretato come conseguente al sentire con angoscia la propria situazione di esseri mancanti, bisognosi d'altro. Il sapersi bisognosi e l'impossibilità di trovare un riparo definitivo a questa bisognosità si traducono in un sentimento di impotenza, che, lasciato dilagare nell'anima, può

[32] levinas, *Il Tempo e l'Altro*… cit., p. 32.

[33] *Ivi*, p. 35.

spingere ad agire compulsivamente per tacitare questo sentirsi mancanti, riempiendo il vivere di un eccesso di cose a cui sentirsi ancorati. Per questa ragione, benché sia specificamente legata al vissuto doloroso dell'amore, sentiamo essere universale la preghiera di Saffo: «e la mia anima / liberala dall'angoscia insopportabile» (framm. 1): anche in questo caso "angoscia" traduce il termine *merimna*.

2.2) La cura come risposta al bisogno di ulteriorità

Il prendersi a cuore la vita non si esaurisce del resto nel procurare quanto necessario al vivere per garantire la propria durata e conservazione, ma si attualizza anche nel costruire uno spazio vitale in cui poter dare completa realizzazione alle proprie possibilità esistentive: perché il nostro essere mancanti è anche apertura al divenire possibile, cioè essere chiamati alla trascendenza, a cercare forme ulteriori di essere. «La cura significa tra l'altro tendere a qualcosa»[34]. In questo tendere l'esserci che noi siamo aspira a pervenire a qualcosa che ancora non è: per questo si può dire che la cura è risposta alla condizione dell'essere in cammino verso qualcosa, verso l'attuarsi di qualcuna delle proprie potenzialità. Come già si è visto, la nostra inconsistenza ontologica ha come conseguenza quella di farci trovare inchiodati al compito di dover divenire il nostro stesso poter essere.

La condizione del nostro essere è quella di un soggetto che non è qualcosa di finito, un essere che non è compiuto, completo, ma in continua ricerca della sua forma e, per questo, chiamato ad andare sempre oltre rispetto al modo in cui si trova ad essere. È un essente chiamato a divenire sempre oltre quello che è, a oltrepassarsi. L'essere umano «non è semplicemente un sostegno, un punto fermo, una cosa o un essere compiuto e fissato, ormai completo, ma [è] come un nucleo vivente che va oltre il luogo in cui si trova, che tende a essere oltre quello che è, che si oltrepassa»[35]. Il *proprium* della condizione umana è quella

[34] heidegger, *Prolegomeni…* cit., p. 382.

[35] m. zambrano, *I sogni e il tempo*, tr. it. di l sessa – m. sartore, Bologna 2004, p. 13 (tit. or. *Los sueños y el tempo*, Madrid 1992).

di subire la propria trascendenza[36], perché quel nucleo vivente che noi siamo è un nucleo di potenzialità che, per attualizzarsi, chiedono di oltrepassare ciò che è già e aprirsi all'ulteriore. Subire la propria trascendenza significa allora che il proprio esserci è sempre ciò che è da essere, chiamato a divenire tutto ciò che ancora non è. Se con tutti gli altri enti condividiamo un medesimo spazio interiore del mondo, questo nostro dover divenire continuamente altro, ci rende estranei al mondo, impossibilitati ad abitare il centro delle cose.

Proprio perché è mancante di forma, l'essere umano è chiamato a un continuo divenire. Il nostro essere è un continuo poter divenire, che nel suo trascendersi viene a prendere qualche forma, ma sempre provvisoria, sempre da superare. Anche la forma più salda che si possa inventare è soggetta a uno svanire ontologico ininterrotto. L'esistenza è esposta a un vento continuo, contro il quale anche le costruzioni più solide finiscono per non sostenere nulla. L'essenza dell'esserci è in questa mancanza di forma dell'essere, che chiama, obbligando, a un lavoro di continua trascendenza; assumere l'obbligo della trascendenza significa *prendersi a cuore il tempo della vita.*

La cura è dunque azione ontologica necessaria proprio perché «la vita umana è incerta e incompleta»[37]. Questo mio essere, che mi trovo prorogato di momento in momento, non è mai dato in una forma compiuta né è mai posseduto, ma chiede quel lavoro del vivere necessario a dargli forma. Essere vincolati alla cura che risponde al bisogno di trascendenza significa non poter sostare nemmeno nei modi d'esserci che più ci appartengono, perché neppure la condizione quieta del semplicemente esserci ci è data.

Il lavoro del vivere è incessante perché «l'essere dell'io è un qualcosa che vive da un attimo all'altro attimo. Non può fermarsi, perché scorre inarrestabilmente. Così esso non giunge mai a possedersi veramente»[38]. È vivente, dotato di forza vitale, di potenzialità che attendono di attualizzarsi, ma, allo stesso tempo, è vulnerabile e fragile: deve

[36] *Ibidem*.

[37] I. Murdoch, *The Sovereignity of Good*, London and New York 1970, p. 87.

[38] Stein, *Essere finito…* cit., p. 91.

continuamente lavorare per conservare la vita, procurandosi ciò che gli è necessario per vivere.

Per aver cura di sé non basta, però, accettare l'onere della trascendenza, del cercar forme che oltrepassino la forma esistente: è necessario anche cercare di predisporre quelle condizioni che consentano di trovare forme buone dell'esserci. La condizione del soggetto umano è tale che ogni azione sul proprio essere per dargli forma, anche se risulta non riuscita rispetto all'intenzione che l'ha mossa, finisce con il dargli comunque una forma. È in questo senso che il compito di vivere non conosce la qualità della leggerezza, ma sempre impone una presenza massimamente attenta e intensamente responsabile.

In quanto nasce senza forma e col compito di darsi una forma, proprio per questo l'essere umano è chiamato ad aver cura di sé. La cura di sé è un lavoro defatigante: tesse i fili dell'essere, ma senza mai riuscire completamente nella realizzazione del progetto, poiché all'essere umano risulta impossibile chiamare all'essere tutto ciò che vede essenziale per disegnare una vita buona. Si trova da subito e per tutto il tempo della vita vincolato al compito di dar forma al proprio esistere, senza mai, però, aver sovranità sulle mosse del proprio divenire. Si ha cura di sé per far fronte alla fragilità e vulnerabilità della condizione umana, senza mai, però, poter ridimensionare questo stesso essere intimamente fragili e vulnerabili, nella carne e nell'anima.

Quel mancare dell'essere pieno e intero che caratterizza la vita umana è anche, allo stesso tempo, apertura all'essere, a ulteriori non predefinite possibilità esistentive; il nostro essere è, infatti, quello di trovarci sempre aperti a modi d'essere possibili, rispetto ai quali decidere il come del proprio essere attuale. Esistere significa – come già visto - rispondere all'appello a dar corpo alle possibilità dell'esserci. Questo dar corpo al possibile del proprio essere richiede cura; aver cura della vita è dunque anche assumersi l'impegno di rendere attuale il possibile, in modo da realizzare una vita pienamente umana e come tale degna di essere vissuta. In quanto ente non finito, l'essere umano è chiamato alla trascendenza: una chiamata a realizzare il proprio poter essere possibile trasformando la possibilità in realtà che non conosce soluzioni di

continuità. Se la trascendenza è qualcosa che l'essere umano si trova a subire[39], l'assunzione della cura del proprio esistere è accettazione della chiamata alla trascendenza, a distruggere la possibilità del possibile per trasformarla in reale. Cogliere le possibilità di esistere e progettare il proprio modo di esserci per portare ad attualizzazione il possibile è situarsi nel mondo secondo un progetto. Stare nel mondo secondo un progetto è un esistenziale, cioè un modo di esistere. Questo modo di esistere, che consiste nell'assumere l'onere del dare una forma buona al proprio divenire, non va inteso tecnicisticamente come un approccio gestionale alle possibilità di esistere: perché, come si è detto, questo progettare è proprio di un essere "gettato" nell'esistenza e dunque, da subito, preso dentro la consapevolezza della sua non sovranità sull'accadere del suo divenire. Tale consapevolezza si manifesta in vissuti emotivi (angoscia, paura, inquietudine, …) che ribadiscono continuamente alla coscienza la debolezza e fragilità di ogni progetto.

L'aver cura dell'esistenza come progetto in vista dell'attualizzazione del proprio poter essere possibile, e dunque come apertura alla trascendenza, trova la sua più radicale enunciazione nei dialoghi di Platone, dove troviamo Socrate impegnato a teorizzare la primarietà della cura di sé intesa come cura dell'anima.

Nel *Lachete*, Lisimaco dà inizio al dialogo affermando che il compito degli adulti è aver cura dei giovani e questo aver cura significa assumere il compito della loro educazione affinché divengano eccellenti nell'arte di vivere (Platone, *Lachete*, 179a-d). Nell'*Apologia* Socrate, enunciando il significato originario della pratica educativa, afferma che il compito dell'educatore è quello di sollecitare l'altro ad «aver cura di sé» (Platone, *Apologia di Socrate*, 36c) e spiega che l'essenza della cura di sé consiste nell'aver cura della propria anima (*epimeleisthai tes psyches*) affinché acquisisca la forma migliore possibile (*Ivi*, 30b). L'educazione è dunque una pratica di cura con cui l'adulto promuove nell'altro la capacità di aver cura di sé e poiché il sé coincide con l'anima (Platone, *Alcibiade Primo*, 130e) aver cura di sé significa aver cura

[39] zambrano, *I sogni e il tempo*… cit., p. 8.

dell'anima (*Ivi*, 132c). Nei dialoghi dove Socrate affronta il tema della cura di sé, intesa come aver cura della propria anima in modo che trovi per sé la forma migliore possibile, usa il termine *epimeleia*, altra parola che nel greco antico viene utilizzata per nominare la cura. *Epimeleia* sta a indicare quell'aver cura che coltiva l'essere per farlo fiorire. Non è risposta all'urgenza di sopravvivere, al sentirsi vincolati alla necessità di persistere, ma risponde al desiderio di trascendenza, al bisogno di orizzonti di senso in cui attualizzare il proprio essere in quanto poter essere. Aver cura di sé per disegnare di senso la trama del proprio tempo significa consentire all'essere di nascere all'esistenza.

Poiché l'esistenza di ciascuno accade sempre in uno spazio politico, anche per l'arte del governare bene la città Platone ricorre al termine *epimeleia*, parla infatti di «aver cura della città» (Platone, *Repubblica* VI, 770b).

2.3) La cura che ripara

Ma a essere necessario risulta anche un altro tipo di cura, che ripara l'essere nei momenti di massima vulnerabilità e fragilità, quando il corpo o l'anima si ammala: è la cura come *therapeia*. La *terapia* è la cura chiamata a lenire la sofferenza[40]. Il corpo che noi siamo è cosa massimamente vulnerabile, perché il suo funzionamento può incepparsi e quando questo accade si ha esperienza della sofferenza nella carne. Proprio perché «il corpo è difettoso, è stata scoperta l'arte medica» (Platone, *Repubblica* I, 241e). Di terapia c'è necessità sempre se è vero che come dice il poeta Menandro: «Dolore e vita si appartengono reciprocamente» (Plutarco, *Sulla serenità dell'anima*, 466b).

C'è un dolore che nasce nella carne e un dolore che viene dall'anima, ma raramente rimangono disgiunti: l'uno tracima nell'altro contaminando i differenti piani dell'essere. Il dolore dell'anima, quando

[40] Ad indicare le azioni terapeutiche in greco ci sono due termini: *therapeia* e *iatrike*. Il primo indica un'azione di cura che tiene in conto la persona nella sua complessità e si occupa anche delle dimensioni spirituali dell'esperienza, mentre il secondo termine riguarda specificatamente l'attività esercitata dai medici per curare le affezioni del corpo. Si può dire che a questa distinzione corrisponde nella lingua inglese quella fra *care* e *cure*. Filone di Alessandria definiva se stesso terapeuta e spiegava questa qualifica dicendo che egli trattava l'anima come i medici trattano il corpo.

non elaborato e perciò insostenibile, trova nel corpo il luogo dove manifestarsi, dove dare segni di sé. Il dolore della carne può tracimare nell'anima: a volte come un rivolo che lentamente dilaga, a volte come un'inondazione che travolge l'anima stessa, al punto che essa non si avverte più, sente solo il dolore. Di fronte al dolore, quello che espone la mente senza ritegno alcuno alla vulnerabilità, il cuore patisce tutta l'impotenza dell'umano.

Quando il malato pensa all'esperienza che sta vivendo non può che percepire il suo essere assorbito in una profondità oscura, il cui *logos* sfugge a qualsiasi tentativo di sovranità dell'io. Il senso di fragilità e di vulnerabilità del vivere acquista con la malattia una forma grave di pesantezza, quella che viene dal percepire netta la qualità della vita umana. La progettualità, che è qualità essenziale della condizione umana, sempre deve fare i conti con un divenire dai contorni incerti: nel tempo della malattia diventa però qualcosa non solo difficile da pensare, ma anche doloroso, perché, quando la sofferenza è graffiante e protratta, il pensiero ci dice tutta la nostra precarietà e insieme quella che sembra l'inutilità di ogni progetto. Quando la cura come terapia si fa carico della persona nella sua interezza di mente e corpo, allora non è mera riparazione di qualcosa che nel corpo si è inceppato o un momentaneo lenire il dolore dell'anima, ma è cura intera dell'essere.

Il termine "cura" risulta, dunque, carico di differenti significati: c'è una cura necessaria per continuare a vivere, una cura necessaria all'esistere per dar voce alla tensione alla trascendenza e nutrire di senso l'esserci, e una cura che ripara l'essere sia materiale sia spirituale, quando il corpo o l'anima si ammala. La prima è la cura come lavoro del vivere per preservare la vita, la seconda è la cura come arte dell'esistere per far fiorire l'essere-ci, la terza è la cura come tecnica del rammendo per guarire le ferite dell'esserci.

La cura nella sua essenza risponde dunque a una *necessità vitale*, la quale include una *necessità ontogenetica*, quella di continuare a essere, una *necessità etica*, quella di esserci con senso, e una *necessità terapeutica* per riparare le ferite dell'esserci.

Abstract: *At the roots of care*.

The paper aims to *1*) demonstrate the ontological primacy of care and *2*) distinguish the different modalities in which this phenomenon manifests itself in our life.
A phenomenological analysis of the human condition reveals that we are lacking of being, without any permanent sovereignty over our becoming, but at the same time we have the responsibility to realize our existential possibilities. This paradox is connected with the evidence that our being is constitutively relational: our flourishing takes place only in the relationship with other people, even if the need of the others makes us vulnerable. Because the human being is ontologically incomplete, care is a necessity for human life.
Caring for the existence manifests itself through three different modalities: *a*) first, it is the concern to get what allows us to conserve our lives (*merimna*); *b*) second, it is the answer to the need of transcendence allowing us to live with purpose (*epimeleia*); *c*) third, it is the cure that heals the wounds of our body and soul (*therapeia*).
In conclusion, we can say that the phenomenon of care, in its essence, responds to a vital necessity, which also includes an ontogenetic, an ethical and a therapeutic necessity.
The paper examines some authors of the 20th century, such as Stein, Weil, Winnicott, Arendt, Heidegger, Zambrano, Lévinas and Murdoch, and also comes back to the classical literature, especially the Platonic dialogues. Contemporary authors mentioned are Carse, Nancy and Pulcini.

Guido Cusinato

IL PROBLEMA DELL'ORIENTAMENTO NELLA SOCIETÀ LIQUIDA: AUTOTRASCENDIMENTO E AVER CURA COME ESERCIZIO DI TRASFORMAZIONE

Sommario: *1) Spostare lo sguardo verso la periferia. 2) Il concetto di libertà. 3) La cura del desiderio: macchine di godimento e otri forati. 4) La macchina desiderante e l'ordine del sentire. 5) Ripensare Platone. 6)* Katharsis*, esemplarità, trasformazione. 7) Riduzione fenomenologica come* katharsis *platonica. 8) Orientamento e alfabetizzazione affettiva. 9) Cura e incompiutezza ontologica. 10) Ontologia della cura e autotrascendenza. 11) Modello ed esemplarità. 12) Dall'individuale al sociale: per un nuovo concetto di verticalità e di orizzontalità. 13) La comunità illimitata delle singolarità. 14) Due modelli alternativi: la scala di Climaco e l'onda di Hokusai. 15) Distacco dal sé e inaugurazione della singolarità.*

1) Spostare lo sguardo verso la periferia

Nel panorama filosofico italiano, a partire dalla fine degli anni Settanta e fino a poco tempo fa, il tema del *rinnovamento* (dell'individuo come della società) era stato praticamente rimosso[1]. Uno dei motivi di fondo fu la credenza nella tesi che, in un mondo "postmodernamente" disincantato[2], non esistano punti di riferimento o criteri per poter giudicare come «alienante» un determinato stile di vita e che pertanto l'idea stessa di una trasformazione dell'individuo, come quella del rinnovamento della società, sia da considerarsi menzognera, se non uno degli ultimi bagliori di quelle pericolose ideologie che aveva-

[1] Per una piena riabilitazione filosofica di questo termine cfr. R. De Monticelli, *Sull'idea di rinnovamento*, Milano 2013.

[2] Cfr. J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris 1979. Uso però il termine «postmoderno» fra virgolette in quanto, a mio avviso, la società che oggi si è affermata non rappresenta un superamento del progetto della modernità, ma per più versi ne costituisce piuttosto una fase ulteriore: in questo senso è più appropriato definire la nostra epoca come condizione *ipermoderna* o *seconda modernità*.

no attraversato i diversi totalitarismi del Novecento. Partendo da queste premesse in Italia la crisi delle ideologie novecentesche si tradusse nella rinuncia, da parte della politica, a un'azione propositiva di largo respiro e infine, tranne qualche eccezione individuale, nel suo implodere, fino a divenire una mera tecnica di gestione di interessi corporativi ammantata di tatticismo pragmatico. Come momento eversivo è invece riemerso, in varie forme, un movimentismo antagonista, che ha visto nelle istituzioni, nelle leggi e nello stato esclusivamente un apparato repressivo, volto a ostacolare, illegittimamente, il diritto assoluto dell'individuo a un godimento illimitato.

Queste posizioni – al di là dei toni e dei livori politici e ideologici – non hanno saputo offrire, né da un punto di vista culturale né da un punto di vista politico, alcuna reale alternativa alla deriva populistico-autoritaria rappresentata dal berlusconismo[3]. La caratteristica rivoluzionaria del berlusconismo non è stata affatto la videocrazia, ma l'aspirazione a una nuova forma di totalitarismo: la creazione del consenso non avviene più attraverso un'ideologia ascetica e un apparato repressivo, bensì grazie alla promessa di un ampliamento illimitato degli spazi di libertà e di godimento individuali. In tal modo il controllo non viene più ottenuto attraverso una morale repressiva, bensì tramite un progetto di disinibizione di massa. In questo caso la videocrazia non si limita a diffondere un messaggio politico, bensì mira in primo luogo a esaltare un determinato stile di vita, a suscitare un sogno o, meglio, un'infatuazione di massa. Finché in questa bolla virtuale continua a rimanere plausibile l'idea che tutto vada bene e che non ci sia alcuna crisi – in quanto «i ristoranti sono pieni di gente» – il consenso politico

[3] Sul fenomeno del berlusconismo concordo con molte delle tesi presenti nel saggio di M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Milano-Udine 2011. Eventualmente il rischio è che il paragone con l'ormai lontano Sessantotto – a cui per lo meno va riconosciuto il merito di aver contribuito a una liberazione della corporeità al di fuori della morale repressiva e di aver messo in discussione la struttura autoritaria della famiglia patriarcale – finisca con il mettere in secondo piano da un lato le contiguità del berlusconismo con la filosofia "postmoderna" italiana, da un altro lato le ambiguità di quei settori dell'integralismo cattolico che, in nome di una difesa ideologica dei valori non negoziabili, ha negoziato la propria adesione politica al berlusconismo.

sgorga spontaneamente, quasi non richiesto, come attaccamento emotivo a tale capacità demagogica di far sognare.

È qui che si verifica il corto circuito di una certa filosofia "postmoderna": la tesi che ogni valore etico e ogni forma di limitazione del godimento sia una fabulazione moralistica, diventa essa stessa funzionale alla fabulazione narcotizzante del berlusconismo. Del resto, se effettivamente non esistono fatti, ma solo interpretazioni, non finisce per imporsi il punto di vista del più forte? E affermare che l'unico criterio di verità è l'*anything goes*, non equivale a scambiare la verità per ciò che s'impone ogni sera nelle immancabili risse televisive dei *talk shows*? Inizialmente la filosofia "postmoderna" svolse un'importante funzione di rinnovamento, specie nella sua *pars destruens*. Da diverso tempo tale funzione propulsiva si è però decisamente esaurita[4]. Di fronte a questi risultati sarebbe opportuno avere il coraggio di voltare pagina, iniziando a spostare lo sguardo verso nuove forme emergenti di pensiero filosofico o verso la periferia, riconsiderando magari con più attenzione filosofi e tematiche che fino a qualche anno fa venivano emarginate o guardate con sospetto.

Il problema è quello di elaborare un modello capace di spiegare la dinamica dell'orientamento nelle società liquide. Una delle convinzioni ancora oggi più radicate e diffuse è rappresentata dalla "menzogna romantica" secondo cui lo spontaneismo del sentire sarebbe sufficiente a guidare la vita umana e ogni forma di orientamento si risolverebbe in una sua corruzione e istituzionalizzazione, cioè in un atto repressivo. Ciò che è stato spesso escluso – o non è stato neppure preso in considerazione – è che il sentire sia invece un seme bisognoso di germinare e crescere, e che solo giunto a maturazione sia in grado d'inaugurare una propria forma d'orientatività. Che quindi l'orientamento abbia bi-

[4] Va osservato che anche i tre filosofi che sono stati maggiormente associati alla filosofia "postmoderna" – ossia Lyotard, Foucault e Derrida – dall'inizio degli anni ottanta, a vario titolo, hanno preso criticamente le distanze dalla piega che stava assumendo questo movimento. Su questo punto cfr. M. Ferraris, *Perseverare è diabolico*, in: «alfabeta2», 2011, ora consultabile in: http://www.alfabeta2.it/2011/11/10/perseverare-e-diabolico/. Lo stesso Lyotard cerca una nuova fonte di orientamento nel sentimento estetico, confrontandosi con l'analitica del sublime della terza *Critica* kantiana, cfr. Lyotard, *Leçons sur l'Analitique du sublime*, Paris 1991.

sogno di una maturità affettiva e che questa sia a sua volta il risultato graduale dell'aver cura di sé.

Nel 1980 Guattari e Deleuze – in alternativa al modello razionale ad *albero* basato su di un sistema centrico, una comunicazione gerarchica e collegamenti prestabiliti – hanno proposto un modello a *rizoma*, cioè un sistema a-centrico e non significante, in cui non esiste un vertice e ogni punto è liberamente connesso a qualsiasi altro[5]. Sei anni prima, nell'*Économie libidinale*[6], Lyotard aveva contestato ogni forma di orientamento che si traducesse in un contenimento pulsionale. Lo stesso Lyotard andò poi oltre le tesi contenute in questo testo, ma esse sintetizzano in modo molto efficace un importante retroterra culturale della filosofia "postmoderna": ogni forma di limitazione del godimento va rifiutata in nome dell'accettazione della realtà capitalistica per quello che è. Pertanto va eliminata anche «l'idea di rivoluzione che è diventata, e che forse è sempre stata, una piccola idea da nulla»[7]. La vera rivoluzione consisterebbe nello «smettere di vedere il mondo alienato e persone da salvare o da aiutare o da servire»[8]. Di conseguenza la teoria dell'alienazione di Marx va contestata come l'ennesima affabulazione sull'esistenza di una realtà migliore di quella che c'è e sulla relativa pratica per trasformare il mondo. Non essendoci alienazione, va rimosso non solo il concetto di rinnovamento, ma anche ogni forma di correzione, di cura o di terapia del godimento. Non è un caso allora che Lyotard fondi il pensiero dell'«economia libidinale» proprio sull'orrore verso la «terapeutica»:

> Ed ecco la domanda: perché voi, intellettuali politici, vi chinate sul proletariato? [...] Capisco che vi si odi, se si è proletari, non perché siete borghesi, privilegiati dalle mani fini, ma perché non osate dire la sola cosa importante da dire, che si può godere ingollando l'inculata del capitale, i prodotti del capitale, le barre di metallo, i polistireni, i libri, i panini imbottiti, ingollandone

[5] G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris 1980.

[6] Lyotard, *Économie libidinale*, Paris 1974, tr. it. Milano 2012.

[7] *Ivi*, p. 134.

[8] *Ivi*, p. 135.

> tonnellate fino a crepare – e invece di dire questo [...] vi chinate e dite: ah, ma questa è alienazione, non sta bene; aspettate, sta per arrivare la vostra liberazione, stiamo lavorando per liberarvi da questo perfido attaccamento alla servitù, vi restituiremo la dignità. [...] Certo che soffriamo, noi, i capitalizzati, ma questo non vuol dire che non godiamo, né che quello che vorreste offrirci come rimedio [...] non ci disgusti ancora di più, abbiamo orrore della terapeutica[9]

Quando Lyotard scopre le potenzialità dell'«economia libidinale», e critica le politiche di tesaurizzazione e di restrizione del credito che inibiscono la libidine alla base della speculazione finanziaria[10], vista come «un modo con cui la potenza può intensificarsi»,[11] si contrappone certo al capitalismo ascetico della prima modernità, quello descritto da Max Weber, non però al capitalismo compulsivo della seconda modernità, quello ben rappresentato dal *broker* Gordon Gekko nel film *Wall Street* (1987)[12].

È possibile rovesciare lo schema proposto da Lyotard e immaginare una forma d'orientamento che non coincida con la repressione? E, in tal caso, è possibile individuare la fonte di questo orientamento non autoritario in direzione degli antichi temi della *cura sui*, ripresi e riattualizzati in particolare da Pierre Hadot e Michel Foucault? È chiaro che anche la *cura sui* può ridiventare funzionale alla repressione. Per questo la questione da porre è la seguente: a quali condizioni le pratiche dell'aver cura diventano un processo di formazione e di liberazione del desiderio, quindi un «*esercizio del desiderio*», e non piuttosto un'ennesima variante del tentativo pedagogico e repressivo di normalizzare e raddrizzare ortopedicamente il godimento?

[9] *Ivi*, p. 130.

[10] *Ivi*, p. 247.

[11] *Ivi*, p. 255.

[12] Mi ero già soffermato sul passaggio da un capitalismo ascetico a un capitalismo disinibente in: Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, pp. 157-158.

2) Il concetto di libertà

All'inizio degli anni Ottanta nelle «società dell'iperconsumo»[13] si sono simultaneamente affermati il neoliberalismo sul piano politico ed economico (Margaret Thatcher e Ronald Reagan) e un diffuso relativismo nichilista sul piano filosofico. Altrettanto contemporaneo è stato il loro declino, che può essere fatto coincidere con la crisi economico-finanziaria iniziata nel 2008[14]. Si tratta di una coincidenza cronologica o fra il *laissez faire* filosofico e la *deregulation* economica sussiste un qualche rapporto di funzionalità? A mio avviso alla base di entrambe è individuabile una comune radice, rappresentata da un preciso concetto di *libertà*: pur essendo formalmente in contrasto fra loro, ambedue intendono la libertà come il diritto a estendere illimitatamente le proprie potenzialità e considerano ogni limite o valore – che non sia il rispetto puramente formale della libertà altrui – come un inutile impaccio o un residuo moralistico, tanto da fare della *deregulation* in campo economico ed etico il proprio credo. È questo il concetto di libertà su cui si è basato lo sviluppo economico e culturale nelle società dell'iperconsumo.

Eppure questo modello di libertà si sta rivelando sempre più incapace d'orientare l'umanità di fronte alle nuove sfide in campo economico, sociale, etico e politico. Michel Serres aveva ipotizzato che l'inquinamento ambientale sia, in ultima analisi, il prodotto di un più originario inquinamento mentale: alla base dell'attuale sistema di produzione vi sarebbe un pensiero intossicato, un «inquinamento noologico», che ha disseminato una concezione distorta della natura e dello sviluppo. Per riconquistare un equilibrio con la natura, Serres propone un *contrat naturel* in cui l'uomo dovrebbe imparare, attraverso la virtù del ritegno, a contenere entro giusti limiti l'espansione della propria potenza e a spostare l'obiettivo dell'esistenza dalla logica del possesso

[13] Sul concetto di «società dell'iperconsumo», cfr. G. Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal*, Paris 2006.

[14] Relativamente al significato epocale della crisi finanziaria del 2008, come crisi del «capitalismo tecno-nichilista», cfr. M. Magatti, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Milano 2012. Del lavoro di Magatti condivido in particolare l'analisi che affronta il rapporto fra capitalismo e desiderio.

a quella della creatività[15].

Alla base dell'inquinamento noologico c'è dunque un concetto di libertà inteso come espansione autoreferenziale del proprio sé. Per ipotizzare un modello di sviluppo alternativo è importante immaginare un secondo livello della libertà che sappia confrontarsi con il limite, con il rispetto della natura, con la presenza dell'altro e, in definitiva, con la realtà. La prima forma di libertà rappresenta solo la *libertà dal bisogno*. L'aspetto più tragico è che l'individuo che l'assolutizza, e che quindi si crede autonomo nell'esercizio della scelta incondizionata, in realtà è eteronomo, in quanto il confine del proprio sé, ch'egli si sforza, con tenacia eroica, di espandere, gli è già stato impresso dall'allevamento mediatico di massa. Lo stesso ragionamento si potrebbe fare per quelle tesi che, riecheggiando Rousseau, cadono in un'apologetica dell'immediatezza del sentire, cioè di un sentire che, colto nel suo spontaneismo, esprimerebbe una purezza incontaminata, senza rendersi conto che invece proprio esso riflette nel modo più conformistico il flusso del sentire comune. È solo in uno sforzo di trascendere tale immediatezza che il sentire può esprimere un orientamento eversivo.

Che non sia bastato seguire l'imperativo del godimento illimitato per liberare l'individuo è del resto il risultato empirico che emerge dalle analisi del sociologo Christopher Lasch sulla società nordamericana degli anni Settanta e Ottanta: la mancanza di un quadro d'orientamento e di riferimento valoriale, lungi dal favorire la creatività umana, rischia d'implodere in una cultura narcisista autoreferenziale e di generare un «io minimo»[16].

Ma come pensare un secondo livello della libertà? Finora si è tentato di definire la singolarità a partire dalla continuità di stati o eventi psicologici o somatici, oppure dal processo autoreferenziale della riproduzione del proprio sé. In questa prospettiva la libertà si limita a riflettere una scelta o una decisione di ciò che si è già. Diverso è il caso

[15] M. Serres, *Le Contrat naturel*, Paris 1990.

[16] Cfr. C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979; ID., *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, New York 1984. Su questi temi cfr. anche A. Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris 1998.

di una singolarità che venga concepita come il risultato di un percorso espressivo di rottura e di deviazione ontologica. Qui la libertà viene a coincidere con l'inaugurazione di un nuovo inizio: la presa di distanza critica dal proprio sé diventa un esercizio quotidiano di trasformazione per imparare a vedersi in una prospettiva nuova, fino ad arrivare a viversi come una vera e propria sorpresa. Questa sorpresa deriva dal fatto di scoprire che non siamo un insieme di affanni, impegni, banalità, che si sono depositati come incrostazioni sul sé, fino a renderlo irriconoscibile, ma qualcosa di cui valga la pena prendersi cura. Si tratta di un atto catartico, che sfocia nella scossa della meraviglia perché allontana da un materiale inerte e fa entrare in contatto con una dimensione della singolarità che è combustibile pronto a infiammarsi. Senza un atto di autotrascendimento l'essere umano passerebbe invece la propria esistenza a prendersi cura del superfluo. In tal senso l'autotrascendimento assume la forma di un ridestamento, che corrisponde a un diverso modo di orientare e posizionare il proprio essere nel mondo, imparando a «*girare lo sguardo*» verso ciò che sta più a cuore.

3) La cura del desiderio: macchine di godimento e otri forati

Quello che qui mi interessa sottolineare è che la riduzione a meta-racconto affabulatorio di ogni forma di orientamento e di valore, che possa in qualche modo porre un limite al godimento, ha contribuito a un progressivo azzeramento della questione posta da Socrate con il concetto di «vita buona». L'«orrore della terapeutica», di cui parlava Lyotard, è infatti rivolto in primo luogo verso ogni tentativo di distinguere fra un modo di vivere migliore e peggiore. Se ciò che orienta l'esistenza umana è l'imperativo del godimento illimitato, se l'essere umano è concepito come una macchina di godimento, allora quella che Socrate descrive come la propria missione – che lo spinge a pungolare e infastidire i propri concittadini (platone, *Apologia di Socrate,* 30e), per persuaderli a non anteporre la cura delle cose a cui mirano i più (come ricchezze, onori e potere) alla cura di se stessi, in modo da diventare i migliori e i più saggi possibile (*Apologia,* 36c) – assurge a emblema di un imperialismo filosofico, che si arroga il diritto di giudicare altezzo-

samente il modo di vivere dei propri concittadini. Sulla scia della lettura nietzschiana, la cura del sé proposta da Socrate viene perciò derubricata a una forma di repressione delle passioni e del dionisiaco a favore di un ideale intellettualistico della ragione[17]: traducendosi così in una mera fuga dal mondo, in una *meditatio mortis*. Il problema della «vita buona» viene così dichiarato obsoleto, in nome della rinuncia a qualsiasi criterio di dirigismo, strutturazione, orientamento o verità che non sia quello dell'*anything goes*.

Reintrodurre, come ha fatto Pierre Hadot, il problema della cura, significa voltare pagina rispetto a questo «orrore della terapeutica» e ritornare a confrontarsi con il senso della missione di Socrate e con il problema della «vita buona». Riconoscere cioè che l'uomo si definisce nel prendersi cura della propria esistenza, in quanto ha di fronte a sé modi di vivere che hanno valore diverso. Dalla *Apologia di Socrate* traspare chiaramente che ciò che Socrate teme non è tanto la propria condanna a morte (*Apologia,* 28d), quanto l'essere costretto a un'esistenza che rinunci all'esperienza della cura e si riduca a un vivere dormendo. Quando Socrate paragona la propria missione a quella di un «tafano» posto al fianco di un «grande cavallo» (*Apologia,* 30e) si propone infatti di risvegliare i propri concittadini. È per questo che descrive come dormienti i suoi stessi giudici: «Ma voi, forse, incolleriti con me, come quelli che vengono svegliati mentre stanno dormendo, datomi un grosso colpo, ascoltando Anito, mi condannerete facilmente a morte e poi continuerete a dormire per tutto il resto della vita, se il dio, in pensiero per voi, non vi mandasse qualcun altro» (*Apologia,* 31a).

C'è qualcosa, qui, che va ben oltre la semplice distinzione fra vegli e dormienti già sollevata da Eraclito (DK 22 B 1): Socrate pone il problema di un essere che per condurre una «vita buona», cioè per essere se

[17] In tal modo l'interpretazione intellettualistica dimentica che la cura a cui mira Socrate non si propone di eliminare le passioni, ma, al contrario, di vivificare l'esistenza attraverso un *pathos* particolare, cioè la passione della meraviglia alla base della filosofia. Una vita priva di tale passione, in cui venisse impedito a Socrate di fare filosofia, «non sarebbe degna di essere vissuta» (*Apologia*, 38a). Su questo punto rinvio a Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999, pp. 15-16.

stesso, ha bisogno di uno sforzo "artificiale", assente negli altri esseri viventi. Sforzo che si caratterizza come una *cura* capace di produrre un passaggio paragonabile a quello che sussiste fra lo stato del dormire e dell'essere vegli. Senza tale esercizio di tras-formazione l'essere umano semplicemente non è. Nel senso che non prende forma e non si apre al mondo: il problema della «vita buona» propone, infatti, la tesi che, spontaneamente, senza una tecnica di conversione (*techne tes periagoghes*) dello sguardo, il prigioniero non uscirà mai dalla propria bolla virtuale.

Negare questo esercizio antropologico della cura, insito nel mestiere di vivere, e ipotizzare che l'essere umano sia una macchina di godimento che possa prendere forma *spontaneamente*, nel seguire la semiosi del bisogno – esattamente come avviene per tutti gli altri esseri viventi immersi nel proprio ambiente – significherebbe ritornare alla tesi esposta da Callicle nel *Gorgia*: quella secondo cui per essere se stessi non bisogna porre alcun freno alle pulsioni, ma, al contrario, lasciarle andare a briglia sciolta, dando loro immediatamente soddisfazione con ogni mezzo e senza ritegno (*Gorgia*, 492d). Ma in tal modo, osserva Socrate, «la parte dell'anima dei dissennati, dove hanno sede le passioni, essendo incapace di disciplina e contenimento, è, proprio per via di tale insaziabilità, come un otre forato» (*Gorgia,* 493b).

In realtà la metafora dell'otre forato va oltre l'ingiustificata fobia nei confronti del piacere, presente anche nel *Gorgia*, e può assumere un significato antropologico positivo: l'essere umano nell'aprirsi al mondo si rivela un otre forato, una macchina di godimento che ha bisogno di trovare nuovi limiti attraverso un esercizio di cura. La forma dell'otre forato è quella dell'istinto, della chiusura ambientale. L'essere umano prende forma nel trovare nuovi limiti oltre la rottura dell'otre forato. Questo spinge a reinterpretare la metafora dell'otre forato nella prospettiva del *Filebo*, dove emerge la tesi che la vera eudaimonia non si raggiunge nel negare il godimento e neppure nell'assecondare un bisogno illimitato (*apeiron*) di godimento, ma piuttosto nel trovare il giusto limite (*peras*) al godimento, cioè nel dargli una forma. Limitare il godimento non significa annullarlo, ma dargli una forma, farlo proprio,

singolarizzarlo: anzi è nel dare forma al mio godimento che conferisco una forma alla mia singolarità. Questo è anche il tema che oggi ritorna prepotentemente al centro del problema dell'orientamento nelle società liquide dell'economia libidinale: in nome di che cosa si deve porre un limite al proprio bisogno di godimento?

La questione da cui partire è quella posta da Lyotard: se «il desiderio, come crede Hegel, è puramente distruttivo, perché il raddoppiamento della sua potenza negativa invertirebbe la natura dei suoi effetti?»[18]. Quello che in questa critica risulta problematico è l'obiettivo: annullare la questione della limitazione del godimento. Esatta è invece la critica alla hegeliana «potenza del negativo», cioè alla negatività del godimento e del desiderio: la «potenza del negativo» infatti, anche se raddoppiata, rimane pur sempre negativa. E non è neppure credibile un dualismo che circoscriva la negatività al godimento, per concentrare la positività al desiderio. Quella che va innanzitutto messa in discussione è dunque la stessa negatività del godimento: il godimento non diventa positivo solo come risultato della doppia negazione hegeliana, come se dovesse lavare l'onta di un peccato originale, ma lo è indiscutibilmente *ab origine*. Partire da una concezione negativa del godimento comprometterebbe inoltre anche l'idea di una sua coltivazione: il tutto si ridurrebbe alla terapia di una malattia dallo smaccato sapore moralistico. Il godimento – ma lo stesso discorso vale per l'essere umano, come si metterà in evidenza più avanti a proposito dell'antropologia filosofica – non è una negatività, una carenza o una mancanza, ma è un'energia che ha bisogno di prendere forma. Il problema diventa piuttosto quello di mettere in luce come e perché, nel dar forma al proprio limite, il godimento sperimenti un passaggio qualitativo.

La limitazione del godimento non va posta nei termini hegeliani (giustamente criticati da Lyotard), ma in quelli di una teoria dell'esonero: va intesa come momentanea posticipazione temporale del godimento, posticipazione che permette all'essere umano di confrontare contemporaneamente diverse forme di godimento e di esercitare l'atto del

[18] Lyotard, *Économie libidinale ...*, tr. it., cit., p. 240.

preferire. Ma l'atto del preferire significa esprimersi e imparare a conoscere se stessi. Posticipando momentaneamente il godimento immediato, l'essere umano si esonera dall'obbligo di acconsentire meccanicamente al primo godimento contingente che si presenta, e può iniziare a chiedersi ciò che veramente gli sta più a cuore. È solo in tale scarto temporale che l'iniziativa passa al proprio desiderio. La posticipazione del godimento immediato apre così le porte a una nuova dimensione dell'esperienza e coincide con la nuova logica dell'erotismo che inaugura l'essere umano[19].

Questa posticipazione erotica non è repressione, ma occasione di moltiplicazione del godimento. Solo nel posticipare il godimento immediato riesco infatti a vedere l'oggetto del desiderio, a crearmi una finestra temporale in cui posso guardarmi attorno, e magari scoprire altre forme di godimento più intense. Solo rompendo l'automatismo bisogno-godimento inizio a esercitare la funzione del preferire e con essa a esprimere il mio desiderio. Ed è nell'esprimere il mio desiderio che do forma e mi prendo cura della mia esistenza. L'otre forato diventa così la metafora antropologica di un individuo che, non sapendo dire di no al godimento illimitato, non si prende cura di ciò che è più importante e pertanto non prende forma, non riesce a posizionarsi nel mondo e finisce con il vivere dormendo. L'essere umano si rivela il vivente cha ha imparato a dire di no, in nome del proprio desiderio.

Nel posticipare il godimento immediato non solo ho la possibilità di scegliere fra diversi tipi di godimento, ma anche di dire di no alle forme di soddisfacimento già disponibili, per sperimentarne di nuove. In questo limitare, inteso come posticipazione esonerante del godimento, do forma al mio modo di esistere, lo singolarizzo, conferendogli una fisionomia inconfondibile. Invece, nel farmi trascinare dal godimento immediato, sono costretto ad adeguarmi alla sue regole conformistiche, che sono quelle rese immediatamente fruibili dall'allevamen-

[19] Per un tentativo di ripensare l'antropologia filosofica attraverso questa connessione fra limitazione ed esonerazione erotica, cfr. Cusinato, *Le ali dell'eros. Per una riconsiderazione dell'antropologia filosofica di Max Scheler*, «Annuario Filosofico», 15 (1999), pp. 398-405. Per un inquadramento più generale, cfr. Id., *La Totalità incompiuta…* cit., pp. 159-173.

to mediatico di massa. È solo interrompendo l'automatismo del godimento immediato, che posso alzare il capo e chiedermi chi sono e che cosa voglio, e iniziare così a prendermi cura delle cose realmente più importanti.

Ma che cos'è la cosa più importante a cui la cura deve dirigere le proprie attenzioni? Non c'è, nel fondo dell'animo umano, un seme che racchiuda in sé la sua essenza universale e neppure il suo destino. La cura non è diretta a coltivare un germe già predeterminato, piuttosto la cura – nell'essere umano – è cura del desiderio. Il desiderio è ciò che orienta nella ricerca di una vocazione che non è *destino* ma libera *destinazione*. Ed è in questa ricerca che prende forma la singolarità. Essere fedeli al desiderio non significa allora realizzare qualcosa di già dato, ma inaugurare un nuovo inizio che ancora non si conosce; mantenere aperta la possibilità della propria seconda nascita; uscire dalla caverna del circuito omeostatico del godimento illimitato.

4) La macchina desiderante e l'ordine del sentire

Il desiderio non va *normalizzato*, sottomettendolo ortopedicamente ai valori di una morale repressiva: all'opposto è il desiderio che dà forma al *principium individuationis* della singolarità. Ci sarà allora da chiedersi qual sia la forza d'orientamento non autoritaria che può aiutare la cura del desiderio in questo sforzo formativo[20]. Sarebbe infatti ingenuo pensare che questo processo avvenga senza sforzo, *spontane-*

[20] Questo era uno degli interrogativi che avevo posto al centro di *La Totalità incompiuta* con la distinzione fra esemplarità e modello: è possibile concepire una funzione di orientamento dei valori, della guida-maestro e del genitore al di fuori dell'autoritarismo e delle morali repressive? La figura genitoriale può avere una funzione esemplare non autoritaria nella misura in cui riesce a trasmettere maieuticamente un'apertura al piano valoriale, e fa vedere, concretamente, con il proprio modo d'essere, come ci si posiziona esistenzialmente nel mondo, proponendosi pertanto «senza annunci e proclami» (Cusinato, *La Totalità incompiuta* ..., cit., 228). Lo stesso discorso vale, sul piano etico, per il concetto di valore: anche qui si tratta di ripensare la funzione di orientamento del valore al di fuori della morale repressiva criticata da Nietzsche (cfr. Id., *Katharsis* ..., cit.). Un ragionamento analogo andrebbe fatto per la funzione di controllo esercitata, secondo Platone, dalla legge e dal padre sulle pulsioni che prendono il sopravvento nei sogni (cfr. *Rep.* 574e). Per un superamento dell'interpretazione puramente negativa della legge del padre, così come viene proposta nell'*Anti-Œdipe* (1972) di Guattari e Deleuze, rinvio alle pagine di M. Recalcati, *Cosa resta del padre?*, Milano 2011.

amente, senza prima verificare se lo spontaneismo non sia esso stesso il risultato artefatto di un processo di normalizzazione. Si ripropone qui la stessa domanda che sorge a proposito dell'«economia libidinale» di Lyotard: nella seconda modernità, il *marketing* e la pubblicità non diventano forse la spina dorsale di una strategia di espansione illimitata dei consumi indotti? E il consumatore, quando sente questi bisogni, non crede forse di fare lui stesso queste scelte e di seguire liberamente lo spontaneismo del suo sentire? Chi risulta più vulnerabile nei confronti del *marketing*: l'individuo immerso nel proprio godimento immediato o quello che singolarizza il godimento e lo umanizza facendogli assumere la forma individuante del proprio desiderio? L'«economia libidinale» – orientata all'espansione illimitata del godimento – sembra materializzarsi in una nuova caverna platonica, da cui il consumatore, seguendo un illusorio spontaneismo del godimento, non riesce più a evadere, perché prigioniero di una realtà senza limiti e resistenze, cioè di una bolla virtuale.

Il movimento, che apre gli orizzonti del desiderio, nel mito della caverna platonica prende il nome di «*periagoghe*». Una volta liberato, il prigioniero si alza e «gira il collo» verso la luce. «Girare» il collo corrisponde a una «conversione dell'anima intera» (*periagoghe holes tes psyches*). Ed è attraverso questa *periagoghe* che l'essere umano raggiunge una «maggiore correttezza dello sguardo» (*orthoteron blepoi*, *Rep.* 515d). Heidegger, nel celebre saggio *La dottrina della verità in Platone*[21], fornisce un'interpretazione del mito della caverna che ha avuto un vasto influsso nella recezione novecentesca di Platone. Nella ricostruzione di Heidegger il mito della caverna rappresenta il processo di formazione (*Bildung*) dell'essere umano. Il problema consisterebbe nel fatto che questo processo di *paideia-Bildung*, invece di caratterizzarsi come svelatezza (*aletheia*), viene concepito da Platone come una serie di successivi raddrizzamenti ortopedici volti alla sottomissione al giogo dell'idea[22]. In tal modo Platone capovolgerebbe il rapporto fra la ve-

[21] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in: *Segnavia*, Milano 1987, p. 177.

[22] *Ivi*, p. 185.

rità e l'essere: la verità non è più fondata sulla rivelazione dell'essere, ma al contrario l'essere si fonda sulla verità. Diventa l'idea colta dalla correttezza dello sguardo, che rimane una dimensione antropologica. Così la *paideia-Bildung* si ridurrebbe a un processo di adattamento conformistico a un modello esterno[23].

Oggi, dopo l'*expressivist turn* di Charles Taylor, una simile ortonomia, intesa come raddrizzamento ortopedico delle "storture" attraverso la sottomissione omologante al mondo delle idee, è definitivamente tramontata. Ma era veramente questo il senso della *paideia* in Platone? Il problema è che Heidegger inverte l'ordine fra *periagoghe* e visione della luce, e inoltre interpreta la «maggiore correttezza dello sguardo» (*orthoteron blepoi)* nel senso di una visione apodittica delle idee: prima il prigioniero vedrebbe la luce e poi si adatterebbe ortopedicamente alle idee che vede nella luce. In realtà è solo dopo essere stato liberato che il prigioniero compie il movimento della *periagoghe* e guarda la luce[24]. Ma a questo punto il movimento della *periagoghe* non si conforma al *kosmos noetos*, in quanto, non essendo ancora abituato alla luce, il prigioniero «riterrebbe le cose, viste prima, più vere di quelle che gli vengono mostrate ora»[25]. Quello che nell'interpretazione di Heidegger non viene spiegato è perché la *periagoghe* dovrebbe «sottomettersi»

[23] *Ivi*, p. 173.

[24] «Considera dunque - ripresi, - come potrebbero liberarsi e guarire dalle catene e dall'ignoranza, se capitasse loro naturalmente un caso come questo: qualora un prigioniero venisse liberato e costretto d'un tratto ad alzarsi, rivolgere [*periaghein*] il collo, camminare e guardare verso la luce, e nel fare tutto ciò soffrisse e per l'abbaglio fosse incapace di scorgere quelle cose di cui prima vedeva le ombre, come credi che reagirebbe se uno gli dicesse che prima vedeva vane apparenze, mentre ora vede qualcosa di più vicino alla realtà e di più vero, perché il suo sguardo è più corretto [*orthoteron blepoi*]» (Rep. 515c-d).

[25] «Non credi che si troverebbe in difficoltà e riterrebbe le cose viste prima più vere di quelle che gli vengono mostrate adesso?» – E di molto! –, esclamò. – E se fosse costretto a guardare proprio verso la luce, non gli farebbero male gli occhi e non fuggirebbe, voltandosi indietro verso gli oggetti che può vedere e considerandoli realmente più chiari di quelli che gli vengono mostrati? – È così – rispose. – E se qualcuno lo trascinasse a forza da lì su per la salita aspra e ripida e non lo lasciasse prima di averlo condotto alla luce del sole, proverebbe dolore e rabbia a essere trascinato, e una volta giunto alla luce, con gli occhi accecati dal bagliore, non potrebbe vedere neppure uno degli oggetti che ora chiamiamo veri? – No, non potrebbe, almeno tutto a un tratto – rispose» (Rep. 515d-e).

ortopedicamente a qualcosa che inizialmente appare confuso e meno vero.

Ma se non è un raddrizzamento ortopedico che impone alla formazione dell'essere umano un modello autoritario, in che cosa consiste la *periagoghe* di Platone? Il movimento del collo che permette alla testa di girarsi, e quindi di vedere da una nuova prospettiva, fonda antropologicamente l'essere umano: mentre l'animale rimane posizionato nel proprio ambiente in modo fisso, cioè nelle modalità predeterminate dell'istinto e della pulsione, l'essere umano ha la capacità di compiere la *periagoghe*, cioè di riposizionarsi e di cambiare la prospettiva sul mondo. La *periagoghe* non porta quindi a contemplare il Bene in sé, ma è un movimento di tras-formazione verso il «meglio», verso un posizionamento «più corretto», ma sempre bisognoso di ulteriori miglioramenti. E questo coincide con il movimento della *paideia* tipica dell'essere umano: un prendere forma che è contemporaneamente un trasformarsi.

La *periagoghe* non è un movimento di adeguazione nel senso della *con-formazione*, ma piuttosto l'atto di *tras-formazione* che inaugura l'essere umano. Non è il risultato di una serie successiva di correzioni ortopediche, al fine di sottomettere l'esistenza umana a un modello ideale esterno, bensì è ciò che permette una «maggiore correttezza dello sguardo» (*orthoteron blepoi*). Lo sguardo «più corretto» è quello che si dirige verso ciò che sta a cuore e non disperde l'esistenza in cose di poco conto. In questo senso la *periagoghe* è l'atto con cui l'essere umano sposta lo sguardo dalla prospettiva dominante e impara a guardare il mondo con un occhio nuovo. Se il problema posto con il mito della caverna non è quello di un raddrizzamento ortopedico repressivo, ma piuttosto quello del disincanto, allora la critica di Heidegger corre il rischio di neutralizzare lo spazio di trasformazione e di avvallare così la bolla conformistica che s'impone di volta in volta nelle diverse epoche storiche. Paradossalmente è nella tesi dell'uomo come «pastore dell'essere» che riaffiora il tentativo di raddrizzare e conformare ortopedicamente l'uomo all'essere.

Per uscire da ogni infatuazione alienante è necessaria una rottura. È

questo il punto nevralgico che, al di là delle banalizzazioni, viene sottolineato con grande efficacia nel film *Matrix*, nella scena in cui Morpheus offre a Neo una pillola azzurra e una rossa. Senza «*orthos epimeleisthai*» (*Alcibiade I*, 128b) e senza *conversione dello sguardo*, resi possibili dalla *periagoghe*, il prigioniero continuerà a scambiare il mondo dell'allevamento mediatico di massa, che gli è stato messo davanti agli occhi, per il mondo reale. O vorrà scambiarlo. Come suggerisce – in un'altra scena di *Matrix* – la riflessione di Cypher di fronte a una bistecca virtuale, arrivando a una conclusione che non è affatto in contrasto con quanto teorizzato da Lyotard a proposito dell'economia libidinale[26]. Oggi il consumatore tipico della società liquida, se non converte lo sguardo, si dirigerà inevitabilmente verso le forme di godimento già codificate dal *marketing* e rese immediatamente fruibili dall'industria dell'intrattenimento. Anzi senza il continuo bombardamento degli *spot* pubblicitari si sentirebbe mancare la terra sotto i piedi, in quanto non saprebbe vivere. La teoria dello spontaneismo del godimento giustifica il *marketing* come fonte ultima di orientamento e trasforma l'industria dell'intrattenimento nell'unica azienda educativa della società.

A ben vedere le opposte posizioni che teorizzano la spontaneità o la repressione partono da una concezione molto simile del desiderio: proprio lo spontaneismo alimenta l'immagine di un desiderio senza regole, e pertanto incapace di orientarsi, immagine che è sempre stata a fondamento di tutte le teorizzazioni intellettualistiche della repressione del desiderio. Invece la riabilitazione del desiderio esige il riconoscergli un'autonoma intenzionalità strutturante: una volta preso atto che il desiderio ha già una sua legge, il problema non sarà più quello di reprimerlo, istituzionalizzarlo o disciplinarlo, ma di permettere al desiderio di far emergere questa legge individuale, uscendo dalle consuete contrapposizioni fra desiderio e bisogno, desiderio e godimento[27].

Un desiderio sregolato, che non fa i conti con il limite, rimane un

[26] «Io so che questa bistecca non esiste, so che quando la infilerò in bocca Matrix suggerirà al mio cervello che è succosa e deliziosa... Ma dopo nove anni sai che cosa ho capito? Che l'ignoranza è un bene…»

[27] Per uno sviluppo di questa prospettiva, in riferimento al *Gorgia* e alla teoria del piacere puro del *Filebo*, cfr. Cusinato, *La cura del desiderio* cit., pp. 20-26.

desiderio incapace di strutturarsi in un processo formativo. Questo toglie al desiderio la propria spinta ex-centrica, lo spegne, facendolo rapidamente regredire a bisogno insaziabile. L'equivoco è quello di pensare che fare i conti con il limite equivalga a subire un atto brutalmente repressivo a senso unico, un po' come avviene nel modello kantiano delle categorie intellettuali che organizzano e danno forma al caos informe del molteplice sensibile. Il desiderio non è un caos informe a cui va imposto dall'alto un ordine valoriale prestabilito. Ma non è neppure una novella Minerva che nasce dalla testa di Giove già adulta e armata di tutto punto: la sua intenzionalità chiede di essere formata, cioè curata, di svilupparsi e di maturare. Una singolarità prende forma solo nella misura in cui il flusso spontaneo e indistinto del proprio desiderare si struttura in un *saper cosa desiderare*, cioè in un *ordine del sentire.* Senza questa tensione anche la «macchina desiderante» di Guattari e Deleuze si atrofizzerebbe inevitabilmente nell'«io minimo» di Lasch.

Il problema è di capire in che misura questo ordine del sentire possa esprimere una qualche forma d'orientamento non autoritario. Per prima cosa si può notare che si tratta di una tensione verticale distinta dalle forme tradizionali della gerarchia. La gerarchia in sociologia rappresenta una rassicurante riduzione di complessità, che offre all'individuo una comoda risposta a ogni interrogativo. La società liquida chiama invece quello stesso individuo – a cui nel frattempo non è stato insegnato a orientarsi eticamente e tantomeno a confrontarsi con la questione al centro della missione di Socrate – a esprimersi in continuazione su tutto, con il rischio di dimenticare di rispondere proprio alle cose più importanti. Per questa «macchina desiderante», ridotta a «io minimo», la ricchezza dell'orizzontalità infinita si riduce a una complessità eccessiva, che lo rigetta nel labirinto della depressione e della sofferenza psichica, consentendo il riaffiorare di nuove forme di autoritarismo populista.

Qui ad affermarsi non è il modello anarchico a rizoma, ma una liquidità inquietante, perché apre uno spazio d'azione illimitato alle nuove tecniche dell'allevamento mediatico di massa: una liquidità che culla l'individuo nell'illusione di non essere orientato, ma che nei fatti

si comporta come una fibra ottica che cattura un raggio di luce. Del resto ciò che è liquido – proprio perché liquido – è massimamente incanalabile. Nel defluire di questa liquidità sembra così dissolversi, tragicamente, il progetto di un'orizzontalità intesa come trama senza centro e senza regole, che permetterebbe la libera circolazione creativa. Naturalmente la sfida finale si decide nel momento in cui il consenso sociale sarà determinato non dai *mass media* ma dai *social media*. Assodato che l'avvento dei *social media* trasforma radicalmente la struttura e il funzionamento delle democrazie di massa, è anche vero che il problema della democrazia non si risolve unicamente al livello di uno sviluppo tecnologico ma continua a rinviare al problema della formazione della singolarità. Il passaggio dalla ricezione passiva delle informazioni alla possibilità di creare, gestire, interagire e diffondere contenuti sulla rete (si pensi alle novità introdotte da web 2.0) non è sufficiente, di per sé, a scongiurare il riemergere di una qualche forma di autoritarismo o a garantire un salto in avanti alla democrazia. Qual è l'altra condizione necessaria per lo sviluppo della democrazia dei *social media*? L'opportunità di muoversi in tutte le direzioni o di creare attivamente contenuti rimane inutilizzabile per un individuo che non sa che cosa desiderare e che rimane invece paralizzato dalla depressione. Il problema diventa quello di come si sviluppa il processo d'individuazione nella nuova realtà dei *social media*. Pertanto il rizoma e la rete agiscono da volano della democrazia solo in presenza di una cultura che insegni a orientarsi. Orientarsi significa formarsi, e formarsi è l'unico modo per raggiungere quella complessità necessaria a fronteggiare l'ipercomplessità presente nell'infinita ricchezza dell'orizzontalità della rete.

Nel concetto di «macchina desiderante» era tuttavia già evidente il tentativo di rivalutare la sfera affettiva, e in questa direzione non sono mancati tentativi d'individuare nelle emozioni e nella corporeità forme d'orientamento alternative non solo al modello razionalistico, ma anche al relativismo assoluto. Il problema è che anche qui l'affettività continua a essere concepita come un contenitore indistinto, in cui finisce con il trionfare lo spontaneismo istintivo al posto dell'intenzionalità dei sentimenti. In tal modo non rimane traccia alcuna delle ana-

lisi sulla stratificazione della sfera affettiva sviluppate da Brentano e dalla fenomenologia tedesca. Analisi che anzi vengono esplicitamente contestate: in questa differenziazione si vede solo la riproposizione autoritaria del concetto di gerarchia, senza prendere minimamente in considerazione l'ipotesi che *distinguere* non significhi automaticamente *discriminare*. Il risultato è quello di porre, come nucleo propulsivo del modello a rizoma, un desiderio indistinto perché ancora immerso in una spontaneità primordiale, incapace di confrontarsi con l'esperienza del limite e che finisce pertanto con il dissolversi nel godimento autistico.

Esiste una qualche forma di verticalità non autoritaria, e di differenziazione non discriminante, che permetta un percorso diverso? La tesi al centro di questo contributo è che questa verticalità non autoritaria vada intesa come uno sforzo di autotrascendimento nei confronti del proprio sé e che essa finisca con il disvelare una nuova dimensione creativa della stessa orizzontalità; inoltre che tale autotrascendimento rimanga compatibile con una prospettiva immanente: non trascende la dimensione terrena e neppure la vita, ma solo l'autoreferenzialità autistica, per aprirsi a forme significative d'esemplarità altrui; infine che la *singolarità* – termine che preferisco a quello d'*identità personale* – si costituisca proprio in questo sforzo d'autotrascendimento e di partecipazione solidaristica: la singolarità infatti non è un *sistema a-centrico*, dedito all'eccesso del godimento, ma piuttosto un *sistema ex-centrico*, che si struttura assumendosi il compito di dare una forma all'eccedenza del proprio desiderio rispetto alla logica solipsistica del godimento. In tal modo il giusto diritto al godimento non porta all'annullamento del desiderio: è solo nel dare forma al desiderio ex-centrico che la singolarità riesce a percorrere liberamente gli spazi dell'orizzontalità infinita.

5) Ripensare Platone

L'autotrascendimento, inteso come esercizio di trasformazione, è proprio ciò che il pensiero nichilista ha cercato di negare nel modo più insistente. Parlare, come avrebbe fatto Socrate, di *vita buona* implica che ci sia un modo più o meno adeguato di condurre la propria esistenza,

e che siano possibili tecniche volte a migliorarla. In definitiva che per essere felici sia necessario esercitarsi nel faticoso mestiere di vivere. Tutto questo è stato negato in nome di un *laissez faire* etico nei confronti del modo di condurre la propria esistenza che solo negli ultimi anni è stato messo apertamente in discussione. Uno dei primi e più emblematici casi è quello rappresentato dall'ultimo Foucault, che, riprendendo i temi dell'aver cura riscoperti da Pierre Hadot, pone il problema di una tecnica di formazione del sé alternativa alle tecniche del potere, e quindi ripropone implicitamente il problema delle differenze che sussistono fra i vari modi di vivere. La sua proposta, non esente da contraddizioni, rappresenta forse il primo tentativo, già nel 1981, di girare lo sguardo verso la "periferia" del pensiero filosofico, e fu così radicale, rispetto al conformismo culturale allora imperante, da suscitare parecchie perplessità e incomprensioni fra gli stessi sostenitori di Foucault. Il paradosso dell'ultimo Foucault è che, a ben vedere, il suo ragionamento funziona solo nell'ottica di una critica all'alienazione: l'unico modo per contrastare le tecnologie del potere è quello di autotrascendersi, cioè di prendere criticamente le distanze da quello che si è, perfino dalla propria intimità, perché quello che si è non è altro, in gran parte, che il precipitato storico-culturale e quindi il risultato di tali tecnologie: la tecnologia del sé diventa così un metodo di decostruzione di quel conformismo della sfera intima, che era stato strutturato dalle tecnologie del potere. L'*uomo nuovo* foucaultiano fuoriesce dall'orizzonte della "menzogna romantica". Ma per quale motivo decostruisce? In nome di cosa, se non di un uomo non alienato, cioè di un ridestamento, di una seconda nascita, dell'inaugurazione di un nuovo inizio?

Storicamente il primo a teorizzare un ridestamento dell'esistenza attraverso la *epimeleia heautou* è stato Platone[28]. Sono ancora attuali le sue riflessioni? È vero, come spesso si è supposto, che in Platone il tema dell'aver cura rimane irrimediabilmente irrigidito nel dualismo fra anima e corpo e nella dottrina delle idee? Ripensare Platone oggi, ponendo al centro del suo pensiero il problema della cura, non signi-

[28] Cfr. *Alcibiade I*, 120c. Sull'aver cura in Platone, cfr. L. Napolitano Valditara, *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano-Udine 2010.

fica certo cancellare le distanze che inevitabilmente ci separano. Charles Taylor osserva che, a partire dall'«espressivismo romantico, il problema dell'orientamento è vissuto in forme radicalmente diverse da quelle sussistenti nel mondo antico» [29]: dopo l'*expressivist turn* «la vita umana, lungi dal copiare un modello esterno o dall'attuare una formulazione già determinata, rende manifesto un potenziale che la manifestazione contribuisce a plasmare»[30]. A differenza del platonismo canonico, l'orientamento verso il bene non è più inteso come il rivolgimento a un *kosmos noetos* già prestabilito:

> realizzare la mia natura significa sposare lo slancio, la voce o l'impulso interiore. Significa rendere manifesto ciò che era nascosto sia per me che per gli altri. Ma questa manifestazione contribuisce anche a definire che cosa si debba realizzare. La direzione di questo slancio non era chiara, né poteva esserlo, prima di questa manifestazione[31].

Oggettivamente un ritorno a Platone trova oggi un ostacolo significativo nella dottrina ascrittagli di un Bene in sé già concluso, perfetto e onnipotente, i cui germi sarebbero depositati *ab origine* nel fondo della nostra anima. È la prospettiva di una filosofia della prevalenza dell'*anamnesis* su cui ha insistito in particolare Plotino. Si tratta di un punto nevralgico: mi oriento al Bene come a ciò che fa germinare il seme dell'idea innata in cui è già racchiusa la mia essenza definitiva, oppure il Bene è tutto ciò che feconda verso il meglio? La mancanza di una risposta definitiva al mistero della vita e dell'universo ha un'origine epistemologica od ontologica? Deriva dai limiti impliciti nella conoscenza umana oppure dal fatto che l'universo e la vita sono, essi stessi, un grande punto interrogativo e quindi una questione ancora aperta? Nel primo caso il Bene agisce persuadendo verso la realizzazione di un

[29] L'origine della *expressivist turn* è fatta risalire da Taylor – attraverso I. Berlin – al romanticismo tedesco: cfr. C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge-Mass. 1989, tr. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993, pp. 451-479. Su queste tematiche sono in debito con P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano*, Milano 2001, pp. 70-78.

[30] Taylor, *Radici dell'io* … cit., pp. 458-459.

[31] *Ivi*, p. 458.

paradigma perfetto in sé già risolto; nel secondo caso è il *daimonion* che invita a ricercare la *eudaimonia*, pur non avendo risposte definitive da dare, e indirizzando quindi per esclusione.

Se ci si chiede però che cosa metta in moto, *concretamente*, il processo di trasformazione della singolarità, allora neppure Taylor è in grado di offrire una risposta soddisfacente. Il centro propulsivo non può di certo essere identificato nell'autointerpretazione: è esperienza comune che non sia sufficiente interpretarsi in modo diverso per diventare automaticamente diversi. Le «*strong evaluations*», da sole, non bastano a indurre una trasformazione: che cosa manca? L'esercizio di trasformazione non è un mero processo epistemologico[32]. È perfettamente vero che «la nostra identità è definita da certe valutazioni che sono inseparabili da noi stessi in quanto agenti»[33]: ma tale autointerpretazione non precede la nascita della singolarità, piuttosto la esprime e ne riflette il modo di essere. Non le dà forma, ma casomai la esplicita e la porta a compimento sul piano riflessivo e dell'autoconsapevolezza.

6) Katharsis*, esemplarità, trasformazione*

È piuttosto un gesto esemplare, una testimonianza concreta, un'opera d'arte, una presa di posizione significativa dell'alterità ad accendere *iconicamente* la sfera affettiva e ad avviare un processo di deviazione ontologica della singolarità che le permetta di emergere dallo sfondo indistinto di una uniformizzazione acritica. I tentativi, che interpretano il processo di trasformazione esistenziale nel senso di una mera attività ermeneutica del soggetto, rischiano invece di ricordare il barone di Münchhausen, quando cercava di tirarsi su per il codino. La presa di distanza critica dal proprio sé abitudinario richiede infatti un punto d'appoggio archimedeo al di fuori di sé, implica l'intervento di una forza esterna capace di rapire l'individuo e di strapparlo alla propria originaria intrascendenza.

Propongo di designare questa forza con il termine «esemplarità»:

[32] Cusinato, *La Totalità incompiuta* ... cit., pp. 304-308.

[33] Cfr. Taylor, *Human Agency and Language*, Cambrigde-Mass. 1985, tr. it. a c. di P. Costa, *Etica e umanità,* Milano 2004, p. 73.

con esemplarità intendo tutto ciò che ispira maieuticamente ad agire verso il meglio senza invidia. Ritornerò più avanti su questo punto. Per il momento mi limito a osservare che questo concetto d'esemplarità non orienta in virtù dei buoni propositi o di un'intenzione edificante che faccia appello alla legge ideale, ma solo grazie al nudo fatto di testimoniare iconicamente il proprio percorso espressivo. Essa risulta tanto più efficace, quanto meno intenzionale: proprio quando agisce a livello inconscio, ben prima del piano riflessivo, può far riferimento esclusivamente al nucleo del suo essere, rinunciando quindi a tutti quegli intenti pedagogico-moralisti che in realtà ne inibiscono gravemente l'efficacia. È chi imita l'esemplarità, senza averla, che in realtà ha bisogno di essi. Così una testimonianza di felicità è esemplare non se trasmette un contenuto o una risposta definitiva, bensì se spinge a ricercare la propria felicità. L'essenziale in questo orientamento verso il meglio non è il fine, bensì il movimento stesso: l'esemplarità orienta nel senso di *con-vertire* (*cum-vertere*) lo sguardo verso la ricerca di cosa è meglio per quella singolarità lì. Non un agente ideale, ma l'esemplarità rettifica la cura, trasformandola in *orthos epimeleisthai*.

È in questo alzare il capo, per rivolgere lo sguardo dal flusso dominante verso ciò che sta più a cuore, che la singolarità assume una forma. Reintrodurre il problema dell'orientamento etico nella società liquida significa allora riaprire lo spazio entro cui ha luogo il processo d'individuazione della singolarità. Ma questo processo d'individuazione – proprio in quanto alternativo all'allevamento mediatico di massa – nasce come atto di separazione e di deviazione: nella società liquida la conversione dello sguardo non avviene attraverso lo spontaneismo della «macchina desiderante», ma richiede uno sforzo, una presa di distanza dal proprio sé più abitudinario, una "tecnica" di purificazione dall'inquinamento noologico. Individuazione e orientamento vengono così a convergere verso l'idea di un unico processo catartico alla base del rinnovamento dell'individuo come della società.

7) Riduzione fenomenologica come katharsis *platonica*[34]

Senza dunque dimenticare la distanza che ci separa da Platone e che Taylor mette ben in evidenza, ci sono però diversi aspetti del suo pensiero, connessi al tema dell'aver cura, che rimangono centrali anche per il problema dell'orientamento e della formazione nella società liquida. Alcuni di questi erano già riemersi nella riduzione fenomenologica, almeno nella versione propostane all'inizio del Novecento da Max Scheler. Con riduzione fenomenologica Scheler intende non un metodo conoscitivo bensì un esercizio di *purificazione*, volto a mettere fra parentesi le infatuazioni dell'egocentrismo e ad inaugurare così una trasformazione del proprio modo di vivere: a questa *katharsis*, intesa come «messa fra parentesi» o «morte» dell'*ego*, corrisponde una «rinascita» della *persona*. Non si tratta di una riduzione epistemologica, ma piuttosto di un esercizio di trasformazione che presuppone una specifica *techne* di «*Umkehrung*» (conversione). Il problema è quello di capire che cosa intende Scheler utilizzando il termine greco *techne*.

L'aver cura implica il rovesciamento o la con-versione di una vita che si lascia scorrere distrattamente, senza prendere forma e in cui rischiamo «di non curarci di noi stessi, pur credendo di farlo» (*Alcibiade I*, 127e). Qual è il termine corrispondente a questa conversione nel pensiero di Platone? Secondo Foucault «nell'analisi che Platone svolge, questo tema lo si trova sotto la forma della nozione di *epistrophe*»[35]. In realtà il termine *epistrophe* in Platone compare rare volte e in un significato non rilevante per questo contesto. È piuttosto all'interno del movimento neoplatonico, e specialmente in Plotino, che esso acquista un certo risalto filosofico, proprio nel senso indicato da Foucault di un ritorno alla patria originaria. A una ricerca più attenta risulta che il termine utilizzato da Platone per descrivere la conversione non è quello di *epistrophe*, bensì quello di *periagoghe*. Ebbene, nell'illustrare il mito del-

[34] Cfr. Cusinato, *Katharsis* ...., cit. La tesi centrale di questo libro è che sia possibile interpretare l'esercizio di trasformazione, che porta al rinnovamento dell'individuo e della società, nel senso di una epoché fenomenologica intesa come *katharsis* platonica volta a separarsi non dal corpo, ma dall'egocentrismo.

[35] M. Foucault, *L'herméneutique du subjet. Cours au Collége de France 1981-1982*, Paris 2001; tr. it. *L'ermeneutica del soggetto*, Milano 2003, p. 186.

la caverna Platone parla di una *techne tes periagoghes*, cioè di una «tecnica di conversione» dello sguardo verso il bene, tecnica che permette di riposizionare il proprio modo di essere nel mondo nel senso di una vita condotta secondo *arete*. È grazie a tale conversione che si compie il passaggio dal "sopravvivere" al "vivere bene". In tal modo Socrate descrive la *paideia* come una conversione che ristruttura l'anima intera (*periagoghe holes tes psyches*). La *paideia* infatti non consiste nell'instillare la conoscenza in un'anima che non la possiede, come avverrebbe infondendo la vista in occhi ciechi, ma in un processo di rivolgimento di tutta l'anima (*Rep*., 518c-d), e questo non tanto per soggiogarla a un'idea astratta del bene, e inaugurare così la metafisica occidentale, ma piuttosto per trovare la giusta posizione per partorire. Proprio per questo, prosegue Socrate, bisogna supporre «una specifica tecnica di conversione (*techne tes periagoghes*)» che insegni in che modo l'anima possa essere più efficacemente girata, tenuto conto che l'anima possiede già la vista, ma tuttavia non riesce a volgerla spontaneamente nella giusta direzione, né a vedere quel che dovrebbe (*Repubblica*, 518d).

È questa *techne tes periagoghes* che rappresenta il nucleo della riduzione fenomenologica descritta da Scheler come *techne* di conversione (*Umkehrung*) e più in generale come esercizio di trasformazione (*Umbildung*)[36]. Affinché questa conversione abbia inizio è però necessario un atto particolare: un autotrascendimento che assuma il senso di una presa di distanza critica dal sé, cioè di un processo catartico. Il termine greco di *katharsis* compare nel testo di Scheler solo un paio di volte, ma il concetto di «purificazione» risulta decisivo, tanto da coincidere con quello di *riduzione*. Negli anni venti la riflessione sul concetto di purificazione, a partire dal fenomeno del pentimento, diventa anzi il punto di partenza per una riflessione complessiva sulla situazione politica della Repubblica di Weimar: è solo attraverso una catarsi collettiva capace di liberarsi dalle ideologie che hanno portato alla catastrofe della prima guerra mondiale, che sarà possibile una rinascita del popolo tedesco e dell'Europa, evitando nuove e più gravi sciagure. Senza catarsi

[36] Cfr. Cusinato, *Person und Selbsttranzsendenz. Ekstase und Epochè des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012, pp. 115-136.

non c'è rinascita: nella vita di un individuo come di una nazione.

Rispetto a un concetto così forte di *catarsi rigenerante,* il pensiero, più che ad Aristotele, va direttamente a Platone: è una catarsi che non rasserena gli animi, ma, al contrario, li accende fino a trasformarne l'esistenza[37]. È noto che nel *Fedone* Platone concepisce l'imparare a morire come un esercizio di purificazione volto a separare l'anima dal corpo. Ma non sarebbe corretto limitare a questa immagine dualistica il senso complessivo del problema catartico, che in Platone è innanzitutto un esercizio di svuotamento e di autotrascendimento. Decisivo a questo proposito è un passo delle *Leggi* in cui il problema non è più quello di purificare l'uomo dalle pulsioni del corpo, ma piuttosto dall'eccessivo amore per se stessi:

> La gran parte degli uomini ha nella sua anima fin dalla nascita il peggiore dei mali (*kakon*) ... E con ciò intendo riferirmi al principio – peraltro è del tutto logico che così debba essere – secondo cui ogni uomo è per natura portato ad amare se stesso (*philos hautoi*). Di fatto, però, causa di tutti i mali (*kakon*) per ognuno di noi è il più delle volte una forma eccessiva di questo amore di sé (*heautou philian*)[38].

Quello che finora le varie interpretazioni di Platone non hanno messo sufficientemente in luce è che questo passo delle *Leggi* dovrebbe indurre a ripensare il problema della *katharsis* oltre lo schema dualistico anima-corpo: se «il peggiore dei mali», anzi la «causa di tutti i mali» è l'egocentrismo, allora la *katharsis* a cui si dedica il vero filosofo non è tanto quella diretta alla separazione dal corpo, come veniva affermato nel *Fedone*, ma quella che mira a purificare dalla malattia dell'anima per eccellenza: un amore di se stessi smisurato, illimitato. Un male dunque che non è semplicemente, come nel *Filebo*, ignoranza dei propri limiti, ma che diventa *infatuazione* di questa mancanza di limiti. Non si tratta certo di condannare un "sano" egoismo, ma di verificare se un eccessivo amore di se stessi, inteso come compiacimento, non fi-

[37] Cfr. Cusinato, *La Totalità incompiuta ...* cit., pp. 32-41.

[38] *Leggi V*, 731d-e, tr. it. di r. radice (leggermente modificata), in: Platone, *Tutti gli scritti*, a c. di g. reale, Milano 1991.

nisca per agire come una *cura sui* rovesciata, che procede cioè all'indietro, atrofizzando la strutturazione della singolarità.

Sul concetto di *katharsis* il testo platonico offre ulteriori spunti, come quando traccia una distinzione fra il «non sapere» (*agnoia*) e il «non sapere che ha la pretesa di sapere» (*amathia*)[39]. Mentre l'*agnoia* si configura come un vuoto, una mancanza, che tuttavia nella presa di coscienza del «sapere di non sapere» può portare al desiderio erotico di sapere, e quindi alla ricerca e alla trasformazione, l'*amathia* è una condizione paralizzante di ignoranza paga di sé, che narcotizza l'essere umano. Secondo Socrate il «non sapere» (*agnoia*) fa parte della condizione umana, e il prendere atto del «sapere di non sapere» svolge di fatto una funzione catartica. Da condannare è piuttosto chi, pur non sapendo, ha la presunzione di sapere (*Alcibiade I*, 117e-118a)[40]. L'*amathia* infatti, precludendo il «sapere di non sapere», è all'origine dei più grandi mali, in quanto porta ad agire compulsivamente, senza consapevolezza dei propri limiti. Anch'essa è pertanto una grave malattia dell'anima, poiché falsifica «cose di grande valore» (*Protagora,* 358b), cioè le prese di posizione più rilevanti per l'esistenza umana. L'uomo malato di *amathia* è talmente saturo di se stesso che blocca la spinta alla trasformazione e alla ricerca, precipitando nella vita non vissuta; in tal modo si preclude la filosofia, cioè quella condizione eroticamente atopica che caratterizza l'umano e risulta invece assente negli dèi e negli animali[41]. Attorno alla *amathia* si diffonde così un'esistenza amorfa perché

[39] Su questa distinzione cfr. F. Fermeglia, *L'importanza dell'"aischune" nella dialogica socratica e nella dialettica platonica. Le componenti emozionali possono influire nel dialogo filosofico?*, Tesi di Dottorato 2007-2008, Università degli Studi di Trieste; Napolitano Valditara, *Il sé, l'altro, l'intero* ... cit., pp. 52-55.

[40] Si potrebbe stabilire qui un parallelo fra presunzione di sapere senza sapere (*amathia*) e peccato come presunzione di vedere senza rendersi conto di essere in realtà ciechi (*hamartia*). Nel rispondere ai farisei, Gesù nota: «Se foste ciechi non avreste peccato. Ora voi dite: "noi vediamo". Ma in questo consiste il vostro peccato (*hamartia*)» (Gv 9, 41).

[41] «Nessuno degli dèi filosofa, ossia ama la sapienza né desidera diventare sapiente, infatti lo è già, e nessuno che sia sapiente ama la sapienza. Neppure gli ignoranti (*amatheis*) filosofano, ossia amano la sapienza, né desiderano diventare sapienti, poiché proprio questo ha di grave l'ignoranza (*amathia*), che a chi non è bello, né buono, né saggio sembra invece di esserlo a sufficienza» (*Simposio* , 204a, tr. it. di m. nucci, in Platone, *Simposio*, Torino 2009).

incapace di sperimentare i propri limiti, mentre attorno al sapere di non sapere prende forma e gradualmente si struttura quella dell'uomo *philosophos,* che nella consapevolezza del proprio confine, arriva a conoscere se stesso, premessa indispensabile per incedere, purificati, sul terreno salvifico dell'oracolo.

È nel *Sofista* che traspare in che misura il percorso catartico sia già stato ripensato e rimodulato oltre quelle fobie nei confronti del corpo che emergevano ancora nel dualismo del *Fedone*. Nel *Sofista* la più grande e potente di tutte le forme di *katharsis* è identificata nell'*elenchos*, cioè in una confutazione che induce l'interlocutore a vergognarsi *pubblicamente*. Si può osservare che l'atto pubblico del vergognarsi non avviene qui nei confronti dell'opinione dominante, non è una mossa ipocrita e conformistica di carattere formale, ma comporta la reale trasformazione del proprio modo di vivere[42]. Il carattere pubblico serve solo a preparare il confronto con il proprio *daimonion* o maestro interiore (il custode di cui si parla in *Repubblica,* 590e) che vigila sui nostri tentativi di «partorire nel bello». La confutazione mediante vergogna mira dunque a risvegliare il *daimonion*: sarà poi esso a mordere la coscienza. Senza questo morso della vergogna non è possibile manifestarsi in modo puro, infatti l'anima non trae «alcun vantaggio dalle nozioni offertale, prima che qualcuno, esercitando la confutazione, porti il confutato a vergognarsi, e, espulse le opinioni che erano di ostacolo all'apprendimento, lo faccia *manifestare puro* (*katharon apophene*)»[43]. Non si tratta di un procedimento intellettuale: questa *katharsis* – che permette di manifestare e dare forma a un'esistenza pura, che cioè si cura di ciò che è maggiormente importante – non consiste nel semplice riconoscimento logico dei propri errori e delle proprie contraddizioni, ma porta, grazie alla vergogna, a purificarsi dallo stile di vita e dal modo di vi-

[42] Concordo pienamente con l'esigenza – sollevata nell'intervento di F. de Luise, *Alcibiade e il morso di Socrate: un caso di coscienza* – volta a superare la contrapposizione fra *shame culture* e *guilty culture*, per rintracciare nel *Simposio* il tentativo di una «paideia erotica» che ha il proprio motore non nel codice dell'onore e neppure nello sguardo dei propri pari, bensì nello sguardo del maestro/amante.

[43] *Sofista*, 230d, tr. it. (leggermente modificata) di c. mazzarelli, in Platone, *Tutti gli scritti*… cit..

vere ingenerato dalle false opinioni. Nel vergognarsi il confutato ripudia il proprio modo di vivere: la *katharsis* diventa pertanto un esercizio di trasformazione del proprio modo di esistere. Ma fra tutte le confutazioni la più feconda è la *katharsis* che porta a prendere le distanze da una controproducente sopravvalutazione di se stessi, letteralmente: «dalle opinioni grandiose e poco flessibili su se stessi» (*Sofista*, 230c)[44]. Si tratta di una *katharsis* che – utilizzando una terminologia fenomenologica – promuove l'*epoche* del proprio egocentrismo e il ridestamento dalla corrispondente infatuazione. La confutazione mediante vergogna assume quindi il carattere di una paideia erotica: vergognandosi dell'immagine oscena del sé si dà forma a un sé migliore. In tal modo la *katharsis* modella l'immagine del sé attraverso un processo di esclusione delle false immagini, e in questo modellare l'immagine (*Bild*) del sé diventa appunto un processo di formazione (*Bildung*) per esclusione, seguendo esattamente la stessa logica del *daimonion* che orienta in maniera non prescrittiva, ma trattenendo dal fare qualcosa[45].

L'*amathia* è qualcosa di più di un semplice non sapere: è una forma di eccessiva accondiscendenza verso se stessi che fa trattenere quella velenosa saturazione egologica da cui invece il processo catartico dovrebbe liberare. Tale eccessiva pienezza di sé è una forza distruttiva che uccide l'anima dal di dentro, rendendola una deformità che si sviluppa senza ritegno. È solo superando l'*amathia* che si può riconoscere l'oscenità della propria informità e quindi provare il morso della vergogna[46]. Ma affidare alla vergogna una funzione catartica, e quindi orientativa, significa che la confutazione attraverso il dialogo socratico non si esaurisce in una rarefatta procedura intellettuale, ma implica

[44] Questa connessione fra *katharsis* ed *epoche* dell'egocentrismo è il filo conduttore di: Cusinato, *Katharsis* ... cit.

[45] Questo a mio avviso descrive solo un aspetto del processo formativo. Relativamente a un processo di formazione in positivo (anche se non imitativo) rinvio alle analisi sul concetto di esemplarità iconica.

[46] Sulla funzione catartica della vergogna e del pudore, cfr. Cusinato, *Trascendenza dal sé ed espressività. Costituzione dell'identità personale ed esemplarità*, «Acta Philosophica», 21 (2012), pp. 269-270. A questi si potrebbe aggiungere anche il pentimento e il senso di colpa, ma precisando che essi sono successivi e non precedenti al «*con-vertere* dello sguardo».

una rettifica anche a livello emozionale.

Del resto che la catarsi in Platone non sia un procedimento epistemologico ma formativo è testimoniato anche dalle famose "crisi" atopiche di Socrate, dove il termine crisi indica una capacità positiva di rottura, di *epoche* nei confronti degli affanni quotidiani. Negli "attacchi" di atopia Socrate compie un movimento catartico di estraneazione e autotrascendimento, ma non per annullarsi, bensì per riorientarsi. In questi momenti Socrate usciva estaticamente al di fuori del percorso prestabilito e «restava immobile a cercare» (*heistekei zeton: Simposio*, 220c), come se nel ritirarsi nello spazio atopico avesse la possibilità di riposizionarsi, di rettificare il proprio rivolgimento esistenziale e sviluppare così ulteriormente la propria singolarità.

Che cosa pratica Socrate nella crisi atopica se non una *epoche* fenomenologica? L'interpretazione tradizionale è che Socrate si eserciti nell'imparare a morire, nel senso di fuggire da questo mondo per anticipare la prospettiva dell'aldilà. L'*amor mortis* è poi stato coniugato nel senso del dualismo anima-corpo: Socrate in questi momenti si purificherebbe separandosi dal corpo, carcere dell'anima. Rispetto a questo esercizio di morte come *katharsis* dal corpo, dalle sue pulsioni e, in definitiva, dalla vita e dal mondo, è difficile non dar ragione a Nietzsche.

Tuttavia Socrate non dà l'impressione di ritornare da questi attacchi atopici con una verità ultraterrena e dogmatica da travasare nelle menti dei suoi interlocutori. Quando Menone paragona la sua influenza alla scossa di una torpedine, Socrate accetta il paragone, ma apportando una precisazione significativa: non è che, non avendo dubbi, faccia dubitare anche gli altri, piuttosto essendo incerto più di chiunque altro, fa si che anche gli altri dubitino (cfr. *Menone*, 80c). Nel percorrere gli spazi atopici Socrate non conquista dunque una dottrina definitiva, ma piuttosto si dedica a un esercizio di cura, che dà forma alla propria singolarità in una ricerca continua della verità. L'esercizio atopico va inoltre integrato attraverso il dialogo e il vivere assieme agli altri:

> la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che

> si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta[47].

Se ciò è vero, gli "attacchi" atopici di Socrate non possono essere derubricati a una fuga dal mondo o a stranezze caratteriali, in quanto sono proprio ciò che serve oggi per contrastare il livellamento della società liquida. Foucault nota che l'individuo si costituisce attraverso reti di discorsi che sono già preconfezionati, tanto che l'individuo – per arrivare a dare una forma alla propria singolarità – deve necessariamente strappare alle tecnologie del potere le redini di questo orientamento. Non può cioè lasciarsi cullare dalla corrente dominante, ma deve tirarsi fuori e assentarsi, forse come faceva Socrate. In questo caso le crisi atopiche diventerebbero esecuzioni concrete della *katharsis*, intesa come riduzione fenomenologica: messi fra parentesi i presupposti dominanti, l'*epoche* permette all'individuo di alzare la testa al di sopra del flusso della consuetudine per sviluppare se stesso in una dimensione non conformistica, in uno spazio appunto atopico, per nascere una seconda volta e inaugurare così un nuovo inizio.

8) Orientamento e alfabetizzazione affettiva

L'atto dell'autotrascendimento catartico trae la propria origine mitologica dal taglio del cordone ombelicale e quindi dal superamento del rapporto simbiotico con la madre. Successivamente prende forma nell'imparare a mettere in discussione ciò che viene dato per scontato nel proprio ambiente di origine e nel prendere criticamente le distanze dal proprio sé. Non è un atto puramente repressivo: è la scoperta della non coincidenza fra la propria *Sehnsucht* (il desiderio ex-centrico) e il circuito del godimento immediato. È l'azione erotica con cui s'impara a porre un limite, posticipando nel futuro l'appagamento immediato del bisogno. È in definitiva l'atto da cui nasce il desiderio, perché è solo in questa posticipazione temporale che, come si è già visto, si supera la logica dell'istinto.

Per riuscire a percorrere la via del desiderio aperta dall'erotismo,

[47] *Settima lettera*, 341c-d, tr. it. di r. radice, in Platone, *Tutti gli scritti* ... cit.

senza ricadere nella deriva populistico-autoritaria, è tuttavia necessario che l'intenzionalità del desiderio si strutturi e indichi una direzione di trasformazione. Che la scoperta della propria insufficienza, affamata di essere, si traduca nello slancio erotico di partorire nel bello. Un orientamento di questo tipo è solo quello che parte da una sfera affettiva ben articolata e giunta a maturazione.

Sarebbe allora ingenuo pensare che la diffusa sensazione d'insensatezza e la fragilità dell'attuale società liquida siano dovute all'incapacità di sviluppare una nuova e convincente teoria sulla giustizia o sul bene: l'insensatezza deriva piuttosto da una disattivazione, a livello di massa, degli strati affettivi più profondi della singolarità, da una carenza di sapere e di esperienze circa le tecniche atte a riattivarli e portarli a maturazione[48]. Se queste premesse sono corrette, il problema dell'orientamento etico nella società liquida rinvia a una pratica di alfabetizzazione emotiva, a un sapere inteso come pratica dell'aver cura. Nonostante tutto continua a sussistere una preziosa fonte di orientamento, nascosta da qualche parte nel nostro sistema affettivo. Il problema della filosofia non è allora quello d'inventare una nuova teoria capace di dare un senso al mondo, ma quello più modesto di promuovere le tecniche più efficaci a sviluppare e far maturare gli strati affettivi: una volta risvegliati saranno essi stessi a "produrre senso".

Al posto di questo risveglio, nella società liquida si è diffuso un analfabetismo affetivo dilagante, che ha spalancato un campo d'azione praticamente illimitato a chi padroneggia i meccanismi di formazione del consenso e dell'identità a livello sociale. Le tecnologie dell'allevamento mediatico di massa hanno così rimpiazzato efficacemente il vecchio ideale ascetico con effetti altrettanto narcotizzanti. Il grande equivoco è stato quello di pensare che l'annullamento della verticalità autoritaria fosse di per sé sufficiente a liberare l'essere umano. La libera orizzontalità rizomatica, teorizzata da Guattari e Deleuze, se non è orientata da un desiderio consapevole, finisce invece con l'essere cannibalizzata dalle tecnologie del potere.

[48] Cfr. Cusinato, *La Totalità incompiuta* … cit., pp. 118-119.

A questo punto è opportuno approfondire meglio un concetto già espresso. La novità della società liquida non è rappresentata dall'assenza di autoritarismo, ma dalla mutazione del meccanismo di controllo: la società dell'iperconsumo non orienta attraverso la repressione nel senso della verticalità autoritaria, ma mira a ottenere il consenso orizzontalmente, attraverso il nuovo imperativo della disinibizione e del godimento. La funzione repressiva e ridistributiva viene svolta dal meccanismo dell'invidia e del desiderio mimetico. In tal modo, in una democrazia del risentimento fondata sull'iperconsumo, le tecniche del potere possono permettersi di rinunciare al tradizionale apparato repressivo della verticalità autoritaria e far proprio il nuovo imperativo della disinibizione e della *deregulation* etica. Anzi l'imperativo della disinibizione diventa il presupposto indispensabile all'ideologia neoliberale: la seconda modernità può essere letta infatti come un processo di secolarizzazione e di disincanto postmoderno che ha spogliato il capitalismo della prima modernità della sua ideologia originaria, l'etica ascetica analizzata da Max Weber. Il neoliberalismo si presenta oggi come un capitalismo che ha abiurato la propria ideologia ascetica per aderire all'imperativo del godimento illimitato, imperativo che condivide con la filosofia "postmoderna" [49]. L'ideale ascetico è tramontato non perché sconfitto da un'avanguardia di coraggiosi filosofi, ma in quanto a un certo punto è risultato inutilizzabile per le nuove logiche del mercato. Con l'affermarsi dell'«economia libidinale» del consumo capitalista, la morale repressiva dell'ideale ascetico diventa controproducente: se la nuova figura emergente è quella del consumatore disinibito, improvvisamente divenne funzionale al mercato proprio una certa rilettura disinibente e libertaria del messaggio di Nietzsche. Nella seconda modernità non vale più la logica dell'accumulazione e dell'ascesi, ma quella della disinibizione: nel 2008 è bastato che il ceto medio americano usasse la carta di credito in modo un po' meno compulsivo per contribuire a far entrare in crisi l'economia globale. Questo spiega anche la metamorfosi del proprio contenitore politico: il neoliberali-

[49] *Ivi*, pp. 157-158.

smo punta oggi su forme di populismo demagogico ambiguamente trasversali alle categorie tradizionali di "destra" e di "sinistra", e proprio per questo capaci di attingere con successo a entrambi i bacini elettorali. Ne deriva che, finché ci si attarderà a ricercare un'alternativa a questo sviluppo economico nell'esaltare la macchina del godimento, non si farà altro che rafforzare i nuovi capisaldi ideologici del neoliberalismo.

9) Cura e incompiutezza ontologica

È solo la cura del desiderio che permette di uscire dal circuito del godimento immediato. Con il termine «cura» di solito s'intende un atteggiamento assistenziale nei confronti di un individuo affetto da una qualche malattia o infermità. È dunque prevalsa l'accezione patologica o deficitaria, mentre è andata persa la dimensione originaria che, a partire da Platone, vedeva nella cura non tanto un atto riparativo, ma piuttosto una coltivazione paidetica[50]. A questo proposito è utile richiamare la distinzione fra i termini inglesi di *cure* e di *care*: mentre *cure* indica il sostegno riparativo dato a una persona non autosufficiente, a causa di una malattia o dell'età, la *care* è prevalentemente interessata a promuovere il processo di formazione e di fioritura di una persona[51]. È attraverso la *care* che prende forma la singolarità.

[50] In Platone la cura è *paideia*: essa consiste nel «coltivare» il maestro interiore nell'animo dell'allievo, finché questi «non abbiano sviluppato in loro un principio direttivo analogo a quello dello stato e finché, nell'intimo dei giovani, non siano state per così dire, passate le consegne di guardiano e di capo alla parte migliore che abbiamo coltivato (*therapeusantes*) mediante la parte corrispondente che si trova in noi. Solo allora li lasceremo liberi» (Platone, *Repubblica* 590e, tr. it. di r. radice ..., cit.). Non si tratta di un percorso formativo a senso unico: non avviene per un travaso di informazioni dalla testa del maestro a quella dell'allievo, ma dando forma alla sua parte migliore con la testimonianza e l'azione della parte migliore nostra. È un processo quindi senza fine, in quanto, una volta che il fanciullo avrà edificato la propria costituzione interiore, dovrà avere la *parrhesia* di testimoniare e verificare la propria esemplarità.

[51] Questa distinzione viene così esplicitata da Mortari: «La cura destinata ai malati, agli anziani non autonomi e alle persone con *handicap* temporaneo o permanente viene concettualizzata nel senso riparativo, cioè come accudimento che colma lacune. La cura che mira a promuovere il pieno fiorire dell'umano rispondendo all'anelito per la trascendenza è concettualizzata come pratica promotiva, nel senso che facilita il fiorire della vita» (L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Milano 2006, p. 46). Qui di seguito utilizzerò, dove non diversamente specificato, il temine di cura nel senso di *care*.

Una distinzione simile attraversa anche l'antropologia filosofica. Mentre per Gehlen l'essere umano è un essere biologicamente carente che, essendo privo di istinto, sopravvive solo grazie a un disciplinamento inteso come cura riparativa, Scheler ritiene che la carenza fondamentale non sia *biologica*, bensì *formativa*: l'essere umano, come singolarità, non disponendo di una forma esistenziale prestabilita – al contrario del sé, che ha un'essenza sociobiologica definita – è costretto a curarsi per dare forma alla propria ex-centricità ed esporsi così all'apertura al mondo (*Weltoffenheit*). In Scheler la tesi di una formazione (*Bildung*) volta a realizzare l'ideale classico di una natura umana predefinita viene rovesciata nell'idea di un esercizio di trasformazione (*Umbildung*) dagli esiti non garantiti. Dal punto di vista di un'antropologia della formazione, l'uomo non è da *disciplinare* in quanto animale malato, ma da *formare* in quanto essere ontologicamente incompiuto. *Formare e disciplinare sono due processi completamente distinti*. Invece le antropologie filosofiche che spiegano l'essere umano in base a una qualche carenza organica si attardano ancora nella prospettiva di una cura riparativa nel senso della *cure*.

La cura, nel senso forte di *Bildung* (processo formativo), non ha neppure l'obiettivo di ovviare a una originaria vulnerabilità ontologica dell'uomo, perché in tal modo si ricadrebbe nuovamente nella prospettiva della *cure*, cioè di un'azione riparatrice verso una mancanza patologica o una condizione deficitaria. La prospettiva va rovesciata: la vulnerabilità ontologica dell'uomo, intesa come conseguenza dell'esposizione alla *Weltoffenheit*, non è affatto la condizione originaria, ma al contrario è l'effetto della cura stessa. Non è una malattia da guarire, ma una disposizione da formare e crescere. A neutralizzare l'esposizione alla *Weltoffenheit* ci pensa piuttosto il paradigma immunitario che culla l'essere umano in una diffusa condizione d'invulnerabilità, cioè di narcosi[52]. Non è un caso allora se la riflessione sull'aver cura nasca proprio quando Socrate cerca di ridestare i suoi concittadini dal torpore derivante dall'invulnerabilità dell'*amathia*: la cura è innanzitutto

[52] Sul fondamentale concetto di paradigma immunitario, cfr. R. Esposito, *'Immunitas'. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002; Id., *'Bíos'. Biopolitica e filosofia*, Torino 2004.

un continuo e incessante sforzo volto a risvegliare l'essere umano dalle varie forme d'infatuazione.

L'antropologia della *Bildung* induce infine a porsi in una prospettiva postumana: la particolarità dell'essere umano non consiste in una caratteristica antropomorfica positiva (l'essere un mammifero eretto col pollice opponibile) o negativa (l'essere l'animale malato, caratterizzato da un ritardo biologico), ma va individuata nella cura stessa: l'essere umano è il processo stesso dell'aver cura, qualsiasi forma molecolare esso possa assumere. In altri termini nell'essere umano l'ontogenesi della singolarità non consiste nella realizzazione di un'immagine (*Bild*) preesistente, ma nel processo stesso di cura (*Bildung*). A differenza di una pianta, che si sviluppa anche se non viene coltivata, l'essere umano senza cura non cresce, non fiorisce, non si forma: ripiegherebbe su se stesso atrofizzandosi. L'essere umano è il risultato di un esercizio di trasformazione ed è libero nella misura in cui ne diventa il principale responsabile. *L'enigma umano è racchiuso pertanto nella coincidenza ontogenetica fra cura e formazione*. La cura orienta il moto con cui la saturazione egologica genera apertura sottraendosi, e in cui ogni pienezza vien meno per assecondare il movimento della libertà. In tal modo la natura umana non rinvia più a un paradigma universale ed eterno, ma diventa un *vuoto promettente*. Un vuoto che invita e provoca. La cura agisce nel vuoto promettente.

L'incompiutezza ontologica va dunque concepita come opportunità: finché la singolarità riesce a mantenersi incompiuta, mantiene innanzi a sé la possibilità di una destinazione libera e si garantisce un infinito esercizio antropologico di trasformazione. In questo senso *una singolarità è perfetta solo nella misura in cui è incompiuta*. Invece un'essenza predefinita sarebbe vissuta dalla singolarità come una gabbia[53]. Ogni tentazione a irrigidirsi nella compiutezza corrisponde a una caduta di tensione, a un moto involutivo del meccanismo immunitario.

[53] Cusinato, *La Totalità incompiuta* … cit., p. 14.

10) Ontologia della cura e autotrascendenza

Quello che finora è mancato nelle riflessioni sull'aver cura è una duplice determinazione etica: ciò a cui si dedica la cura non è il rafforzamento del sé, ma la seconda nascita della singolarità e, inoltre, ciò che rende possibile questa rinascita non è un altro qualsiasi, ma l'esemplarità. Se invece la relazione con l'altro mantiene come punto di riferimento la cura autoreferenziale del proprio sé, la direzione della cura rimane eticamente indeterminata. È quello che avviene in *Essere e tempo*, dove il problema della cura è posto in relazione all'alterità, ma senza fondare questa apertura sull'esplicito riconoscimento della vulnerabilità ontologica del *Dasein*. In tal modo rimangono assenti proprio le due determinazioni etiche appena ricordate: nella cura il *Dasein* non compie l'atto della messa fra parentesi del sé, né si pone il problema della rinascita, ma avanza e arretra sul fronte della realizzazione delle sue possibilità più proprie.

È noto che Heidegger, sulla scia del poeta latino Caio Igino, assegni alla cura un significato ontologico: essa diventa ciò che plasma e tiene in vita l'uomo finché avrà vita e respiro[54]. L'essere umano esiste pertanto solo grazie alla cura[55]. In Heidegger tuttavia la cura autentica non è pensata come un esercizio di trasformazione preceduto da un'attività catartica di svuotamento del *Dasein*: la sua è piuttosto un'opera di rafforzamento, il cui fine è infatti la «*perfectio* dell'uomo, il suo pervenire (*Werden*) a ciò che esso, nel suo esser-libero per le sue possibilità più proprie (per il progetto, *Entwurf*) può essere»[56]. Questo perché la cura non è ciò che riacciuffa il *Dasein* e lo rigetta una seconda volta nel mondo per inaugurare un nuovo inizio e farlo rinascere, ma al contrario è un tener in vita il *Dasein* e realizzare così la sua *perfectio* nei modi della prima gettatezza. In tal modo il rischio è quello di concepire la cura

[54] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, tr. it. a c. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano 1976, p. 247.

[55] A questo proposito Heidegger si riferisce a una epistola di Seneca dove si afferma che l'essere umano è l'unico essere, fra le quattro nature esistenti (albero, animale, uomo, Dio) che si realizza attraverso la cura (cfr. Heidegger, *Essere e tempo*... cit., p. 248).

[56] *Ibidem*.

come un'attività erettiva che dà forma all'esistenza del *Dasein* nel senso di rafforzarlo attraverso un'attività progettuale, e che pertanto rimane nell'orizzonte del paradigma immunitario. La cura in *Essere e tempo* non si rivolge all'inaugurazione di un nuovo *Dasein*. Nell'assolutizzazione della *prima gettatezza*, e quindi nell'assenza di un esercizio di cura come svuotamento e rinascita, rimane del tutto assente la questione di una filosofia del parto: le riflessioni sulla cura, presenti in *Essere e tempo*, pur nella loro straordinaria rilevanza, non sviluppano una filosofia come esercizio di trasformazione e di rinascita, ma si propongono di esplicitare una teoria della verità come modo di essere del *Dasein*.

Successivamente, con la teoria dell'uomo come «pastore dell'essere», la cura diventa invece un prendersi cura dello spazio aperto dalla radura (*Lichtung*) dell'essere. Ma questo, più che un esercizio di rinascita, sembra un invito alla conformazione ortopedica dell'uomo all'accadere dell'essere.

11) Modello ed esemplarità

Riconoscere la propria incompiutezza ontologica comporta l'assumersi il compito di una seconda nascita. Comporta lo scoprirsi non autosufficienti e bisognosi di un cibo speciale: questo nutrimento è costituito da quei legami affettivi che possono svilupparsi in affinità elettive. Alla base dell'aver cura non c'è quindi alcuna attitudine oblativa o sacrificale verso l'alterità: l'aver cura della nascita del nuovo sé può avvenire solo oltre l'orizzonte della propria intrascendenza, e precisamente in quegli spazi che vengono offerti dall'alterità: l'esemplarità è questa alterità. L'aver cura si definisce e trova così la propria duplice direzione etica nel dedicarsi al processo d'individuazione che inaugura una singolarità grazie all'esemplarità. In questo modo il piano dell'aver cura si sposta dall'ordine del conoscere all'ordine dell'essere: promuove un processo ontogenetico. È solo attraverso una fenomenologia dell'esemplarità che è quindi possibile fondare un'ontologia della cura.

Con esemplarità intendo una testimonianza riuscita, e spesso involontaria, di un percorso di svuotamento e trasformazione che non

esige la logica della sottomissione al modello. Esemplarità e gerarchia autoritaria vanno infatti distinte in quanto rappresentano due forme diverse di verticalità. Quello che in etica va messo in discussione non è la verticalità in sé, ma l'idea di una gerarchia sorretta da una legge ideale: la gerarchia non è la figura chiave dell'etica – che ha a che fare con il processo di formazione della singolarità – ma piuttosto della morale, riguardando il funzionamento autopoietico di una società attraverso la riproduzione del consenso.

Chiamo "esemplarità" tutto ciò che, in base alla propria testimonianza diretta, trasmette una scossa in grado di ridestare il desiderio di qualcuno, invitandolo maieuticamente a trovare il proprio percorso individuale di trasformazione. Forse il caso più emblematico di un'esemplarità è rappresentato dall'opera d'arte: questa è tale se agisce da trampolino di lancio delle nostre emozioni. In questo modo è possibile tracciare una distinzione essenziale fra modello ed esemplarità: mentre il modello uniformizza e livella, l'esemplarità distingue e singolarizza. Un modello è tanto più universale quanto più rende tutti più uguali: un'esemplarità è invece tanto più universale, quanto più rende unico chiunque contagi[57]. Si tratta di due direzioni diverse: il modello compiace e lusinga il sé per assoggettarlo e uniformarlo; al contrario l'esemplarità, come la scossa socratica, destabilizza, mette in crisi, invita a trascendere il proprio modo abitudinario di vivere. Il primo produce consenso (piano della morale), la seconda trasformazione dell'esistenza (piano dell'etica). Nel modello la relazione con l'altro rimane catturata all'interno di canali prestabiliti. Nell'esemplarità la partecipazione all'alterità s'irradia liberamente in tutte le direzioni, e quindi può tracciare un percorso singolare d'individuazione.

Tuttavia nel partecipare al percorso espressivo dell'esemplarità altrui mi farò orientare dalla costellazione valoriale tipica della mia singolarità: non rivivrò un vissuto esattamente allo stesso modo come lo vive l'altro, perché in tal caso sarei esattamente l'altro, ma lo vivrò con il mio inconfondibile timbro personale. In tal modo lo spazio che l'e-

[57] Cfr. Cusinato, *L'esemplarità aurorale*, saggio introduttivo a Scheler, *Modelli e capi*, Milano 2011, pp. 9-10.

semplarità altrui ha conquistato si offre come *grembo* per accogliere la libera formazione della mia singolarità.

12) Dall'individuale al sociale: per un nuovo concetto di verticalità e di orizzontalità

Tenendo presente la distinzione fra modello ed esemplarità è possibile andare oltre la consueta contrapposizione fra *verticalismo repressivo* e *orizzontalismo liquido*, individuando due forme di verticalismo e due forme di orizzontalità: la verticalità autoritaria (I), la verticalità che trascende la chiusura ambientale dell'egocentrismo per diventare immanente all'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) (II), l'orizzontalità liquida uniformante (III) l'orizzontalità solidaristica (IV). Questo significa che la vera alternativa all'autoritarismo verticale (I) non è la liquidità uniformante (III) ma un connubio fra autotrascendimento (II) e solidarismo (IV). L'orizzontalità indifferenziata (III) non assume infatti spontaneamente la forma di una libera orizzontalità rizomatica, ma si struttura attorno alla logica del desiderio mimetico, facendo riaffiorare al proprio interno nuove inquietanti forme di verticalità autoritaria, come quella del populismo, che permette di gestire in qualche modo la spirale dell'invidia fra eguali[58]. Invece la verticalità che si eleva al di sopra del proprio egocentrismo (II) epochizza il livellamento indotto dal desiderio mimetico ed espone la singolarità al rischio di sperimentare al proprio interno una dimensione di riuscitezza o di fallimento. Non si costituisce in riferimento al successo di un modello esterno, ma internamente: ogni singolarità, nel rapportarsi a un'esemplarità altrui, può riconoscere, in riferimento al proprio modo di vivere, quindi in se stessa, un alto e un basso, un meglio e un peggio. Non è più la verticalità di un modello altrui che giudica dall'alto, ma eventualmente siamo noi che vediamo scintillare in una esemplarità altrui una promessa di felicità o che ci sentiamo mancare la terra sotto i piedi di fronte al crollo di una persona vicina.

Il limite dell'etica materiale dei valori di Max Scheler consiste pro-

[58] Sul rapporto fra invidia (intesa come passione dell'uguaglianza) e populismo autoritario cfr. E. Pulcini, *Invidia. La passione triste*, Milano 2011, ma cfr. anche Id., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino 2009.

prio nell'aver eccessivamente focalizzato la propria attenzione sul problema della verticalità gerarchica. Prova ne sia il fatto che, dopo aver sviluppato una teoria dell'esemplarità (*Vorbild*), egli ne veicola l'effetto solo in senso verticale, attraverso un'anacronistica teoria delle *élites*, senza rendersi conto che l'esemplarità agisce invece prevalentemente in senso *orizzontale*[59]. L'esemplarità deriva la propria forza dal testimoniare direttamente la riuscitezza di un percorso espressivo di formazione. Ma *il processo di formazione della singolarità è intrinsecamente solidaristico in senso orizzontale*: già l'atto di autotrascendimento è possibile solo grazie all'aiuto di un'alterità. Il percorso d'individuazione di una singolarità si sviluppa attraverso la metabolizzazione di beni condivisibili (l'esperienza che provoca, ad es., l'impatto di un'opera d'arte) e l'esportazione della logica solidaristica ai beni divisibili (ad es. l'atto dello spezzare e condividere il pane, piuttosto che gettarsi ciecamente sul cibo). La particolarità del percorso di formazione della singolarità è quella di trascendere la logica del desiderio mimetico e di porsi in un'ottica solidaristica priva d'invidia: una singolarità che si spinga più innanzi in una certa esperienza artistica, etica o culturale, non porta via qualcosa all'altro, ma amplia automaticamente l'orizzonte dell'umanità.

Il solidarismo dell'esemplarità non significa affatto quietismo, pacificazione, omologazione, scomparsa del negativo e del conflitto. E questo perché non implica alcuna *Aufhebung* dell'individuo: la singolarità permane, e anzi ne esce rafforzata. E con essa la tensione e le differenze dei punti di vista. Tuttavia un eccessivo disincanto e scetticismo ha portato spesso a credere che tutto nella vicenda umana proceda secondo la logica oppositivo-militare implicita nella spartizione dei beni divisibili, come avviene ad es. per le materie prime. È chiaro che è utopistica la scomparsa del conflitto oppositivo-militare. Non tuttavia

[59] Su questo aspetto cfr. Cusinato, *Rettificazione e 'Bildung'*, saggio introduttivo a Scheler, *Formare l'uomo*, a c. di G. Mancuso, Milano 2009, p. 17. Quando proposi a Giuliana Mancuso la traduzione di questi testi di Scheler avevo in mente la questione che Antonio Gramsci pone al centro della filosofia: «Se ci pensiamo, vediamo che, ponendoci la domanda che cosa è l'uomo, vogliamo dire: che cosa l'uomo può diventare, se cioè l'uomo può dominare il proprio destino, può "farsi", può crearsi una vita. Diciamo dunque che l'uomo è un processo e precisamente è il processo dei suoi atti» (A. Gramsci, *La formazione dell'uomo*, Roma 1974, p. 175).

lo spostamento dell'obiettivo dalla distruzione o contenimento dell'altro a un reciproco riequilibro e arricchimento maieutico. Lo *spirituale* è presente ogni qual volta nel conflitto avviene questo spostamento verso la *fraternità*[60].

Se vado a una mostra di Paul Cézanne con un amico e questo, nel vedere una raffigurazione del monte di Sainte-Victoire, prova qualcosa di particolare e me ne parla, non mi porterà via qualcosa, ma mi arricchirà. Vi è qui un movimento solidaristico, tipico dell'esemplarità, che si muove in una dimensione orizzontale. Una volta preso atto che ogni singolarità rappresenta un punto di vista unico e insostituibile, ma rimane ontologicamente incompiuta, ne deriva che ogni significativo passo in avanti, nel processo d'individuazione di una singolarità, rappresenterà, per quanto piccolo possa essere, un passo in avanti nel processo di rinnovamento della comunità di cui quella singolarità fa parte. Ogni esemplarità agisce creativamente invitando a conformarsi all'appello della propria vocazione individuale. E ogni trasformazione che ne deriva si diffonderà a sua volta a raggiera, *orizzontalmente*, contribuendo a risvegliare altri atti esemplari in ulteriori singolarità, in un processo infinito dagli esiti imprevedibili. Lo sviluppo del proprio percorso d'individuazione si realizza infatti di pari passo alla compartecipazione al nucleo d'esemplarità presente nell'altro. E questa è anche la questione al centro dell'ontologia della cura: l'aver cura che dà forma alla mia singolarità è il prendersi cura dell'alterità che mi offre uno spazio di crescita oltre la mia intrascendenza.

13) La comunità illimitata delle singolarità

L'etica presuppone pertanto non solo una *verticalità* non autoritaria, ma anche una *orizzontalità* non livellante: il problema dell'orientamento e dell'aver cura riguarda non solo un innalzarsi o inabissarsi dentro se stessi (nel modo di condurre la propria esistenza), ma anche un espandersi o ritirarsi solidaristicamente nella compartecipazione orizzontale verso l'alterità.

È questa espansione nell'orizzontalità solidale che consente all'etica della cura di distinguersi nettamente da quell'individualismo che se-

[60] Cfr. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, ..., cit., p. 229.

para il rinnovamento dell'individuo da quello della società. Una volta verificato che la singolarità si costituisce solo nell'atto dell'autotrascendimento, cioè nell'apertura all'alterità, ne deriva che non esiste un'etica della singolarità intimistica, ma solo un'etica delle singolarità che nel loro vivere insieme, nel posizionarsi solidaristicamente nel mondo, aprono a una nuova dimensione dell'ontologia sociale. Gli incontri delle singolarità non sono riconducibili a una somma di individui: rispetto al "noi" rappresentano una novità ontologica così come la singolarità rispetto al sé. Questi nuclei ontologici di singolarità esercitano una dinamica anche a livello sociale, esprimono turbolenze e orientano la sfera intima e affettiva in modo autonomo rispetto all'allevamento mediatico di massa. Dal momento che senza autotrascendimento non è possibile alcun rinnovamento, essi dimostrano di essere i veri nuclei propulsori di ogni rinnovamento culturale, sociale e politico, e costituiscono pertanto un momento essenziale per il funzionamento della società democratica nell'epoca della liquidità.

A loro volta questi incontri delle singolarità confluiscono solidaristicamente in una comunità illimitata non immunitaria. È in relazione a questa comunità illimitata delle singolarità che nasce il problema etico. I valori etici costituiscono un contesto valoriale a priori e una costellazione oggettiva e immodificabile *solo* nei confronti della volontà dell'individuo e delle consuetudini della società, *non* nei confronti della dimensione solidaristica che si costituisce fra più singolarità. Ciò che dal punto di vista della volontà e delle consuetudini appare dunque come una sfera di stelle fisse, in realtà è un universo in piena espansione. I valori non sono convenzioni che possano essere modificati dalla volontà o dalla ragione. È piuttosto la comunità illimitata delle singolarità che con la propria testimonianza pone e crea i valori etici: la costellazione valoriale cresce e si evolve assieme al moto solidaristico agapico[61]. È solo passando attraverso la dimensione solidaristica delle

[61] È il problema dello statuto della gerarchia dei valori in Scheler. Tale gerarchia a mio avviso va interpretata attraverso il concetto di apertura al mondo (*Weltoffenheit*): l'altezza di una classe di valori è determinata dalla capacità *massima* di apertura al mondo che essa consente. Per esemplificare questo concetto si possono paragonare i valori all'apertura del "*diaframma*" di una macchina fotografica. Questo tuttavia non va inteso in senso statico: ogni singolarità otterrà un risultato diverso con lo stesso "valore-diaframma". Stabilire pertanto una rigida gerarchia fra le diverse classi di valori, come fa Scheler, è problematico: ad es. al fine del raggiungimento della eudaimonia,

singolarità che infatti i valori etici s'incarnano in un'articolazione riconoscibile dalla sfera affettiva. Articolazione tanto più dinamica e aperta quanto più partecipata, tanto più statica e impenetrabile quanto più oggettivata dalla volontà e dall'intelletto.

14) Due modelli alternativi: la scala di Climaco e l'onda di Hokusai

Miniatura della scala del paradiso di San Giovanni Climaco, risalente a un manoscritto del XII secolo conservato presso il monastero di Santa Caterina del Sinai.

per non pochi individui i valori della buona cucina possono ottenere risultati migliori dei valori della conoscenza intellettuale. Oppure è chiaro che un genio dell'edonismo è da preferire a un intellettuale mediocre. A mio avviso quello che va salvato del concetto della gerarchia è il problema del rispetto della vita. Ma anche qui sorgono notevoli aporie. Al giorno d'oggi si può osservare che c'è un consenso molto ampio sul fatto che la vita della persona abbia un valore assoluto, che va rispettato sempre e in ogni caso. Il problema è quando questo viene inteso in senso *limitativo* (variando a proprio piacimento la definizione di persona) o *discriminativo* (utilizzandolo come un diritto di vita o di morte su ciò che è definito di volta in volta come non-persona). A mio avviso l'assolutezza del valore della persona va invece verificato proprio relativamente ai suoi effetti limitativi e discriminativi: è giustificato nella misura in cui promuove un atteggiamento di riverenza nei confronti di tutte le forme viventi e di profondo verso tutta la natura. Proprio questa instabilità "storica" conferma che non ci troviamo di fronte a principi astratti o a gerarchie assolute fluttuanti al di sopra del mondo reale. Tale instabilità deriva dalla tensione solidaristica del moto agapico che funzionalizza i valori etici: i valori etici esistono e prendono forma solo passando attraverso la dimensione solidaristica della comunità illimitata delle singolarità.

L'immagine classica della verticalità può essere rappresentata metaforicamente dalla scala del paradiso di Giovanni Climaco. Secondo l'idea veicolata da quest'immagine, l'orientamento e l'autorità si "appoggiano" sull'idea di un Bene assoluto, di un Dio inteso come *nous poietikos*, di una gerarchia di valori assoluti, di una ragione universale: questo è il modello che ha conferito per lungo tempo autorità allo stato, al *pater familias*, alla morale, alla legge, alla teologia e alla metafisica. L'annuncio novecentesco della morte di Dio ha tolto l'appoggio al vertice della scala del paradiso, facendo crollare l'idea stessa di verticalità: dopo l'annuncio di Nietzsche il relativismo nichilista ha sostituito all'immagine della scala quella di un flusso orizzontale di liquami.

Rifiutare però qualsiasi distinzione etica fra alto e basso, fra uno stile di vita migliore o peggiore, e anzi vedere in questi tentativi solo il segno di un "imperialismo filosofico" significa nei fatti teorizzare l'impossibilità di deviare dal flusso della liquidità; significa negare la possibilità di trasformare la propria esistenza e quindi, a ben vedere, che abbia un senso prendersi cura di essa; significa escludere una filosofia come esercizio di trasformazione. La sfida è quella di recuperare una nuova dimensione di verticalità non autoritaria e di orizzontalità non livellante. Ma come rappresentare iconicamente questo nuovo modello?

La famosa onda di Hokusai fa parte di una serie di 36 prospettive del monte Fuji, realizzate dall'artista Katsushika Hokusai fra il 1831 e il 1833 attraverso il genere di stampa artistica giapponese dello *Ukiyo-e*, genere fiorito in Giappone nel periodo Edo fra il XVII e il XIX secolo. *Uki-yo-e* significa «immagini del mondo fluttuante», da *uki* (fluttuante), *yo* (mondo) *e* (immagine), ed esprime una esortazione edonista a immergersi nel movimento vitale accettandone la turbinosa instabilità.

L'immagine dell'onda cambia radicalmente la prospettiva piattamente orizzontale: il moto *fluttuante* introduce infatti una dimensione di verticalità. Dimensione assente nel *defluire*, ma distinta da quella della gerarchia. La differenza principale fra la scala del paradiso di Climaco e l'onda di Hokusai riguarda infatti il secondo punto di appoggio: il vertice della scala poggia saldamente su di un piano ultraterreno, laddove il vertice dell'onda, non trovando sostegno, precipita spumeggiante in forma di *frangente*. Il frangente è privo di appoggio. Eppure è proprio in questo precipitare verso il basso che prende forma la singolarità dell'onda: la singolarità è il frangente stesso. La singolarità inizia a prendere forma nell'abbassarsi dell'umiltà, inteso come svuotamento, così come il sé nell'erezione dell'orgoglio.

Questa immagine rappresenta un'alternativa sostanziale non solo al modello della scala del paradiso, ma anche a quello del soggetto erettivo. È un'immagine che esprime bene il processo di formazione della singolarità: questa non prende forma nell'appoggiarsi a un'autorità ideale, e neppure nell'erigersi autoreferenzialmente su se stessa, ma piuttosto nel compiere l'esperienza della caduta e del fallimento. Questa caduta rappresenta metaforicamente un autotrascendimento catartico che costringe la singolarità a una deviazione ontogenetica imprevedibile. Anche nella scala di Climaco è tematizzato il tema della caduta, ma nei termini di un fallimento senza ritorno, in cui gli uomini rimangono catturati dai demoni e appesi a penzoloni alla scala.

15) Distacco dal sé e inaugurazione della singolarità

Guardando l'onda di Hokusai non ci si può sottrarre all'impressione di una minaccia incombente. A ben guardare ciò che sgomenta è la

sua cresta. Qui il frangente spumeggiante dell'onda assume la forma degli artigli di una mano capaci di portare via tutto e dinnanzi a cui l'essere umano si trova completamente indifeso. Il frangente non solo è la rappresentazione grafica della rottura dell'equilibrio dell'onda: è l'emblema stesso di una forza dirompente e incontrollata. Al contrario di un'onda normale, che alza e poi abbassa la zattera dell'esistenza umana, l'onda frangente, se abbastanza grande, è in grado di travolgere irreversibilmente ogni esistenza che incontra. Ha una funzione catartica: è una trasformazione che non si compie nel senso di una progettualità diretta dalla volontà del soggetto erettivo, ma che viene sperimentata nel senso di un essere travolti. La singolarità prende forma non nell'innalzamento dell'onda, che rimane piuttosto uniforme, ma nel movimento in cui l'onda, cadendo, si spezza nel frangente, in una definitiva *epoche* della soggettività erettiva. L'avanzamento etico è possibile, ma solo partendo dall'esperienza del fallimento. L'innalzamento non è ascensione lineare, ma il rialzarsi dalla caduta.

Tuttavia l'aspetto centrale è che l'artiglio dell'onda, proprio nel momento in cui toglie tutto, ha l'effetto catartico di aprire a una dimensione atopica: non provoca una semplice caduta a piombo, perché in questo precipitare si verifica contestualmente una deviazione in senso orizzontale, un movimento verso la seconda nascita, reso possibile dalla forza dell'esemplarità. Chi non coglie questa possibilità di deviazione collaterale si annulla in una caduta infinita. Ma chi lo attraversa nel senso di una crisi atopica scopre di non potersi arrampicare su di esso come ai pioli di una legge ideale, ma anzi di doversi liberare anche dall'unica cosa a cui, in questa caduta, era fino a quel momento rimasto aggrappato: se stesso. La caduta assume così il senso di un salto mortale nel vuoto, in cui si rinuncia a tutto per guadagnare tutto. Una volta travolti dal frangente il compito diventa quello di separarsi dal vecchio sé, e autotrascendersi catarticamente per inaugurare un nuovo inizio.

Più che un rimbalzo, che suggerisce ancora l'idea erettiva di un sostegno, la deviazione *teleocline*, che traccia l'originazione della singolarità, è quella dell'irrompere della novità nell'attimo creativo: il punto

di passaggio, lo squarcio, è appunto l'attimo (*exaiphnes*) in cui avviene la presa di distanza dal soggetto autoreferenziale e la contemporanea inaugurazione di un nuovo inizio[62].

Nel precipitare, la singolarità si guarderà attorno attonita e angosciata. Ma, dopo Dostoevskij e Nietzsche, non potrà più aggrapparsi al Dio che serve da punto d'appoggio al vertice della scala del paradiso. L'annuncio della morte di Dio assume infatti oggi sempre più il senso d'una catarsi del divino stesso. Catarsi che permette al divino di liberarsi dalle false immagini della psicologia umana e di rinascere empiricamente in tutto ciò che promuove la seconda nascita.

Ciò di cui ha bisogno un'esistenza che precipita nel vuoto è il vedere una singolarità che, nel precipitare, rinuncia a rimanere aggrappata a se stessa e che, in questo atto catartico della rinuncia estrema, guadagna tutto. Ha bisogno del gesto esemplare di un'altra singolarità. A esso guarderà non con invidia, ma, al contrario con immensa gratitudine. E sarà proprio questa assenza di «gelosa invidia» a dargli piena conferma della possibilità di un nuovo orientamento solidaristico che sgorga dalla sfera affettiva[63].

Abstract: *The problem of the orientation in the liquid society. Self-transcending and having care as exercise of transformation*

Lyotard's thesis of «économie libidinale» proposes to resolve the problem of the orientation through an unlimited extension of the pleasure. Whatever limits the pleasure would be only a moralistic fabulation. This model does contrast with the ascetic capitalism of the first modernity, but not with the capitalism of the second modernity represented by the broker Gordon Gekko in the 1987 film *Wall Street*. This paper tries to show that the sentiment and the pleasure aren't a negativity to repress but are a positivity to be taken care and

[62] Cfr. Cusinato, *Trascendenza dal sé ed espressività* ... cit., pp. 263-265. Sul concetto di *exaiphnes* cfr. S. Lavecchia (a c. di), *Istante, L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Milano-Udine 2012; D. Barbarić, *Anblick, Augenblick, Blitz. Ein philosophischer Entwurf zum Seinsursprung*, Tübingen 1999.

[63] Sul concetto di *aphthonos*, ossia privo di «gelosa invidia», rinvio al contributo di Lavecchia, *La cura di sé come 'agatofania'. Esperienza del Bene e autotrascendimento nella filosofia di Platone.*

to be formed. The pleasure, which is positive in itself, degenerates in negativity and in depression if there is no care – care in the sense proposed by Pierre Hadot. One type of limitation of the pleasure which doesn't follow the logic of repression is present in the erotic phenomenon. The eroticism is based on the momentary postponement of the pleasure. In not satisfying automatically the need with the first available form of pleasure a man has the possibility to choose what is more important for him and in this way to experience his own desire and to become conscious of himself. To exercise the function of preferring means for an individual not to suffer blindly the logic of the need, but to humanize and to singularize the pleasure, i.e. to form his own desire. By forming his own desire the individual forms himself. The theme dealt with in the ancient philosophy, under the concept of *epimeleia heautou* can be interpreted in this perspective as the care of the desire, which is directed toward a transformation of the individual, toward a second birth. This care requests an act of self-transcending, distancing critically oneself from the own self, a push given by the otherness. I propose to call an otherness of this kind with the name of «exemplarity». The exemplarity doesn't refer to a form of authoritarian verticality – as the models of social success do – but implies a form of horizontality that expresses solidarity. The representation of this form of orientation isn't the ladder to the paradise of Climachus, but, if anything, the breaking wave of Hokusai.

Elena Pulcini

CURA DI SÉ, CURA DELL'ALTRO[1]

1. *Riabilitare la cura*

L'identificazione tra la cura e le donne è così profondamente radicata nel nostro immaginario da affiorare inintenzionalmente alla coscienza, malgrado le radicali trasformazioni che hanno investito il soggetto femminile negli ultimi decenni.

Ora, il problema consiste nel fatto che questa identificazione produce un effetto *ambivalente*. Da un lato, evoca quell'immagine tradizionale, tutta materna e oblativa delle donne, che le ha confinate alla funzione sussidiaria di sollecite custodi dei bisogni e delle aspettative dell'altro, relegate nella sfera privata ed escluse dalla sfera pubblica. Dall'altro, essa viene assunta come una preziosa eredità che bisogna valorizzare per recuperare aspetti rimossi dal pensiero occidentale, restituire dignità alla "differenza" delle donne, pensare una diversa forma di soggettività. È questo, come ora vedremo, il caso della riflessione femminista contemporanea.

Questa ambivalenza ci impone di interrogarci più a fondo sulla nozione stessa di cura. In altri termini: di cosa parliamo quando parliamo di cura?

Il tema in verità è presente in diversi momenti del pensiero antico e moderno: dalle riflessioni di Virgilio e Seneca, nelle quali già emerge il doppio volto della cura come condizione onerosa ed ansiogena e come sollecita attenzione, alla tradizione della cura delle anime di socratica origine; da Kierkegaard, che vi vede ciò che si può opporre all'eccessiva astrattezza della filosofia, ad Heidegger, il quale ne fa la struttura fondamentale del *Dasein* e propone un'ontologia della cura come

[1] La versione francese di questo saggio, con alcune leggere variazioni, è stata pubblicata col titolo *Donner le care*, «Revue du MAUSS», 39 (2012), pp. 49-66. Per una trattazione più ampia di alcuni dei temi trattati in questo saggio, rinvio al mio *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino 2009.

ciò rende conto dell'unità e dell'autenticità del Sé, sottolineandone allo stesso tempo il duplice versante di *preoccupazione* e *sollecitudine*; fino ad Hans Jonas, il quale individua nella cura il fondamento di un'etica della responsabilità che sia all'altezza delle trasformazioni prodotte dalla civiltà della tecnica. C'è persino un mito originario della cura, poco noto in effetti, in cui essa appare come ciò che conserva e tiene insieme l'umano[2].

È vero però che nella nostra tradizione disponiamo solo di momenti isolati di attenzione alla cura che non hanno prodotto significativi sviluppi. E soprattutto è innegabile che, dal momento in cui la cura viene riconosciuta come una qualità eminentemente femminile - nell'accezione che viene oggi ben sintetizzata dal termine inglese "care"- , essa subisce un processo di svalutazione e di marginalizzazione che accomuna il suo destino con quello delle donne.

La riflessione femminista contemporanea ha ben mostrato, a partire dal testo fondativo di Carol Gilligan *In a different voice*[3], come si tratti di una dimensione svalutata dal pensiero occidentale e moderno, decisamente più attento, nella sua parabola *mainstream*, ad altre tematiche, come la libertà e i diritti, l'uguaglianza e la giustizia.

Il caso più interessante è a mio avviso, nella modernità, quello di Rousseau, in quanto egli propone una inedita visione di valorizzazione della cura, ma allo stesso tempo ne sancisce una funzione riduttiva, confinata, appunto al privato e alle donne. Rousseau fonda sulla differenza dei sessi l'opposizione tra una sfera pubblica di competenza del maschile e una sfera privata governata dal femminile, e conferisce alla donna uno statuto di soggetto che fino ad allora le era di fatto precluso. Ma lo fa sancendo la sua esclusione dalle vicende del mondo e dall'agire razionale, e la sua identificazione con quell'immagine materna, tutta dedita alla sfera intima e alle relazioni familiari, che sarà destinata a diventare un vero e proprio pilastro della modernità. Il privato as-

[2] Cfr. p. fabbri, *Abbozzi per una finzione della cura*, in l. preta, p. donghi (a c. di), *In principio era la cura*, Roma-Bari 1995.

[3] c. gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge Mass-London 1982, tr. it. *Con voce di donna*, Milano 1987.

sume indubbiamente una nuova legittimità, come ha ben sottolineato Hannah Arendt[4], ma al prezzo di una netta separazione e gerarchia tra le due sfere dell'agire. E la donna diventa, realizzando la propria, presunta vocazione naturale, il soggetto di cura *per eccellenza*, che agisce nella sfera intima attraverso un sapiente e materno governo dei sentimenti e la dedizione all'altro, chiamata a riprodurne le energie fisiche e psichiche affinché questi possa agire al meglio nella sua funzione pubblica di *citoyen*.

Rousseau teorizza dunque di fatto un'opposizione che costella l'intero percorso della modernità. C'è da un lato, il soggetto autonomo e razionale (maschile) che agisce nella società e nel mondo, dall'altro un soggetto dipendente (femminile) che è confinato al privato e si definisce essenzialmente attraverso la relazione con l'altro: legati tra loro da una presunta complementarità che tuttavia assegna al secondo solo una funzione riproduttiva e sussidiaria. La cura, intesa come sintesi di altruismo, dipendenza, affettività, diventa il risvolto umbratile, e purtuttavia necessario ai fini del benessere e del *bonheur*, di un soggetto egemone e sovrano che si costruisce attraverso il mito dell'autosufficienza e della libertà da ogni forma di dipendenza; o meglio che *ha la chance* di costruirsi sul mito dell'autosufficienza proprio in quanto può contare su una zona accogliente e ospitale nella quale soddisfare il proprio bisogno di affettività e di felicità.

Bisogna allora riabilitare la cura. E questo richiede in primo luogo una duplice operazione critico-decostruttiva: vuol dire da un lato sottoporre a critica la figura del soggetto sovrano (dal soggetto cartesiano all'*homo oeconomicus* della tradizione liberale), svelare l'unilateralità di quello che è stato efficacemente definito un "disengaged self"[5], un Sé svincolato appunto da relazioni e contesti, come è quello maschile-patriarcale; dall'altro, restituire dignità alle nozioni di dipendenza e di relazione liberandole dagli aspetti oblativi e sacrificali, da sempre associati al femminile. Riabilitare la cura vuol dire in altri termini pen-

[4] H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa*, Milano 1989.

[5] Cfr. la riflessione dei *communitarians* tra cui Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge Mass. 1989, tr. it. *Radici dell'Io*, Milano 1993.

sare un soggetto che consenta di superare la visione dicotomica tra la *priorità dell'Io* e la *priorità dell'altro* in quanto coniuga in sé autonomia e dipendenza, libertà e relazionalità.

Mi pare che, malgrado qualche ambiguità e qualche aspetto discutibile su cui tornerò fra breve, sia questo il presupposto della riflessione seminale di Gilligan e della sua proposta di un'etica della cura. Ella si vale di una serie di indagini empiriche condotte su campioni rappresentativi dei due sessi, cui vengono poste domande relative a determinati dilemmi morali[6]: Gilligan osserva che la risposta dei soggetti maschili è dettata da criteri di autonomia, di rispetto e di equità, mentre quella dei soggetti femminili rivela preoccupazioni relative ai rapporti e agli «attaccamenti» tra le persone. Quello che, però, per la psicologia dello sviluppo (Kohlberg) testimonierebbe di un *deficit* morale delle donne, incapaci di raggiungere lo stadio superiore di una morale universale postconvenzionale, diventa la conferma di una voce morale differente, appunto, ma a sua volta fortemente significativa, che conferisce priorità alla tutela delle relazioni e degli affetti. Si tratta dunque non di una mancanza, ma di una risorsa, che ha fin qui subito un processo di svalutazione, parallelo al processo di svalutazione e di marginalizzazione delle donne. L'obiettivo dell'autrice è, in sintesi, quello di porre l'accento su un orientamento morale «differente» da quello che viene assunto a modello dalle teorie *mainstream* della psicologia dello sviluppo (Piaget, Kohlberg), per sottrarlo al processo di svalutazione di cui è stato finora fatto oggetto e per mostrarne l'intrinseca e autonoma dignità. A partire da queste premesse, Gilligan elabora, come ben sappiamo, uno schema binario dell'orientamento morale attribuendo

[6] Gilligan sottolinea la differenza dell'orientamento morale dei due sessi analizzando le risposte date da due bambini (Amy e Jake) di fronte al "dilemma di Heinz" (che deve decidere, di fronte alla grave malattia della moglie, se deve o no rubare il farmaco che non è in grado di comperare). Dal confronto tra le due risposte (Jake: Heinz deve rubare la medicina; Amy: Heinz fare il possibile per salvare la moglie ma senza rubare) emerge come il primo tenda a risolvere il conflitto morale secondo i criteri propri di un'etica dei diritti e della giustizia basata su principi universali, mentre la seconda, preoccupata soprattutto di preservare la rete di rapporti e legami tra le persone coinvolte, lo risolve secondo i criteri propri di un'etica della responsabilità e della cura (*Con voce di donna* cit., pp. 33 ss.).

agli uomini una *morale dei diritti e della giustizia*, fondata su principi astratti e formali di equità, e alle donne *un'etica della cura e della responsabilità*, fondata su criteri concreti e contestuali di interdipendenza e di relazionalità.

È bene precisare subito che, malgrado alcuni fraintendimenti, non si tratta di uno schema dicotomico. Gilligan auspica infatti la complementarità tra due prospettive morali che rispondono a due visioni del Sé diverse, ma parimenti legittime e necessarie: l'una in quanto pone l'accento sulla separazione e sull'autonomia, l'altra in quanto valorizza l'attaccamento e la connessione. Ella evoca rispettivamente le immagini metaforiche della «gerarchia» e della «rete»[7]: e ribadisce più volte non solo la legittimità di entrambe, ma la necessità, innanzitutto sul piano psicologico, di una reciproca integrazione da parte dei due sessi, denunciando le carenze intrinseche ad ogni visione unilaterale dello sviluppo morale[8].

Più problematica, nella riflessione di Gilligan, potrebbe invece apparire la riproposizione del nesso immediato tra la cura e le donne, in quanto contiene il rischio di essenzialismo; il pericolo, cioè, di ricadere in una sorta di naturalismo "rousseauiano" che tornerebbe di fatto, malgrado le diverse intenzioni, a legittimare quell'immagine tradizionale delle donne che le ha a lungo confinate ad un ruolo subalterno. Non si può negare che questa obiezione sia da prendersi sul serio in quanto segnala una sfida, interna all'etica della cura, che è quella di una assolutizzazione della differenza femminile e soprattutto, come avviene nel *mathernal thinking* che a Gilligan si ispira, di una sua esclu-

[7] «Le immagini della gerarchia e della rete informano dunque due diverse modalità di autoaffermazione e di risposta: il desiderio di essere solo al vertice della scala e la conseguente paura che gli altri si facciano troppo appresso; e il desiderio di trovarsi al centro della rete e la conseguente paura di esssere respinte troppo ai margini. Queste opposte paure, di smarrirsi e di essere raggiunti, producono due diverse rappresentazioni del successo e dell'affiliazione, che portano a due diverse modalità di azione e a due diversi modi di valutare le conseguenze» (*ivi*, p. 69).

[8] «[…] lo sviluppo dovrebbe, per entrambi i sessi, comportare l'integrazione tra diritti e responsabilità, attuata attraverso il riconoscimento della complementarità di queste due visioni morali così divergenti» (*ivi*, p. 104).

siva declinazione nei termini del materno[9]; la quale rischierebbe di riconsegnare le donne a quella presunta vocazione all'altruismo e alla dedizione che è sempre stata loro attribuita in virtù appunto dall'essere madri.

Ma questo rischio mi pare scongiurato, almeno nel testo della nostra autrice, dalla sua preoccupazione di liberare il concetto di cura da ogni dimensione sacrificale e oblativa, introducendo, appunto, il momento della scelta autonoma e consapevole. L'orientamento morale delle donne, in altri termini, sembra scaturire da un percorso evolutivo attraverso il quale l'idea di cura, in una prima fase tutta interna all'idea convenzionale di accudimento e di altruistica dedizione, viene integrata dalla consapevolezza «egoistica» della responsabilità verso se stesse, dalla necessità dell'obbligo morale anche verso se stesse[10]; cosicché «la cura responsabile diventa il principio autonomamente scelto su cui basare il giudizio […]»[11]: Insomma, la *cura dell'altro* è, per così dire, indissociabile dalla *cura di sé*.

Il limite di Gilligan è piuttosto, a mio avviso, quello di proporre la cura come fondamento di un'attitudine e di un'etica *esclusivamente* femminile, partendo dal dato di fatto delle motivazioni delle donne alla relazione, alla connessione, agli affetti. Questo potrebbe infatti precludere o ostacolare la possibilità di universalizzare la cura, di estenderla anche all'altro sesso, di farne una prospettiva capace di uscire dal privato. In questo senso, bisogna allora interrogarsi più a fondo sulle *motivazioni* alla cura, che non possono essere limitate alla tendenza psicologica delle donne alla relazione.

Quali sono, allora, le motivazioni che possiamo riconoscere alla base del bisogno di cura e che possiamo considerare universalizzabili, cioè tali da costituire il fondamento di un nuovo paradigma di soggetto? Se la cura indica e rivela una tendenza alla connessione e alla rela-

[9] Cfr. n. noddings, *Caring: A feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley 1984; s. ruddick, *Mathernal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston 1989.

[10] gilligan, *Con voce di donna* cit., mostra questo esito sia nell'indagine relativa al "dilemma di Heinz", pp. 59 ss., sia nelle interviste relative al dilemma dell'aborto, cfr. in particolare pp. 80-81.

[11] *Ivi*, p. 80; cfr. anche pp. 136 ss.

zione, in che cosa trova origine questa tendenza?

La prospettiva ontologica di matrice heideggeriana, che ho richiamato sopra, è indubbiamente una prima risposta: assumere la cura come fondamento dell'essere, come ciò che fonda l'unità e l'autenticità dell'essere umano significa affermare la relazionalità costitutiva dell'essere. Pensare l'essere come essere-con significa proporre una priorità ontologica della *relazione*, e di conseguenza porre le premesse per la critica (e, direbbe Lévinas, la destituzione[12]) del soggetto sovrano.

2. *Né egoismo né altruismo: il soggetto vulnerabile*

E tuttavia c'è bisogno di compiere un passo ulteriore rispetto alla prospettiva ontologica per tornare, appunto, al problema della *motivazione*: che cosa spinge il soggetto a riconoscersi come soggetto in relazione? È qui che emerge, a mio avviso, il *double bind* della relazione di cura: questa implica infatti non solo l'attenzione del soggetto all'altro e la presa in carico dei suoi bisogni e della sua fragilità, ma anche il riconoscimento della *fragilità costitutiva del soggetto stesso*; del suo essere connotato da una condizione di mancanza e di dipendenza che lo espone costituivamente al bisogno di cura. Il tema della fragilità e della *vulnerabilità del soggetto* è da qualche tempo al centro della riflessione contemporanea, da Paul Ricoeur a Martha Nussbaum a Judith Butler[13]; riflessioni decisive di cui non è possibile qui dare pienamente conto. Basti dire che ciò che le accomuna è l'idea che la parabola dell'individualismo moderno e del soggetto sovrano ha finito per oscurare, o meglio, per sottoporre a rimozione quella condizione ontologica di vulnerabilità che, una volta riconosciuta, può spingere il soggetto a riconoscere la propria insufficienza e la propria dipendenza dall'altro, il suo essere ineludibilmente vincolato ad altri, ad altre vite e ad altri destini.

---

[12] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague 1978, tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1984.

[13] P. Ricœur, *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in Ricœur, *Persona, comunità e istituzioni*, a c. di A. Danese, Fiesole (Firenze) 1994; M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, tr. it. *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna 2004; J. Butler, *Giving an account of oneself*, New York 2005, tr. it. *Critica della violenza etica*, Milano 2006.

È dunque necessario, per usare il lessico di Lévinas, un "risveglio" del soggetto che avviene attraverso la reintegrazione della dimensione rimossa[14].

Ritengo, come ho già scritto altrove[15], che questo sia il punto-chiave su cui fondare un'idea di cura che da un lato sveli ed integri l'unilateralità del paradigma *individualistico* e, dall'altro, possa essere opposto ad una prospettiva puramente *altruistica*, come quella che viene associata al femminile. Questa seconda prospettiva è stata riproposta ad esempio da Hans Jonas nella sua teoria di un'etica della responsabilità[16]. Jonas fonda infatti il principio responsabilità sul modello parentale e materno della cura e sull'archetipo del neonato; il quale, con la sua sola vulnerabile esistenza, esige una risposta di attenzione e chiama il soggetto alla responsabilità. Ma ciò vuol dire presupporre un soggetto altruistico, il quale – soprattutto nel momento in cui si estende il modello parentale al di fuori della relazione genitori-figli per investire le generazioni future – non sembra avere altra fonte che quella del dovere; lasciando ancora una volta irrisolto il problema della motivazione alla cura.

Si tratta allora di uscire dalla contrapposizione egoismo/altruismo. E ciò vuol dire che non bisogna presupporre né un soggetto sovrano ed autosufficiente rispetto al quale l'altro gioca un ruolo solo secondario (e strumentale), né un Io altruistico e oblativo che pone l'altro al primo posto e risponde doveristicamente alla cogenza del suo appello, come sostiene Jonas; per pensare invece un soggetto *in relazione*, in quanto *vulnerabile*[17]. Nella vulnerabilità risiede in altri termini, ciò che *motiva* l'Io a prendersi cura dell'altro in quanto consapevole della propria costitutiva dipendenza. Nell'ambito del pensiero femminista, Eva Kittay

[14] Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit.

[15] Cfr. Pulcini, *La cura del mondo* cit., Parte terza.

[16] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979, tr. it. *Il principio responsabilità*, Torino 1990.

[17] Condivido questo concetto, su cui ho avuto modo di riflettere altrove (per es. *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino 2003), con una parte delle riflessione femminista contemporanea, da A. Cavarero (*Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano 2001) alle teoriche della cura.

ha particolarmente insistito su questo aspetto, proponendo appunto di fondare la cura su un'ontologia della dipendenza che tende ad affrancarla, tra l'altro, da ogni riduzionismo assistenzialistico e da ogni pericolo di gerarchia tra chi dà e chi riceve cura[18].

È importante tuttavia, a mio avviso, insistere sulla necessità di *riconoscere* la dipendenza. E ciò richiede di pensare una *diversa relazione emotiva con l'altro*. Il soggetto vulnerabile è quello che è capace di cura in quanto si riconosce a sua volta come bisognoso di cura ed è spinto da quella che ho proposto di chiamare una *passione per l'altro*[19]: vale a dire da una relazione con l'altro che non è né puramente strumentale (come nel modello individualistico) né sacrificale (come nel modello altruistico), in quanto riconosce l'altro come realtà costitutiva dell'Io e ne fa l'oggetto delle proprie emozioni.

Le passioni infatti, come ha ben sottolineato Martha Nussbaum, altro non sono che il segno e la testimonianza della nostra costitutiva incompletezza; esse «implicano giudizi su cose importanti, giudizi nei quali, nel considerare un oggetto esterno importante per il nostro benessere, riconosciamo il nostro 'essere bisognosi' (*neediness*) e la nostra incompletezza riguardo a cose del mondo che non controlliamo pienamente»[20]. Allo stesso tempo, mi preme aggiungere, esse hanno quella che vorrei definire una *potenza individualizzante*, la quale spinge il Sé a riconoscere i propri più profondi e autentici bisogni e desideri.

Ciò vuol dire che la dipendenza e la vulnerabilità perdono quel carattere penalizzante e sacrificale che ha costellato il destino e l'identità delle donne, per diventare fondamenti di un soggetto in relazione, capace *di dare* e *di ricevere* attenzione ed empatia, in quanto disposto a mettersi in gioco, a lasciarsi alterare e contaminare dall'altro da sé. Il riconoscimento della dipendenza non vuol dire cioè soggezione e passività, ma solo destituzione del soggetto dalla sua posizione sovrana. Per dirla in termini arendtiani, recentemente ripresi da Jean-Luc Nancy,

[18] E. Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and dependency*, New York 1999, tr. it. *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Milano 2010.

[19] Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura* cit.

[20] Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* cit., p. 37.

perdita della *sovranità* non vuol dire perdita della *singolarità*[21]: il soggetto di cura è colui che è capace di riconoscere l'unicità e la concreta incarnazione sia del Sé che dell'altro, diventando potenzialmente capace di tener conto della singola e irripetibile storia di vita di ognuno e della situazione contestuale nella quale ognuno di noi si trova ad agire.

Insomma, a partire dalla valorizzazione *in positivo* del fondamento *negativo* della vulnerabilità quale presupposto per pensare un nuovo paradigma di soggetto, è possibile parlare di *universalità della cura*; e ciò le consente di rompere, come dice Joan Tronto, quei "confini morali", nei quali è stata fin qui relegata: «La cura è per la sua stessa natura una sfida all'idea che gli individui siano interamente autonomi e autosufficienti. Trovarsi nella situazione di avere bisogno di cura significa essere in una posizione di vulnerabilità»[22]. È infatti soprattutto su questo punto, vale a dire sul rischio di «confinamento» della cura alla sfera privata, che si concentra quella parte della critica più fortemente interessata a svincolare l'etica della cura dall'identificazione esclusiva con una «moralità femminile». È necessario – dice a questo proposito Tronto – abbattere i «confini morali» che hanno comportato, insieme all'esclusione delle donne, la marginalizzazione della cura, per poterne rivendicare la funzione socialmente ed eticamente rilevante[23]. Bisogna soprattutto infrangere il confine tra pubblico e privato, sottraendo la cura a quella dimensione ristretta e limitata che la associa da sempre a funzioni sussidiarie e pubblicamente irrilevanti, per estenderla al più ampio territorio della socialità[24].

---

[21] J.-L. Nancy, *Etre singulier pluriel*, Paris 1996, tr. it. *Essere singolare plurale*, Torino 2001.

[22] «Al livello più generale, richiedere cura significa avere un bisogno: se pensiamo a noi stessi come ad adulti autonomi e indipendenti, è molto difficile riconoscere che siamo anche bisognosi. Una parte della ragione per cui preferiamo non considerare le forme abituali di cura come cura è per preservare l'immagine di noi stessi come non bisognosi» (J. Tronto, *Moral Boundaries*, Cambridge Mass-London 198, tr. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Reggio Emilia 2006, p. 134).

[23] *Ibidem*.

[24] «La cura è inoltre svalutata concettualmente attraverso una connessione con la dimensione privata, l'emozione e la condizione di bisogno. Poiché la nostra società tratta il successo pubblico, la razionalità e l'autonomia come qualità dotate di valore, la cura è svalutata nella misura in cui incarna i loro opposti» (*ivi*, p. 132).

Ciò richiede di agire secondo questa prospettiva non solo all'interno dei legami intimi, familiari, amicali, ma anche all'interno della sfera pubblica e politica, dove spesso la logica astratta dei diritti si rivela insufficiente e ha bisogno di essere integrata dall'attenzione al contesto, al caso singolo, all'intreccio delle relazioni; o all'interno della sfera professionale e di lavoro spesso governata da derive di indifferenza e di disaffezione. Basti pensare, per citare un caso esemplare, all'ambito medico, dove il superamento della divaricazione tra "cure" (cura della malattia) e "care" (prendersi cura della persona del malato), che tanto occupa oggi il dibattito bioetico, viene sempre più visto come ciò che consente di reintrodurre una dimensione di rispetto e di solidarietà nella relazione di cura e di restituire a chi riceve cura la dignità di soggetti.

Ma non solo. Superare i confini tradizionali della cura – mi preme soprattutto sottolineare – richiede oggi la sua estensione alla dimensione *globale*, tema che si affaccia, sia pure ancora timidamente, in alcuni contributi più recenti delle teoriche della cura[25]. I processi di globalizzazione, mi preme sottolineare, hanno infatti prodotto mutamenti significativi nella figura dell'altro: tema evidentemente complesso, che posso qui solo accennare e che impone nuove categorie interpretative. Basti dire che l'altro non è più solo il prossimo e il simile, ma anche il diverso che abita tra noi, lo «straniero interno», per usare un'eloquente espressione di Georg Simmel[26], che penetra nei nostri confini. È l'altro "distante", che vive in territori lontani e chiede la nostra solidarietà. Ed è infine estendibile alle "generazioni future" al cui muto appello bisogna rispondere con l'attenzione all'ambiente e con la consapevolezza che le scelte fatte oggi incideranno profondamente sul destino dell'umanità di domani. Insomma, bisogna pensare la cura non solo nella sua dimensione personale e politica, ma anche, come ho proposto altrove, come *cura del mondo*.

[25] V. Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, Oxford 2006.

[26] G. Simmel, *Excurs über den Fremden*, in *Soziologie*, Leipzig 1908, tr. it. *Excursus sullo straniero*, in Id., *Sociologia*, Milano 1989.

3. Una pratica universale e quotidiana

Un secondo aspetto dirompente e radicale sta nel fatto che la cura non è solo un principio morale, una disposizione o una convinzione, ma è anche, e soprattutto, una *pratica*: «[essa] non è semplicemente una preoccupazione mentale o un tratto del carattere – dice Tronto – ma la preoccupazione di esseri umani viventi e attivi, impegnati nei processi della vita quotidiana. La cura è sia una pratica sia una disposizione»[27]. È importante allora recuperare, a questo proposito, quel doppio significato etimologico di *preoccupazione* e *sollecitudine*, in virtù del quale la cura, intesa come *Sorge* o come *concern,* si arricchisce di una dimensione squisitamente *pratica*. La cura in altri termini non è solo un principio morale (ciò che vale invece, sia detto solo per inciso, per il principio responsabilità) ma è anche, appunto "lavoro", *impegno capillare e concreto* che implica, oltre al coinvolgimento emotivo dei soggetti, la capacità di mettersi in gioco nella molteplicità delle situazioni in cui essi si trovano ad agire; e la volontà di ottenere effetti, di raggiungere obiettivi.

Vorrei richiamare, su questo punto, una delle più interessanti definizioni della cura, nella quale si sottolinea appunto l'indisgiungibilità dei tre momenti della cognizione, dell'emotività e dell'azione:

> La cura è quel qualcosa tra cognizione e passione che è seguita da un fare, si conclude nell'azione. Curarsi di qualcosa significa starci attenti, preoccuparsene, ma nello stesso tempo essere pronti a fare, passare all'azione. È quel nodo essenziale che come sostenevano Aristotele e Descartes, lega la cognizione e la passione alle azioni[28].

La cura presenta dunque, per così dire, un valore aggiunto rispetto allo stesso principo di responsabilità, su cui, come accennavo sopra, Hans Jonas ha fondato, nella seconda metà del '900, la sua interessante proposta per un'etica del futuro[29]. Essa implica immediatamente un passaggio all'azione e alla prassi che scongiura il richio di arrestarsi

[27] Tronto, *Confini morali* cit., p. 132. Su questi temi cfr. anche L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Milano 2006.

[28] Fabbri, *Abbozzi per una finzione della cura* cit., p. 29.

[29] Jonas, *Il principio responsabilità* cit.

all'astrattezza di un puro principio morale, agendo come applicazione pratica e attiva dell'etica della responsabilità[30].

Le distinzioni concettuali proposte da Joan Tronto sono in questo senso molto efficaci. L'autrice si preoccupa infatti di scandire le diverse fasi della cura, ponendo l'accento non solo sul momento della necessità di rispondere al bisogno dell'altro (*caring about – interessarsi a*) e sull'assunzione di responsabilità (*taking care of – prendersi cura di*), ma anche sul momento attivo e operativo del «prestare cura» (*care-giving*), che richiede appunto di entrare concretamente in contatto con i destinatari e di intervenire attivamente nelle situazioni che di volta in volta lo richiedono[31]. Viene così sottolineata la centralità di quella dimensione pratica e attiva che l'intera letteratura femminista tende a definire come «lavoro di cura», il quale implica la capacità del soggetto di calarsi nell'esperienza, di tradurre in azione le proprie cognizioni e convinzioni, di dare prova delle proprie scelte morali. Non a caso, sottolinea Tronto, è soprattutto questo aspetto, il *care-giving*, ad essere stato, più di ogni altro, oggetto di svalutazione, in quanto associato al bisogno e alla necessità, e tutto affidato alle donne e agli strati più deboli e svantaggiati della popolazione (dal punto di vista razziale, di classe ecc.)[32]. È necessario dunque non solo emancipare la cura dall'identificazione con la sfera privata, per eleggerla a pratica diffusa, capace di incidere nella sfera pubblica, ma anche svincolare l'attività di cura sia da ogni riduzionismo assistenziale, che finisce per marginalizzare coloro che prestano cura, sia dal rischio di paternalismo che finisce per togliere dignità a coloro che la ricevono[33].

Affrancare la cura da ogni visione riduttiva e marginale vuol dire

[30] Per un'argomentazione più ampia relativa a questo aspetto, cfr. il mio *La cura del mondo* cit., Parte terza.

[31] Tronto, *Confini morali* cit., pp. 121 ss.

[32] «Mi si lasci suggerire che la dimensione di genere, razza e classe inerente alla cura sia più sottile di quanto un primo sguardo consenta di vedere. Penso che ci si approssimi di più alla realtà dicendo che l''interessarsi a' e il 'prendersi cura di' sono i doveri di chi detiene potere, mentre il 'prestare cura' e il 'ricevere cura' sono lasciato ai meno potenti. Perciò il 'prendersi cura di' è spesso associato a ruoli più pubblici e agli uomini piuttosto che alle donne» (*ivi*, p. 129).

[33] Sulla critica del paternalismo, cfr. *ivi*, pp. 163 sgg. In merito alla visione della cura nella prospettiva della biopolitica, cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma-Bari 2006, pp. 31-32.

riconoscerla come dimensione *universale* e *quotidiana* allo stesso tempo. «La cura è ovunque», è stato detto giustamente[34], non è limitabile a situazioni contingenti, a determinati periodi della vita, a persone con bisogni particolari[35]. Essa è la risposta ai bisogni della vita quotidiana dell'altro, sia nella sfera privata che nella sfera pubblica e globale, in quanto «dirige la nostra attenzione verso l'ordinario, verso ciò che non siamo capaci di vedere ma che è sotto i nostri occhi»[36]. È la manifestazione di una sensibilità per i dettagli, per il *particolare*, che consente di svelare e di dare importanza a ciò che in genere viene trascurato, vale a dire a quel microcosmo di bisogni, aspettative, legami che tendiamo a dimenticare, a relegare in una zona di opacità e di invisibilità, nonostante che essi formino il tessuto quotidiano della vita di ognuno.

L'etica della cura si delinea così come un'etica *concreta, contingente e contestuale*[37]: essa privilegia l'attenzione all'unicità dell'altro, alla specificità della situazione, alle relazioni nelle quali il soggetto si trova di volta in volta ad essere inserito e delle quali non può fare a meno di tenere conto in quanto significative per la sua stessa realizzazione e per il suo stesso progetto di vita. Allo stesso tempo, essa pone l'accento sulla *universalità del bisogno di cura* fondato sulla condizione di *vulnerabilità dell'umano* e sul *valore dell'interdipendenza* come ciò che sta a fondamento delle scelte morali e di una convivenza sociale tra soggetti reciprocamente responsabili.

E ciò presuppone, come ho cercato di suggerire, di ripensare il soggetto: di configurare un soggetto che è allo stesso tempo relazionale e singolare, concreto ed empatico, attento all'altro e memore della propria ontologica insufficienza e fragilità.

---

[34] S. Laugier, *Le sujet du care: vulnerabilité et expression ordinaire* in Laugier, *Qu'est-ce que le care?*, Paris 2009.

[35] È questo, a mio avviso, il limite della riflessione di Martha Nussbaum (*Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, Cambridge-Mass. 2006, tr. it. *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna 2007) che vede la cura come una sorta di appendice, sia pure importante e auspicabile, della giustizia. La cura resta inoltre circoscritta a situazioni estreme (la disabilità), e non viene estesa a valore universale.

[36] Laugier, *Le sujet du care* cit., p. 295.

[37] Gilligan, *Con voce di donna* cit., pp. 27, 104-105.

4. Cura e dono: oltre la simmetria

Tutto questo però non esaurisce ancora il nostro compito di riabilitare la cura. Insistere sulla vulnerabilità del soggetto come radice fondamentale della motivazione alla cura è indubbiamente il primo passo per affrancarla da ogni accezione puramente oblativa e sacrificale e per concepirla come un valore universale, non relegabile solo alle donne. Ma rischia di sottovalutare quell'aspetto, a mio avviso fondamentale e costitutivo, che è la qualità *donativa* della cura.

Nella sua capacità di superare l'opposizione egoismo/altruismo, la cura mostra già un'affinità profonda con la logica del dono, di cui rappresenta per così dire, l'epifania per eccellenza, in quanto tende prioritariamente a preservare e ricreare il *valore del legame*: vale a dire il tessuto di relazioni, affetti, appartenenze, nel quale il soggetto che riconosce la propria vulnerabilità, o per dirla con Martha Nussabum, la propria, ontologica "bisognosità", trova una dimensione costitutiva per la propria autorealizzazione. C'è però un'ulteriore affinità col dono che la caratterizza e che le stesse teoriche della cura non sembrano valorizzare: la quale consiste in quella capacità di *eccedenza,* intrinseca ad ogni atto di generosità e di gratuità, che rompe la logica equilibrata di una reciprocità simmetrica per aprirsi non solo alla relazione *tout court*, ma alla *asimmetria* della relazione. Come è noto, i teorici di ispirazione maussiana, hanno magistralmente sottolineato, a partire dai lavori pionieristici di Caillé e Godbout, questa cruciale caratteristica del dono[38]: a mio avviso non possiamo non riconoscerla all'origine del lavoro di cura, anche là dove questo sia oggetto di remunerazione salariale.

Non solo chi fa lavoro di cura riconosce di essere costitutivamente *in debito* verso gli altri, se non altro, direbbe Lacan, per aver ricevuto il dono della nascita. Non solo riconosce di essere iscritto in un ciclo di reciprocità all'interno del quale ognuno restituisce all'altro ciò che ha a sua volta ricevuto; o che è sempre potenzialmente passibile di ricevere in virtù della sua bisognosità costitutiva. Egli inaugura allo stesso

[38] A. Caillé, *Le Tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, Paris 1998, tr. it. *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino 1998; J. Godbout, *L'esprit du don*, Paris 1992, tr .it. *Lo spirito del dono*, Torino 1993.

tempo quella che con Paul Ricœur possiamo definire una «logica della sovrabbondanza», incurante appunto di ogni criterio di simmetria e di equivalenza[39]; criterio quest'ultimo che fonda invece, come Ricœur opportunamente sottolinea, la logica della giustizia e dei diritti, tesa essenzialmente a ristabilire un equilibrio di imparzialità e di uguaglianza.

Bisognerebbe allora tornare ancora una volta ad interrogarsi sulle motivazioni che presiedono alla cura, ponendo l'attenzione sulle sue radici emotive. Non basta infatti ricondurla, come fanno per lo più le teoriche femministe, ad una generica disposizione affettiva, è necessario piuttosto rendere ragione di quel *di più*, di quell'*eccedenza* che la caratterizza; per spiegare la quale possiamo, a mio avviso, legittimamente ricorrere al lessico dell'amore. Non a caso è all'amore che Ricœur si riferisce quando parla di «logica della sovrabbondanza», capace di andare oltre la «logica dell'equivalenza», peculiare della giustizia.

Certo, leggere la cura in termini di amore pone più problemi di quanti non ne risolva. Dobbiamo infatti chiederci: di quale amore si tratta? A quale archetipo possiamo riferirci? Penso sia legittimo evocare, come alcuni autori fanno[40], il concetto di *agape*, purché questo non significhi, però, riproporre un'idea puramente oblativa e caritatevole dell'amore che reintrodurrebbe il rischio di una prospettiva sacrificale. Per scongiurare questo rischio, è necessario recuperare e valorizzare, come ho suggerito altrove[41], l'idea dell'amore come *passione*, carica cioè degli attributi propri dell'archetipo di *eros*: inteso, platonicamente, come quella passione che strappa gli uomini all'isolamento e alla parzialità della loro esistenza in quanto li rende memori della loro insufficienza e della loro illusoria presunzione di autosufficienza. Là dove viene inteso come passione, l'amore possiede la forza non solo di interrompere la logica utilitaristica dell'interesse e dello scambio, ma anche di andare oltre la, sia pur legittima e necessaria, logica simmetrica del diritto e della giustizia.

---

[39] Ricœur, *Amour et Justice*, Tübingen 1990, tr. it. *Amore e giustizia*, Brescia 2000.

[40] Cfr. L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris 1990, tr. it. (parziale) *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Milano 2005.

[41] Cfr. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino 2001, Cap. V.

L'amore, in altri termini è la quintessenza di quella *passione per l'altro* di cui parlavo all'inizio, *nella quale si fondono la più alta realizzazione di sé e l'apertura all'altro da sé*, nella quale cioè coesistono individualizzazione e relazione. Si potrebbe evocare a questo proposito la riflessione di Georg Simmel sulla passione d'amore intesa come «una delle grandi categorie dell'esperienza»[42]. Essa presuppone infatti un soggetto disponibile, pur nella consapevolezza della propria autonomia e della propria irriducibile unicità, a mettersi in gioco, a rischiare l'incontro con l'altro; un soggetto, potremmo aggiungere, aperto alla perdita di sé e al dispendio delle proprie energie, in quanto vive il dono e la relazione donativa non come dimensione sacrificale, ma come fattore di arricchimento e ampliamento del Sé.

Una relazione di cura priva di questa peculiare qualità dell'amore non può che ricadere nel puro assistenzialismo, il quale contiene il rischio di suscitare prima o poi quelle «passioni tristi», come il risentimento e il rancore verso l'altro, che sono destinate a ritorcersi contro il soggetto stesso, in quanto ne producono un sostanziale depotenziamento[43]. Il rischio intrinseco a quella che vorrei definire una cura senza eros è in altri termini quello di degenerare in un dono avvelenato o perverso.

Restituire alla cura la complessità emotiva che sta all'origine della sua qualità donativa, ci consente di coglierne, in tutta la sua radicalità, il potere scardinante e sovversivo, non solo rispetto all'ordine esistente e alle parole d'ordine dominanti dell'individualismo e dell'utilitarismo, ma anche rispetto ad un altruismo che richiede al soggetto un oblio di sé. Ma ciò vuol dire anche che, se è vero che ogni passione è universale, disponiamo di un motivo in più per non limitare solo alle donne la prospettiva della cura e per sperare che essa possa coinvolgere anche l'altro sesso, diventando pratica diffusa e pervasiva, capace di trasformare la nostra stessa visione del mondo.

---

[42] G. Simmel, *Fragmente einer Philosophie der Liebe*, in H.J. Dahme - K.C. Koehnke (hrsgg.), *Philosophie und Soziologie der Geschlechter* Frankfurt am Main 1985, tr. it. *Filosofia dell'amore*, Roma 2001.

[43] Sul tema delle «passioni tristi», cfr. M. Benasayag - G. Schmit, *Les passione tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, Paris 2003, tr. it. *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2004; e il mio *Invidia. La passione triste*, Bologna 2011.

Se torniamo ora alla premessa iniziale – l'identificazione della cura con le donne – possiamo rispondere che la cura è forse il dono per eccellenza delle donne, senza il timore, questa volta, di riconsegnare il soggetto femminile ad un'immagine svalutata e sacrificale. La cura non è l'attitudine biologica di un soggetto che trova la propria naturale vocazione nell'oblio di sé e nella dipendenza dall'altro, ma si configura al contrario come la scelta libera e consapevole di un soggetto che è capace di coniugare autonomia e dipendenza, libertà e relazione. Si può supporre che proprio in virtù della loro secolare familiarità con questa dimensione, le donne possono avere un accesso privilegiato all'attenzione e alla sollecitudine verso l'altro; purché però siano capaci di disalienare la cura e di assumerla liberamente a partire dal riconoscimento del suo valore universale. Esse possono, per usare di nuovo una formula che ho proposto altrove[44], trasformare la loro tradizionale condizione di *soggette alla cura* agendo attivamente e volontariamente come *soggetti di cura.*

Abstract: *Care of the Self, care of the other*

The identification between care and women is so deeply engraved in our imagination that it persists in our consciousness in spite of the radical transformations that have concerned the female subject over the last decades: care is what women give. This affirmation can be accepted on two conditions: the first is that care has to be rehabilitated and freed from the purely altruistic aspects that have always been identified with the female. In this sense, starting from the reflection of Carol Gilligan and the care theorists who propose the evaluation of female *difference*, one could say that the rehabilitation of care implies thinking of *a relational subject*: this allows us to overcome the opposition between the *priority of the Self* and *priority of the other*, because it combines autonomy and dependence, freedom and vulnerability. The second condition is to rescue care from the limited dimension of the private in order to involve the male subject, the public space and the global dimension. This implies considering the *motivations* and emotional sources of care (passion for the other). On this basis, one could assume that women are capable of transforming their traditional condition of *subjected to care* to act freely and voluntarily as *subjects of care*.

[44] Pulcini, *Assujetties au don, sujets de don. Réflexions sur le don et le sujet féminin*, «Revue du MAUSS», 25 (2005), pp. 325-338 («Malaise dans la démocratie»).

2. IL PROBLEMA DELL'AVER CURA IN PLATONE E NELLO STOICISMO

Damir Barbarić

«DAS ENTSTEHEN VON ALLEM» ZUM SEELENBEGRIFF DES SPÄTEN PLATO

Im zehnten Buch der *Nomoi* geht es Platon wesentlich darum nachzuweisen, dass die Seele zeitlich sowie ontologisch ursprünglicher ist als der Körper, weshalb sie, als die ältere und mächtigere, immer und überall über ihn walten und ihn leiten muss. Erst wenn es gelingt, diese Annahme durch einen strengen Beweis allgemein verpflichtend zu machen, dürfte man hoffen, das hinreichende Heilmittel gegen die wachsende Unfrömmigkeit und Gottlosigkeit, die durch die grundsätzlich materialistisch und daher atheistisch gesinnte Naturphilosophie verbreitet wird, gefunden zu haben[1]. Den Kern des Beweises macht eine eingehende, systematisch fortschreitende Analyse des möglichst weit genommenen Phänomens der Bewegung. Vor der wirklichen Untersuchung signalisiert Platon die besondere Wichtigkeit, aber auch die Schwierigkeit des bevorstehenden Gedankengangs, und zwar dadurch, dass er seine Gesprächspartner aus dem Gespräch zeitweilig heraustreten und im Sicheren abzuwarten lässt. Da es dieser Beweis nur in der Auseinandersetzung mit einem gefährlichen, heftig und gewaltig strömenden Fluss gelingen kann, der den Unerfahrenen mit Verwirrung und sogar Verblendung bedroht, möchte Platon, der zweifelsohne hinter der Figur des «Atheners» steht, als der darin vielfältig Erfahrene, zunächst versuchen, den schwindeligen Fluss allein zu übertreten. Machen wir diesen gewagten Versuch mit, Schritt für Schritt.

Zunächst wird auf die alte Platonische Ausgangsfrage, ob alles steht oder sich alles bewegt, oder vielmehr einiges steht und einiges sich bewegt, die letzte Option als die einzig richtige erklärt: «Einiges bewegt sich irgendwie, das andere bleibt bzw. steht still.»[2] Dann werden die

[1] Vgl. dazu D. Barbarić, *Der Ursprung der Gottlosigkeit*. In: Barbarić, *Annäherungen an Platon*, Würzburg 2009, S. 155-165.

[2] Platon, *Legg*. 893c1-2. Platons Text nach der Ausgabe: *Platonis opera*. Recognovit

verschiedenen Arten der Bewegung besprochen, so dass der Anschein entstehen könnte, die Dichotomie, von der die Überlegung ausging, würde nur festgelegt, um gleich wieder verlassen zu werden. Denn die ganze folgende Untersuchung scheint lediglich mit einer der Alternativen, jener der Bewegung, beschäftigt zu sein, während das Stehen aus der Untersuchung schlicht ausgelassen wird. Das ist aber nicht der Fall. Bereits in der ersten besprochenen Bewegung, im Kreisen um ein stehendes Zentrum nämlich, zeigen sich das Stehen und die Bewegung auf erstaunliche und höchst rätselhafte Weise miteinander verwachsen und innigste vereinigt. Die Kreisbewegung erweist sich nämlich als die Vermittlung von Ruhe und Bewegung und die Überbrückung deren Unterschieds. Daraus leuchtet ein, dass die am Anfang der Untersuchung gemachte und allen weiteren Ausführungen zugrunde zu liegen scheinende völlige Trennung von Stehen und Bewegung ein nur vorläufiger, methodisch und propädeutisch bedingter Ausgangspunkt war, der den wahren Sachverhalt nicht zum Vorschein bringt.

Die andere der Überlegung im Ganzen zugrunde liegende Voraussetzung ist die, dass das Stehende und das Bewegte notwendig in einem Raum stehen bzw. sich bewegen. Auch daran meldet sich wieder der unzertrennliche Zusammenhang von Stehen und Bewegung. Um zu stehen, braucht das Stehende – ebenso wie das Bewegte, um sich zu bewegen – immer eines «Worin» seines Stehens bzw. Bewegens, d. h. den «Raum», hier ganz allgemein und unbestimmt erwähnt. Die notwendige Bedingung für jedes Stehen und jede Bewegung wird hier des Näheren *chora* genannt, und es ist gewiss kein Zufall, dass man dieser philosophisch stark geladenen Bezeichnung für die rätselhafte chaotische Urbewegung aus *Timaios* an dieser wichtigen Stelle wieder begegnet. Erst später, wenn die Untersuchung zur Fortbewegung (*phora*) übergeht, werden auch «Ort» bzw. «Sitz» (*hedra*) und «Platz» (*topos*) benannt. Dem ist zu entnehmen, dass der «Raum» als Grundbedingung für jede mögliche Bewegung nicht im Sinne eines umfassenden Nebeneinanders der mehreren zwar verschiedenen, aber zugleich

brevique adnotatione critica instruxit Ioanes Burnet, Tomus V, Oxford 1967 ([1]1907).

wesentlich gleichartigen Orte zu verstehen ist. Denn schon bei der anfangs erwähnten Kreisbewegung, und dann im einem noch höheren Maße beim «Entstehen von Allem» – was im Folgenden unser Hauptthema sein wird – geht es offensichtlich um eine ganz andere und völlig eigenartige Art des Raumes.

Alle sechs Arten der Fortbewegungen, d. h. solcher, die im Verlassen eines Orts und dem Versetzen auf eine andere bestehen, werden von einem festen körperhaften Wesen vollzogen. Andererseits gehören alle Bewegungen, die zwar den Ort wechseln, aber gleichzeitig um ein Zentrum bzw. um die eigene Achse kreisen, wie auch jene, die nur an einem Ort umher kreisen, dem Bereich des Himmels zu. Kein Zweifel, dass damit die Bewegungen der Himmelskörper gemeint sind, des Genaueren der Fixsterne und der Planeten. Jene aber, die ausschließlich geradlinig fortlaufen – und zwar in allen sechs Richtungen: nach links und rechts, nach oben und unten, nach vorne und zurück –, werden von den irdischen, körperlichen Wesen vollzogen, die nur einigermaßen festgelegt, nur flüchtig und unbeständig sind. In allen ihren vielfältigen Bewegungen sind sie nicht nur dem unaufhörlichen Wechsel, und d. h. ständigem Wachsen und Schwinden, sondern vielmehr auch der im jeden Nu möglichen Zerspaltung und damit dem völligen Verschwinden preisgegeben.

Jedes körperliche Wesen ist demnach dem vielfältigen, es jeweils entweder fördernden oder gefährdenden Zusammenstoß mit den anderen sowohl stehenden wie auch sich bewegenden Körpern ausgeliefert. Seine eigentümliche Natur, jenes nämlich, wodurch es trotz den nie aufhörenden Veränderungen als eben dieses bestimmte Wesen besteht und sich behauptet, wird hier als *hexis* bezeichnet, womit so etwas wie die zeitweilige innere Gestalt, die immer nur vorübergehende Verfassung eines werdenden Wesens gemeint ist. *Hexis* besagt die innigste einigende Kraft eines jeden körperlichen Wesens, durch welche es dem vielfältigen zersetzenden, es stets aufzulösen drohenden inneren und äußerlichen Andrang des Vielen den Widerstand leistet und dadurch als eines und dasselbe zusammengehalten wird. Dabei ist nicht so sehr an die äußerliche Gestalt des Wesens zu denken, son-

dern eher an das Gefüge der seine inneren Bestandteile bildenden Elemente, letztendlich aber, mit Blick auf *Timaios*, an die diesem Gefüge zugrunde liegenden stereometrischen Gebilde. Durch das ihm eigentümliche Geflecht der mannigfaltigen Maße, Größen und Proportionen, durch die das körperliche Wesen in immer wechselnden Verhältnissen zu allen anderen steht, wird seine *hexis* grundsätzlich bestimmt, und damit auch die ihm eigentümliche Stelle im Ganzen. Wird aber der höchste noch zu auszuhaltende Grad der Veränderungen dieses Geflechts übertroffen, wie etwa wenn das Wesen zu groß oder zu klein, zu stark oder zu schwach wird, verliert das Wesen seine eigene *hexis* und geht zu einem neuen und anderen über, wodurch auch es selbst als solches zum anderen wird. Die hier gemeinte *hexis* ist also nicht als das beständige «Wesen» im Sinne der metaphysischen *essentia* zu fassen, sondern durchaus dynamisch, d. h. als die Kraft und der Vollzug[3].

Durch diese einleitende allgemeine Erörterung sind wir zu der Bewegung gelangen, die uns vor allen anderen interessiert, nämlich zum «Entstehen von Allem» (*genesis panton*). Zunächst gilt es, diesbezügliche kryptische und immer wieder umrätselte Stelle in einer dem Original möglichst nahestehenden Übersetzung anzugeben:

> Das Entstehen von allem nun, sobald welcher Vorgang wird geschieht es? Offenbar immer dann, wenn ein Anfang, indem er einen Zuwachs nimmt, in den zweiten Übergang kommt und von diesem in den folgenden, und, wenn er bis zu dreien gekommen ist, die Wahrnehmung gibt den Wahrnehmenden. Indem es derart umschlägt und sich immer wieder bewegt, entsteht alles. Und solange es beharrt, es ist wirklich seiend. Schlägt es aber um in eine andere *hexis*, es ist völlig zugrunde gegangen.[4]

Die Auslegung dieser vielbesprochenen Sätze hängt im Wesentlichen davon ab, wie ihr Bezug auf das unmittelbar zuvor Gesagte verstanden wird. Geht es da lediglich um die weitere Klärung dessen,

[3] Vgl. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*. Zweite, mit einem Nachwort versehene Auflage, Stuttgart 1968 ([1]1963), S. 184: «Unter der *hexis*, durch deren Veränderung das Wesen zugrundegeht, ist die einheitliche Gestalt (*schema*) zu verstehen, die durch die Seele erzeugt wird. Nur wenn diese Wesensform des Organismus gewahrt bleibt und gesundes Wachsen oder Abnehmen stattfindet, ist der Bestand des Ganzen gesichert.»

[4] Platon, *Legg.* 894a1-8. Die Übersetzung vom Verf.

was den vorher behandelten sechs Fortbewegungen gemeinsam ist und allen zugrunde liegen soll? Die wiederholte Erwähnung von *hexis* scheint in dieser Richtung zu weisen. Nach dieser Deutung geht jede Verschmelzung und Zersetzung, jedes Wachsen und Schwinden, und d. h. jedes Bewahren oder auch jeder Verlust, der je eigentümlichen Verfassung eines jeden körperlichen Wesens auf den dreifältigen Umschlag von einem «Zuwachs» zum anderen zurück.

Diese Deutung mag richtig sein. Es fällt aber auf, dass mit dem hier zum ersten Mal erwähnten Entstehen von Allem (*genesis panton*) die Überlegung etwas wesentlich Neues kommt, eine solche Bewegung nämlich, die sich von allen in Vorherigem dargelegten stark unterscheidet und gleichsam einen neuen Anfang macht. Um eine treffende Wendung Geisers zu verwenden, geht es hier um eine «ontologische» Bewegung[5]. Die Bestätigung dafür ist zum ersten darin zu finden, dass hier nicht wie vorher vom Seienden in einer bestimmten Seinsweise gesprochen wird, sondern in voller Allgemeinheit von dem «wahren», oder genauer dem «seienden» Seienden (*ontos on*) gesprochen wird, und zweitens darin, dass der Verlust von *hexis* nicht wie bisher lediglich zum Wechsel zur anderen *hexis*, sondern vielmehr zum «völligen Zugrundegehen» führt.

Zum Unterschied von den sechs Fortbewegungen, die sich alle in einem und selbem Bereich abspielen, worin sowohl die Mannigfaltigkeit der Orte in einem umfassenden Raum als auch die Vielheit der körperlichen Wesen samt ihren jeweiligen Zuständen als bereits vorhanden gelten, geht es hier um das stufenartige Entstehen von Raumdimensionen als solchen, sozusagen um die allererste Dehnung der räumlichen Maße und der darin gelegten Orte. Daher gilt es, den Ausdruck *genesis panton* ganz buchstäblich zu nehmen. Denn das Thema

[5] Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, cit., S. 187. Ähnlich P.M. Steiner: Platon, *Nomoi X*. Mit einer Einleitung von Helmuth Kuhn. Übersetzt und kommentiert von Peter M. Steiner, Berlin 1992, S. 149: «Es ist deutlich geworden, dass die *arche* des Werdens selbst nicht mehr unter die Prämisse, ‚in einem gewissen Raum' zu sein (893c2), fällt, sofern darin bereits bestehende, ruhende oder bewegte Körper vorzustellen sind, sondern dass sie aus der Aufzählung ‚herausfällt'. Würde die *arche* als ‚erste Dimension', und somit zum ‚Raum' gehörig, verstanden, setzte sie ihrerseits einen anderen Anfang voraus, von dem aber nicht die Rede ist.»

ist hier das Entstehen von all dem, was es in der Weise des Werdens gibt und geben kann. Der feste, wahrnehmbare Körper wird erst am Ende des sich steigernden Vorgangs des Entstehens ausdrücklich ernannt, und zwar als dessen letzte und abschließende Stufe. Dem ist zu entnehmen, dass es an den früheren Stufen um das Entstehen dessen geht, was dem festgelegten Körper und der sinnlichen Wahrnehmbarkeit zum Mindesten ontologisch, wenn nicht auch zeitlich vorangeht. Eben daher muss alles, was sich auf den ersten beiden Stufen der Dimensionsentfaltung abspielt, den Sinnen verborgen bleiben.

Zieht man dazu die Tatsache in Betracht, dass der Ausdruck «Zuwachs» (*auxe*) hier offensichtlich nicht die geläufige biologische Bedeutung hat, sondern eher die mathematische, nach der dadurch drei «Dimensionen», jene des Linearen, des Flächenhaften und des Körperlichen, bezeichnet werden[6], dann liegt es nahe, die uns beschäftigende Stelle als eine der bei Platon öfters zu begegnenden Anspielungen auf die Systematik seiner sogenannten ungeschriebenen Lehre zu nehmen[7]. Im Folgenden soll versucht werden, das, was an dieser denkwürdigen Stelle nur zögerlich angedeutet wird, vor diesem Hintergrund etwas eingehender zu beleuchten.

Das Entstehen von Allem fängt mit einem Vorgang an, der im Text höchst sparsam geschildert wird. Der zur Kennzeichnung dieses Vorgangs verwendete Ausdruck *pathos* scheint hier ein schlichtes, sich

[6] C. Ritter, *Platos Gesetze*. Kommentar zum griechischen Text von Constantin Ritter, Leipzig 1896, S. 301, weigert sich, der *auxe* an der uns beschäftigenden Stelle die Bedeutung des sinnlichen Zuwachses zuzuschreiben, mit der erwähnungswerten Begründung: «[E]ntweder müsse doch offenbar die Bedeutung der *arche* maßgebend sein für die Auffassung der *auxe* oder umgekehrt diese maßgebend für jene. Einer unsinnlichen *arche* kann *auxe* in anschaulich sinnlicher Bedeutung vernünftigerweise nicht zukommen. Sollte also doch *auxe* solche sinnliche Bedeutung behaupten, so müsste – dem ganzen Gedankenzusammenhang zuwider – schon die *arche* als etwas Sinnliches angesehen werden.» Diese Überlegung Ritters wird von J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Zweite erweiterte Auflage, Leipzig und Berlin 1933, S. 93, überzeugend kritisiert. Zu Recht weist Stenzel darauf hin, dass eben das, «was Ritter anstößig findet, das anschauliche Sinnlichwerden des Geistigen» nichts anderes sei als «eben das Thema des ganzen platonischen Spätphilosophie».

[7] Auch K. Schöpsdau, *Platon: Nomoi (Gesetze), Buch VIII-XII*. Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau, Göttingen 2011, S. 404 f., schließt sich, obwohl zögerlich und mit auffälligem Vorbehalt, an diese von der sogen. Tübinger Platoninterpretation stark befürwortete Deutung an, ohne aber darauf eigentlich einzugehen.

schlechthin ergebendes Geschehen zu bedeuten, und dient allem Anschein nach vor allem dazu, das Objektiv-Unpersönliche und Unhintergehbare dieses Anfangs hervorzuheben. Entweder gibt es keine bestimmte Ursache für das Entstehen von Allem, d. h. niemanden, der dieses Entstehen durch die bewusste Absicht und das überlegene Wollen in Gang setzt, oder, wenn es auch einen gäbe, gilt es hier, anders als im mythisch erzählenden *Timaios*, darüber zu schweigen. Aber worin besteht dieser unhintergehbare, nicht weiter zu befragende Vorgang selbst? Die Antwort ist wieder enthaltsam und beinahe verzichtend, wohl um den Sachverhalt in mehrdeutiger Unbestimmtheit zu halten. Es wird nur gesagt, dass der Anfang den Zuwachs nimmt (*labousa*). Das Wort *arche* scheint streng terminologisch gebraucht zu sein, so etwa wie im *Phaidros*, beim berühmten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, nämlich im Sinne des Grundes, der alles aus sich entspringen lässt und auch weiter darüber verfügt. Das Wort «Zuwachs» (*auxe*) ist, wie schon gesagt, zunächst mathematisch zu verstehen, wonach es die Dimension, die Ausdehnung, und zwar im tätigen Sinne der Ausdehn*ung*, bedeutet[8]. Das Entstehen von Allem fängt also durch ein Sich-Ausdehnen und Sich-Erstrecken des allerersten Grundes an. Wie ist dies zu fassen?

Hier kommen uns zahlreiche spätere Zeugnisse davon zu Hilfe, dass Platon in seiner späten, sogenannten ungeschriebenen Lehre die stufenartige Entfaltung der geometrischen bzw. stereometrischen Dimensionsfolge darzustellen pflegte, die er auch als eine ontologisch-reale verstanden werden ließ. Sie sollte beide Bereiche, den Bereich der als Zahlen gedachten Ideen wie auch jenen der erscheinenden und wahrnehmbaren körperlichen Dinge, umfassen und die Vermittlung beider sowie die Möglichkeit ihrer gegenseitigen Teilnahme möglich machen. Auch diese Lehre scheint sich mit dem dreistufigen Entstehen von Allem beschäftigt zu haben, von den als Zahlen gefassten Ideen

[8] Den Ausdruck *auxe* an der sachlich verwandten Stelle *Resp*. 528b2-3 gibt Schleiermacher der Sache angemessen als «Ausdehnung» wieder. Demselben Zusammenhang gehört zweifelsohne die vielbesprochene, schwer zu deutende «mathematische Stelle» in pseudoplatonischen *Epinomis* 991c5-991b4. Vgl. L. Tarán, *Academica: Plato, Philipp of Opus and the pseudo-platonic* Epinomis, Philadelphia 1975, S. 330 ff.

über den Bereich des mit der Seelenverfassung gleichgesetzten Geometrischen bis zum wahrnehmbaren Körper. Auch die Folge der dabei entstehenden Dimensionen wurde angeblich dreistufig verstanden und dargestellt, da sie mit der Zahl bzw. der unteilbaren Linie anfing, um sich weiter zur Linie, dann zur Fläche, und schließlich zum Körper zu entfalten.

Dass diese Dimensionsfolge bei Platon in der Tat eine grundsätzliche Rolle gespielt hat, wird unter anderem dadurch bezeugt, dass selbst die Idee des Lebens bzw. das Lebendige selbst, was nach der mythischen Erzählung im *Timaios* das Höchste schlechthin ist, worauf blickend der göttliche Demiurg aus der chaotischen Urbewegung die geordnete Welt zustande bringt, in nichts anderem besteht als eben in dieser Folge. Nach dem zuverlässigen Bericht des Aristoteles soll Platon gelehrt haben, dass sowohl das Lebewesen selbst als alles andere aus der Idee des Einen und der ersten Länge, Breite und Tiefe gebaut wird[9].

Der Anfang der sich steigernden Dimensionsfolge, wie sie in der ungeschriebenen Lehre dargelegt wurde, ist allem Anschein nach derselbe wie jener, auf dem an der uns beschäftigenden Stelle der *Nomoi* das ganze Gewicht des Gedankengangs liegt. Wie ist diese *arche* des Näheren zu fassen? In verschiedenen Nachrichten des Aristoteles wird dies im Allgemeinen als Zahl und namentlich als Eins bestimmt. Aber um der Anfang der räumlichen Dimensionsfolge sein zu können, muss die Zahl schon von vornherein im innigen Verhältnis zum Räumlichen stehen. Daher ist es überzeugender, wenn bei anderen Berichterstattern die Platonische *arche* zwar auch als Eins bestimmt wird, aber als eine solche, die bereits irgendwie über die Lage verfügt, womit ohne Zweifel auf den Punkt angespielt wird. Nun um wirklich *arche*, also der Anfang einer Dehnung, sein zu können, darf der Punkt kein bloß stehender Punkt sein, der als solcher nur die abstrakte und äußerliche Grenze an der immer schon als bestehend genommenen Linie sein könnte. Der anfängliche Punkt muss hingegen der Linie vorangehen, und sie aus sich erst entspringen lassen. Daher ist es notwendig, diesen

[9] Aristoteles, *De anima* I 2, 404b16-27.

Punkt als einen in sich bewegten, des Genaueren als einen sich in sich und aus sich dehnenden zu fassen. In der Tat wird dieser Punkt von Platon in Anlehnung an die alte pythagoreische Lehre als ein «bewegter bzw. fließender» (*stigme rheousa*) gefasst. Der «den Zuwachs nehmende» Anfang, der dem rätselhaften Anfang an der uns beschäftigenden Stelle aus *Nomoi* gleich ist, kann demnach nur als der fließende, d. h. sich aus sich dehnende Punkt, verstanden werden[10].

Es ist entscheidend, diesen zweideutigen und in sich widersprüchlichen, aber eben daher echt spekulativen Begriff des fließenden Punkts möglichst streng zu fassen. Einerseits muss dieser Punkt ein, unteilbar und beinahe stehend sein, weil er sonst durch die immer weiter gehende innerliche und äußerliche Teilung kein Punkt mehr, sondern schon die Linie wäre. Andererseits darf er doch nicht wirklich ein und unteilbar sein, weil es in ihm dann keine Möglichkeit gäbe, sich zu bewegen und zu dehnen, d. h. zum wirklichen Anfang zu werden. Diesen durchaus paradoxen Sachverhalt deutet Platon durch den ebenso paradoxen Namen der «unteilbaren Linie» an[11]. Beim Entstehen von Allem muss der Anfang zwar wie der Punkt unteilbar, aber gleichzeitig wie die Linie ausgedehnt, genauer gesagt zur Ausdehnung drängend und dazu mächtig sein. Er darf nicht mehr wie der Punkt stehend und bleibend sein, aber auch noch nicht wie die Linie schon erstreckt und fortgehend.

Wie ist diese seltsame und höchst erstaunliche Seinsweise des Anfangs, zwischen Punkt und Linie, Stehen und Bewegung, Unteilbarkeit und Teilbarkeit, überhaupt möglich? Nach Platon nur in der Art und Weise der Möglichkeit, genauer der in sich gespannten Mächtigkeit.

[10] So England in seinem Kommentar, obwohl er die ganze Stelle lediglich als «eine Art geometrischer Allegorie» versteht, die letztendlich zu keinem nachvollziehbaren Abschluss führe. Vgl. E. B. England, *The Laws of Plato*. The text edited with introduction, notes etc., 2 Volumes, Manchester 1921, Vol 1, S. 466: «The *arche*, then, would seem to be thought of as an invisible point, and, at the same time, as *movement*, which in its first two stages or directions is *insubstantial*. How an intangible invisible being could by any changes of direction give rise to sensations remains as mysterious as ever.»

[11] E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle (Saale) 1923, S. 370, hat u. a. unter Berufung auf Aristoteles *Metaphysik* 1084b1 die Gleichsetzung von Platonischer *arche* mit der «Atomlinie» wahrscheinlich gemacht, die nach Aristoteles, *Metaphysik* 992a21 von Platon auch als «Ursprung der Linie» bezeichnet werden sollte.

Eben das besagt nämlich das Wort *dynamis*, wenn es von der späteren Aristotelischen Bedeutung der bloßen passiven Möglichkeit zu einer bestimmten Verwirklichung befreit und auf die ursprüngliche Bedeutung im Sinne von Kraft, Macht und Mächtigkeit zurückgebracht wird. Vor diesem Hintergrund sollte sich auch die Tatsache, dass *dynamis* in der griechischen Mathematik als der technische Ausdruck für die «Potenzierung», d. h. die Steigerung auf die jeweils höhere Ebene, dient, als denkwürdig und -anregend zeigen[12].

Die Seinsweise der «unteilbaren Linie», die es als den Ursprung des Entstehens von Allem zu erkennen gilt, ist eine gänzlich dynamische. Sie steht nicht und bewegt sich nicht. Sie ist nicht Eins und auch nicht Zwei. Sie ist im eigentlichen Sinne weder unteilbar noch teilbar. Schließlich *ist* sie überhaupt nicht, nämlich im Sinne des bestehenden und bleibenden Seienden. Sie *ist* immer nur als die anfangende, d. h. wesentlich gespannte und damit außer sich und über sich hinaus drängende Mächtigkeit.

Um das Wesentliche am Entstehen von Allem zu begreifen, tut es Not, bei dem sich hier zeigenden erstaunlichen Sachverhalt denkend zu verweilen. Die erste Dimension, welche in dem Sich-Erstrecken der anfänglichen unteilbaren Linie eröffnet wird, ist die Dimension des Linearen. Aber wie und warum kommt es überhaupt zu diesem Sich-Erstrecken? Vermutlich dadurch, dass der Punkt, als die unteilbare und insofern nur mögliche Linie, zunächst teilbar und dann wirklich geteilt wird, wodurch erst die wirkliche Linie entsteht. Es ist dabei entscheidend, diese Teilung als eine solche zu fassen, die zugleich nach Innen wie nach Außen geht, d. h. die sowohl als Halbierung wie als Verdoppelung geschieht. Die Macht, welche diese Teilung vollbringt, heißt bei Platon «die unbestimmte Zweiheit» (*aoristos dyas*), womit die Urkraft der Zertrennung und Entzweiung gekennzeichnet wird, und zwar, wie gesagt, der Entzweiung im doppelten Sinne sowohl der Halbie-

[12] Vgl. Stenzel, *Zahl und Gestalt* ... cit., S. 94, mit dem Hinweis auf *Theaetet* 148, wo ausdrücklich gesagt wird, die Linien «können» die Flächen: «Das ‚Können' besteht gerade in dem Produzieren der nächsten Dimension; die Linien produzieren aus sich die Fläche…»

rung wie der Verdoppelung. Ihrer stets weiter drängenden Natur nach findet sie von selbst kein Halten. Als eine solche Kraft, die immer entweder zu viel oder zu wenig erreicht, wird sie in ihrer absoluten Unruhe immer weiter getrieben. Sich selbst überlassen, führte sie in dieser gleichsam bidirektionalen Entzweiung immer weiter ins Unendliche.

Dies aber, dass die innerliche und äußerliche Erstreckung des Anfangs nicht ins Unendliche wächst, dass sie die Grenze und damit auch die bestimmte Größe erhält, auf Grund deren sie sich erst als eine bestimmte Linie zeigen kann, verdankt sich der anderen dem Anfang innewohnenden Urkraft, jener der Eins, die sich der unbestimmten Zweiheit widersetzt und ihr entgegen wirkt. Sie setzt einerseits der unendlichen Entzweiung nach Innen eine nicht zu überschreitende Grenze, wodurch erst der bestimmte, stehende und bleibende Punkt der Dies- und Selbstheit jedes werdenden Wesens entsteht. Andererseits hemmt sie die ständige Verdoppelung als Zuwachs nach Außen und hält sie an, wodurch erst die bestimmte Linie entsteht, und zwar als stetige Folge der nebeneinander stehenden gleichen Punkte, welche die punktuelle Selbstheit des Wesens umschließt und ihm die äußere Gestalt gibt. Die nie ruhende, alles unendlich zerteilende und entzweiende, immer weiter nach innen und nach außen sich dehnende Zweiheit und die diese Zweiheit anhaltende und begrenzende Eins: – das sind beide allererste, unhintergehbare Seinskräfte, die trotz der gegenseitigen Spannung und dem nie aufhörenden Kampf gegeneinander doch im unhintergehbaren Anfang des Entstehens von Allem vereinigt und zusammenverwachsen sind[13].

Dieselbe Spannung und derselbe Kampf um die Begrenzung, damit auch Hemmung und Anhaltung der unbegrenzten Entzweiung, wiederholen sich bei aller folgenden Dimension. Bei der Fläche tritt die unbestimmte Zweiheit – jetzt unter dem Namen des «Großen und

[13] Das scheint im Grundsätzlichen auch die Ansicht von Gaiser zu sein. Vgl. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*… cit., S 188: «‚*Entstehung*' *ist offenbar der Vorgang, bei dem sich das erste Prinzip gegen das Prinzip der unbestimmten Ausdehnung immer wieder neu durchsetzt*.» Ebenso S. 356: «[S]o könnte Platon gelehrt haben, dass das zweite Prinzip an sich jeweils eine *fließende Ausdehnung* zur nächsten Dimension bewirkt, das erste Prinzip dabei aber jeweils *Begrenzung und Gestaltung* verursacht.»

Kleinen», womit wohl eine gewisse Einschränkung auf den Bereich des Quantitativen angezeigt wird – auf als die Ausbreitung und Verengung bzw. Verdichtung, derer unendliches Wachsen durch die Linie angehalten und zur ruhigen, bestehenden Gestalt gebracht wird. In der letzten Dimension des Körperlichen schließlich lässt die unbestimmte Zweiheit die immer größer und kleiner zu werden könnende Tiefe aufklaffen, um sie gleich durch die sie einhüllende Fläche wieder zu schließen. In allen diesen Fällen wird die Kraft der unendlichen Entzweiung durch eben das begrenzt, was jeweils als das Ergebnis der Begrenzung in der vorherigen Dimension hergestellt wird – bei der Linie durch den Punkt, bei der Fläche durch die Linie, bei dem Körper durch die Fläche –, und erst damit zur bestehenden Gestalt bzw. zum bestehenden Gebilde gebracht und festgelegt.

Der nie aufhörende Streit zwischen Grenze und Unbegrenztes liegt also allem, was es gibt, zugrunde. Wie eine eingehende ontologische Analyse der Kreisbewegung, in der nach Platon die wahre Verfassung der Vernunft am besten zur Darstellung kommt, zeigen könnte, spielt auch darin der Streit derselben Urkräfte dieselbe Rolle wie in allen anderen Bewegungen, in diesem Fall aber unter den Namen des «Selben» und «Anderen». Dieser nie nachlassende Kampf beider Urkräfte im Entstehen von Allem heißt bei Platon wie bei den Griechen überhaupt «das Leben». Wie bereits Tales vor ihm, erscheint auch Platon in seiner Spätzeit das All als des Lebens und des Göttlichen voll. Der im *Phaidros* vorläufig angedeutete und erst im zehnten Buch der *Nomoi* entsprechend ausgearbeitete zutiefst zweideutige, widersprüchliche und dynamische Ursprung alles Lebens, der als solcher weder steht noch sich bewegt, weder eins ist noch zwei oder viele, der sogar nicht *ist*, sondern immer nur *sein kann*, und daher gleich dem Eros des *Symposion* stets das dämonische Inmitten zwischen Leben und Tod, Ruhe und Bewegung, Eins und Zwei, Sein und Nichtsein durchwandert, heißt bei Platon, wie sonst bei den Griechen, «die Seele».

Im abschließenden Teil der Erörterung soll vor dem Hintergrund des im Bisherigen skizzierten allgemeinen Rahmens der Spätphilosophie Platons ein flüchtiger Blick auf seine Ethik geworfen werden. Die

Sorge um das Selbst bzw. die Seele, dieses berühmte Stichwort des Platonischen Sokrates, das mit einem gewissen Recht zum Leitfaden seiner gesamten Philosophie erklärt wird[14], ist in sich wesentlich zweideutig und kann daher für das Verständnis dieser Philosophie sowohl förderlich und aufschlussreich wie auch verwirrend und irreführend sein, je nach dem, wie das Selbst und die Seele des Näheren verstanden werden.

Wird damit das substantielle Zentrum der freien Handlung des menschlichen Individuums gemeint, so bleibt man, auch ohne es ausdrücklich zu wollen, geschlossen im moralischen, und d. h. grundsätzlich anthropologischen Gesichtskreis, vielmehr darin gleichsam gefangen. In dieser Denkweise erscheint der Mensch als das grundsätzlich freie Wesen: Er steht nach dieser Ansicht dem Ganzen der Welt entgegen und lässt dieses seiner freien Entscheidung und der daraus entspringenden Tat unterworfen sein. Wenn diese Entscheidung nicht bloß auf dem blinden Trieb und undurchsichtigem Spiel der Affekte beruht, sondern der erwägenden Überlegung folgt, fühlt sich der Mensch in sich stimmig und sowohl mit sich wie mit der Welt versöhnt. Geschichtlich gesehen, liegen die Ansätze solcher Grundeinstellung beim frühen, teilweise auch dem mittleren Platon, und werden im Neuplatonismus und insbesondere im christlichen Platonismus weiter entfaltet und zur geschlossenen Weltanschauung gebildet. In diesem Zusammenhang heißt die Sorge um sich bzw. um die eigene Seele vor allem das Trachten danach, von der Unberechenbarkeit der Leidenschaft sich abzulenken und der eigenen Vernunft unbedingt zu folgen, in vollem Vertrauen auf die im Wesentlichen nicht in Frage zu stellende Vernünftigkeit der Welt. Das beruhigte, in sich befriedigte Vertrauen in die ungestörte Herrschaft der Vernunft zeigt sich hier sowohl als Voraussetzung wie auch als letztes und höchstes Ziel der Sorge um die Seele.

Es ist aber wesentlich anders, wenn das menschliche Selbst und seine Seele nicht anthropologisch und psychologisch, sondern in erster

[14] Vgl. z. B.J. Jantzen, *Die Sorge um die Seele. Zur Entdeckung der moralischen Bedeutung von «gut» in Platons Frühdialogen*. In: Barbarić (Hrsg.), *Platon über das Gute und Gerechtigkeit*, Würzburg 2005, S. 63-71.

Linie ontologisch und kosmologisch bestimmt und verstanden werden, wie es in unserer Platointerpretation der Fall war. Dieser Ansicht nach wird die Seele nicht substantiell gefasst, auch nicht als etwas, wodurch der Mensch einzig unter allen Lebewesen ausgezeichnet ist. Die individuelle Seele des Menschen steht nicht dem übrigen Seienden als ihrem Gegenstand gegenüber. Auch sie ist nur ein Moment, gleichsam ein Ausschnitt der allgemeinen, alles durchdringenden Lebendigkeit, einer der unzähligen Sprosse der sich selbst unaufhörlich bewegenden Seele des Alls. In dieser Betrachtungsweise wird also die Weltseele zunächst berücksichtigt, und die Seele eines jeden Menschen wie jedes anderen Lebewesens lediglich als deren immer flüchtige und vorübergehende Einzelerscheinung. Vielleicht kann die Behauptung gewagt werden, dass der Mensch nur in solcher Betrachtungsweise wirklich als ein kosmisch verankertes Wesen erscheint.

Zum zweiten wird die Seele – und zwar die ursprüngliche des Alls sowie eine jede abgeleitete individuelle – unter diesem Gesichtspunkt nicht als eine und einfache Substanz gefasst, sondern als das letztlich nicht zu ergründende, in sich gespannte und strittige Gefüge, bestehend letztlich aus zwei gleichursprünglichen Urkräften alles Werdens, nämlich der Eins und der unbestimmten Zweiheit, die beide allem, was wird, gleich zugrunde liegen.

Unter diesem Gesichtspunkt gilt die Sorge nicht zunächst eigenem Selbst und eigener Seele, sondern viel ursprünglicher und vor allem der Seele des Ganzen. Mit einer solchen Ansicht bewegt sich Platon, vor allem in seiner Spätzeit, entlang der Spur von Periander, einem der alten sieben Weisen, von dem der erhabene Spruch «beachte das Ganze» (*meleta to pan*)[15] überliefert ist. Der Mensch ist demnach kein Selbst. Er ist ursprünglich außer sich und steht dem Ganzen der Welt näher als sich selber, um erst aus dem ekstatischen Bewohnen dieses Ganzen immer wieder zu sich selbst als einzelnem Wesen zu kommen.

Da das Leidenschaftliche in menschlicher Seele, wie auf eine we-

[15] *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walter Kranz, Erste Band, Zürich 2004 (Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951), S 65.

sentlich andere Weise in jener des Alls, der kosmischen Urkraft der unbestimmten Zweiheit entstammt, darf der Mensch nicht danach trachten, sein Affektives bloß zu verdrängen oder sogar auszurotten. Wer im Augenblick des nüchternen Rausches die erhebende und begeisternde Macht der im *Phaidros* aufgerufenen «heiligen Manie» erlebt hat, der weiß, dass die Wurzel der Leidenschaften an sich rein und unschuldig ist und so innigste mit dem Leben verwachsen, dass es irrsinnig wäre, es abschneiden zu wollen, statt es anzuerkennen und durch besonnene Überredung zur freiwilligen und insofern würdigen Unterwerfung zu gewinnen, wie es der göttliche Demiurg im *Timaios* in Bezug auf die unbezwingliche Urmacht der Notwendigkeit gemacht hat. Vermutlich führt es nicht irre, eben darin die wahre Sorge um die Seele zu sehen.

Abstract: *«The emergence of everything». On the concept of the soul in the late Plato*

The analysis of the complex phenomenon of movement in the tenth book of the *Laws* for the purpose of developing a new, predominantly cosmologically determined concept of soul has always been known as one of the most difficult texts in Plato's entire work and also as a text that cannot be interpreted unambiguously and finally. The paper would – partly in reliance on the achievements of the so-called Tuebingen interpretation of Plato – try to prove the essential significance of Plato's late doctrine of principles for the understanding of this movement analysis. In the first place the ontological meaning of the difference between linear and circular movement would be shown, and this with a help of the interpretation of both movements with regard to the mutual influence of the basic principles of the «one» and a «indefinite dual» therein. Only against this foreground can the main principle of late Platonic ethics as set out decisively in *Timaeus* be understood, namely that the highest virtue of the human life in nothing else consists as to bring the chaotic disorder of the soul movement, caused by the birth, in harmony with regulated circular motion of the universe. With late Plato the soul – the original soul of the universe as well as each individual soul – is not to be understood as one and simple substance, but rather as the differentiated and controversial structure consisting ultimately of two equally original primal forces of all becoming, namely the one and the indefinite duality. From this perspective, the care for the soul is not primarily directed to one's own self and his own soul, but a lot more and especially to the soul of the whole.

Linda M. Napolitano Valditara

CURA, EROS, FELICITÀ. SULL'ANTROPOLOGIA DI PLATONE*

dunque, quando si migliora qualcosa,
… è quello prendersene giusta cura?

(platone, *Alcibiade I 128b8-9)*

Sommario: *1) Filosofia come "cura di sé": 'cure' e 'care'; 2) Il Socrate di Platone e la "cura di sé"; 3) Un intero fatto di diversi: anima e corpo; 4) Cura nel dialogo e nel sapere della propria insipienza; 5) Cura, Eros e felicità.*

1) Filosofia come "cura di sé": 'cure' e 'care'

Alla cura di sé (*epimeleia heautou*) com'emerge dai testi platonici e dalla loro figura centrale, quella di Socrate, rinviano oggi varie linee di pensiero, diverse per origine, fondatezza scientifica e fini teorici. Tale rinvio ai testi platonici, pure, come si vedrà, comune, è fatto però da ognuna *indipendentemente* dalle altre: dunque da prospettive, con metodologie e per ragioni proprie. Una convergenza, questa, finora poco notata nella storia contemporanea della filosofia e certo responsabilizzante per lo storico del pensiero antico.

Penso p.es. alle "pratiche filosofiche" nate dalla proposta, negli anni '80, del tedesco Gerd B. Achenbach della "consulenza filosofica" e poi diffuse dentro e fuori d'Europa[1]. Esse rinviano al Socrate dei testi pla-

[1] Cito solo qualche titolo di una bibliografia amplissima: g.b. achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, tr. it. Milano 2004 (or. 1987); sempre in Germania p.b. raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, tr. it. Milano 2006 (or. 2001). In Francia m. sautet, *Socrate al caffè. Come la filosofia può aiutarci a capire il mondo d'oggi*, tr. it. Milano 1997 (or. 1995), e a. de botton, *Le consolazioni della filosofia*, tr. it. Parma 2000 (or. 2000). In Olanda s.s. schuster, *La pratica filosofica. Un'alternativa al 'counseling' psicologico e alla psicoterapia*, tr. it. Milano 2006 (or. 1999). Negli USA, il celebre ma non solidissimo l. marinoff, *Platone è meglio del Prozac*, tr. it. Milano 2001 (or. 1999), e *Le pillole di Aristotele. Come la filosofia può migliorare la nostra vita*, tr. it. Milano 2003 (or. 2003); p. grimes – r. uliana,

tonici per il loro impianto, centrato non su una neutra descrizione del mondo, ma sulla filosofia come « arte del vivere » (*techne tou biou*): un rinvio a Socrate che, pur concorde, specifica però quest'eredità meno di quanto potrebbe e dovrebbe, nel valore storico originario come nel modo e grado dell'eventuale attualizzabilità[2].

Un rinvio ai testi platonici, filosoficamente più impegnativo e fonte di problemi ermeneutici, è fatto, sempre da prospettive diverse, anche da importanti pensatori europei del '900: il boemo Jan Patočka, anima già dagli anni '40 di due seminari praghesi tradotti poi in italiano, dove dichiara perfino seme teorico della stessa democrazia europea la platonica *epimeleia heautou* [3]; il francese Pierre Hadot, autore negli anni '90 di studi che ridanno del Socrate platonico un intenso ritratto quale icona della *filosofia,* diversa, proprio nella spendibilità esistenziale,

Philosophical Midwifery: a new Paradigm for understanding human Problems, Huntington Beach 1996. In Israele r. lahav, *Comprendere la vita*, tr. it. Milano 2004 (or. 2004). In Italia, fra molti altri, r. madera – l. vero tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche,* Milano 2003; n. pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Milano 2004; e p.a. rovatti, *La filosofia può curare?*, Milano 2006, nonché id. (a c. di), *Osservatorio sulle pratiche filosofiche. Consulente e filosofo,* Milano-Udine 2009. Descrive una filiazione della pratica filosofica dalla filosofia antica u. galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicanalisi alla pratica filosofica*, Milano 2008. Oltre alla disomogeneità tematica e del livello scientifico, questo tentativo patisce ancora di una duplice difficoltà: l'opposizione da parte della tradizione psicoterapeutica, timorosa di un'invasione di campo reputata indebita, e purtroppo un perdurante snobistico disinteresse da parte della filosofia accademica.

[2] rovatti, *La filosofia può curare?* cit., p. 14: «la figura emblematica, il padre nobile della consulenza, è per tutti Socrate». Sulla filosofia come cura, a.g. balistreri, *La terapeutica filosofica. Il paradigma platonico,* Milano 2005, e *Prendersi cura di se stessi. Filosofia come terapeutica della condizione umana,* Milano 2006; w. bernardi – d. massaro, *La filosofia una cura per la vita. Contro il disagio dell'esistenza e i problemi dell'uomo contemporaneo*, Milano 2007; a. cosentino, *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé*, Milano 2008. Su Socrate, p. dordoni, *Il dialogo socratico. Una sfida per il pluralismo sostenibile. Con scritti di Leonard Nelsen, Gustav Heckmann e Minna Specht*, Milano 2009, e, con una diversa impostazione, a. stavru, *Socrate e la cura dell'anima. Dialogo e apertura al mondo,* Milano 2009, nonché l. rossetti – stavru (eds), *Socratica. Studies in ancient Socratic Literature*, Bari 2010.

[3] j. patoČka, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, Milano 1999 (da lezioni praghesi fra il '45 e il '48); *Platone e l'Europa*, tr. it. Milano 1998 (da lezioni praghesi del 1973): «l'Europa è nata dalla *cura dell'anima*. *Tes psyches epimeleisthai* – ecco il seme da cui è nata ciò che è stata l'Europa» (*ivi*, p. 119).

dal solo teorico *discorso filosofico* [4]; ancora Michel Foucault, di cui anche dopo la morte son stati editi vari studi: da *Le souci de soi* del 1984 al ponderoso corso al Collège de France dell''81-'82, *L'ermeneutica del soggetto*, dove le prime lezioni trattano proprio il platonico *Alcibiade I* [5].

Terzo e forse meno noto riferimento al mondo greco antico viene dalla recente riflessione critica sulla medicina e sui limiti in cui questa si chiude se segua solo una vocazione scientifico-tecnologica e non anche quella, originaria, di arte diretta alla salute dell'uomo come intero: il pensiero greco, d'Ippocrate e delle scuole mediche di Cos e Cnido, ma, ancora, quello dei testi platonici, farebbe recuperare un tratto umanitario e umanistico, necessario anche alla medicina odierna al perseguimento dei suoi stessi fini. Ricordo p.es. i saggi del medico e filosofo Karl Jaspers, raccolti negli anni '50 col titolo *Il medico nell'età della tecnica*, e la riflessione *Dove si nasconde la salute*, degli anni '90, di Hans Georg Gadamer[6].

Tutte e tre queste linee di pensiero rinviano, per la nozione di "cura di sé", al *corpus* platonico e già provano come si tratti, riprendendolo, di condurre non solo un esame storico, ma anche una ricerca teorica su

[4] P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, tr. it. Torino 1998 (or. 1995), Capp. III-IV per Socrate, Cap. IX per l'articolazione «filosofia / discorso filosofico»; *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Torino 2005 (or. 2002); anche *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, tr. it. Torino 2006 (or. 2000), e *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, tr. it. Torino 2008 (or. 2001). Discute e critica l'impostazione di Hadot, soprattutto l'estensione all'intero pensiero antico del tratto di «esercizio spirituale» (*askesis*), C. HORN, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, tr. it. Roma 2004 (or. 1998).

[5] M. FOUCAULT, *La cura di sé*, in ID., *Storia della sessualità*, tr. it. Milano 1994 (or. 1984); *L'ermeneutica del soggetto. Lezioni al Collège de France 1981-82*, tr. it. Milano 2003 (or. 2001); *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, tr. it. Milano 2009 (or. 2008); *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri 2. Corso al Collège de France (1983-1984)*, Milano 2011 (or. 2009). Cfr. anche *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it. Roma 1996. Su Foucault e l'attualizzabilità dell'antica cura di sé, cfr., in questa stessa sede, il saggio di L. BERNINI e il testo da lui curato *Michel Foucault. Gli antichi e i moderni. 'Parrhesìa', 'Aufklärung', ontologia dell'attualità*, Pisa 2011, soprattutto la Parte I. Cfr. anche M. MONTANARI, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Milano 2009, soprattutto pp. 79-102.

[6] K. JASPERS, *Il medico nell'età della tecnica*, tr. it. Milano 1991 (or. 1986); H.G. GADAMER, *Dove si nasconde la salute*, tr. it. Milano 1994 (or. 1993; cfr. *infra*, nota 38). In merito mi permetto di rinviare anche al mio *Pietra filosofale della salute. Filosofia antica e formazione in medicina*, a c. di F. FERMEGLIA, Verona 2011.

fondatezza e attualizzabilità di tali rinvii[7].

Va però ricordato anche colui che nel '900 recupera la nozione di cura alla ricerca filosofica, facendo dell'uomo l'essere stesso della *Cura*, citata in latino e personalizzata sulla scia del favolista Caio Igino: il Martin Heidegger di *Essere e tempo*, per cui l'uomo è colui che appunto la *Cura* plasma e tiene sempre fra le mani *quamdiu vixerit*, cioè finché ha vita, respiro[8]. Riflettendo sul testo heideggeriano, recuperiamo una ricchezza semantica del termine "cura" (*Sorge*)[9]: ricchezza che la nostra cultura odierna, soprattutto terapeutica, avrebbe invece smarrito, poiché assimila ogni male dell'esistenza a una malattia e, come tale, lo crede passibile appunto solo di riparazione ed eliminazione[10]. Heidegger distingue invece il nostro stare preoccupato presso le cose (*Besorgen*) dalla devozione sollecita diretta al mondo (*Fürsorgen*) e condivisa con

[7] Purtroppo questi, soprattutto nella prima linea di pensiero, patiscono di una visione distorta del testo platonico, *noto* ma più per i luoghi comuni ermeneutici consolidatisi nella tradizione, che per via diretta, criticamente fondata. Il complementare disinteresse degli antichisti per tali temi odierni non permette ancora un'adeguata diffusione delle ricalibrature ermeneutiche pure oggi acquisite sul filosofo greco: in tale compito s'impegnano i contributi qui figuranti su Platone. Per "attualizzabilità" non intendo il trasferimento *tout court* nel contemporaneo di nozioni e prescrizioni del pensiero antico: bensì *una riflessione critica e storicamente aperta* sui nostri stessi "cromosomi intellettuali", posture originarie di ricerca e d'azione di cui siamo comunque eredi, che possiamo, nella storia, aver distorto o perduto e che potrebbero invece, a petto di *analogie epocali soprattutto fra problemi*, contribuire a riumanizzare il nostro attuale stare nel mondo.

[8] M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Milano 1976[11], pp. 247-248; il riferimento è alla celebre *Fabula* CCXX del favolista imperiale: la *Cura* avrebbe, quasi per caso, plasmato dal fango un essere cui è Giove a infondere vita e che però, essendo fatto di *humus* (terra), si chiama *homo*: ma, si conclude, «poiché è stata la Cura per prima a plasmare quest'essere, sia la Cura a possederlo per tutto il corso della vita» (*Cura enim cum prima finxit eum teneat quamdiu vixerit*). La *cura* latina ha la doppia valenza di "pena", "fatica", "preoccupazione", come di "sollecitudine", "attenzione", "devozione". Cfr., su questo, il contributo, in questa stessa sede, di L. Mortari.

[9] L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Milano 2006, pp. 6-9, e 38-46; *Aver cura di sé*, Milano 2009.

[10] Sul «paradigma terapeutico» che sarebbe – irriflessivamente - tipico della nozione odierna di "cura", cfr. F. Furedi, *Therapeutic Culture*, tr. it. (*Il nuovo conformismo*) Milano 2005 (or. 2004), ripreso da Rovatti, *La filosofia può curare?* cit., pp. 24-25; cfr. Mortari, *La pratica dell'aver cura* cit., pp. VII, IX e 38, e ancora Rovatti, *Note sulla medicalizzazione della vita*, «aut aut», 340 (2008), pp. 3-13. È questo tratto *non terapeutico* uno degli aspetti che – in modo consapevole e perciò deliberato – differenziano la cura filosofica da ogni psicoterapia.

gli altri (*Mitsorgen*)[11]. Perciò va distinta una nozione solo *riparativa* della cura, quella terapeutica corrente resa dal sostantivo inglese *cure*, da una nozione di essa invece *promotiva*, l'inglese *care*, tendente alla dinamica fioritura dei suoi destinatari[12]: in quest'ultima il dolore andrebbe non tanto eliminato, come fa la *cure*, quanto piuttosto *governato*.

L'archetipo di questa, oggi velata, nozione di cura, secondo Jaspers e Gadamer, è però già nella storia greca della medicina e, a mio parere, è teorizzata anzitutto nella nozione di *epimeleia heautou* che Platone mette in bocca al suo personaggio Socrate: la cura come riparazione sta a suo avviso dentro una più fondativa ed ampia nozione della cura come *attenzione rispettosa all'attuazione secondo natura di quell'essere pure fragile che è il vivente*.

Date però le riduzioni univocizzanti nella semantica odierna della cura e la perdurante difficoltà a recuperare oggi un'oggettività storica dei testi platonici, gravati da filtri interpretativi condivisi ma distorti, il primo approccio di un antichista alla cura di sé in Platone dev'essere di tipo lessicale. L'impegnativo lavoro di scavo su termini quali *epimeleia*, *melete*, *askesis*, *gymnasia*, *therapeia, epitedeuma* fa emergere una dimensione ampia e articolata di senso[13]: il destinatario della cura platonica risulta allora essere un vivente nella sua interezza psico-fisica, fatto di elementi diversi ed anche opposti, aperto a uno sviluppo dinamico e instabile, bisognoso perciò di recuperare l'equilibrio interno che ogni volta sigla il suo stato naturale migliore, tramite pratiche profilattiche simili all'ippocratica *diaite*, il regime alimentare, abitativo, vestiario, sportivo che, nel mondo greco, era deputato a valere e mantenere la

[11] heidegger, *Essere e tempo* cit., pp. 92 e 241. Cfr. anche *Logica. Il problema della verità*, tr. it. Milano 1986 (or. 1976), p. 147. Cfr. c. agnello, *Cura di sé e filosofia. Interpretazioni fenomenologiche di Platone*, Milano-Udine 2010. Sul binomio *to take care of* e *to care for*, ancora mortari, *La pratica dell'aver cura* cit., pp. 39-40, nota 5.

[12] Cfr. *ivi*, p. 29, nota 1, e p. 46. Cfr. heidegger, *Essere e tempo* cit., p. 248, anche in riferimento a Seneca: «La *perfectio* dell'uomo, il suo pervenire a ciò che esso, nel suo esser libero per le possibilità più proprie (per il progetto) può essere, è "opera della Cura"».

[13] In un tale esame, impossibile da condurre qui per le centinaia di occorrenze dei termini, mi sto in effetti impegnando in una monografia, di prossima pubblicazione, *Platone e la cura di sé*: lo scavo semantico si vale dei lessici informatizzati e lemmatizzabili allestiti, proprio in Italia, dal Collega milanese Roberto Radice e dal suo gruppo già una decina d'anni fa.

salute fisica[14].

2) Il Socrate di Platone e la "cura di sé".

Altra movenza metodica preliminare è lasciare anche per l'*epimeleia* l'ossessiva questione storica "Socrate oppure Platone?"[15]: è una domanda a cui la documentazione disponibile non consente di dar risposta definitiva ed essa, pur trovata, non sposterebbe poi in modo decisivo la questione. Buona parte se non *tutta* la posizione filosofica, in sé non più ricostruibile, del Socrate storico è rifluita infatti nel *corpus* platonico: si può allora e del resto interessa di più, anche per l'*epimeleia*, sondare *l'investimento teorico che Platone stesso attua sul suo personaggio Socrate*.

Ed è investimento filosofico elevatissimo, anzitutto, certo, nei dialoghi cosiddetti socratici.

Il Socrate dell'*Apologia* cita il compito di richiamare i concittadini *alla cura dell'anima* affidatogli dal dio di Delfi:

> credo non possa toccarvi in città bene maggiore di questo mio servizio al dio. Infatti null'altro faccio con questo andarmene in giro se non persuadervi, giovani e vecchi, che *non del corpo dovete curarvi né dei soldi prima e con più impegno che dell'anima, perché divenga la migliore possibile* [16].

[14] Questo tratto dell'*epimeleia heautou* è tipico di una medicina come quella greca, *diversa* però da quella odierna, e pone parallelismo e interdipendenza fra corpo ed anima (cfr. *infra*, la nota 38, e il mio *Pietra filosofale della salute* cit., soprattutto Cap. I). Ciò approssima la platonica cura di sé all'etica, il cui modello epistemologico in Grecia è proprio la medicina, e la stacca da quella pura estetica dell'esistenza che, secondo alcuni, Foucault riterrebbe invece tipica dell'antica cura di sé (cfr. ancora, in merito, il saggio di bernini).

[15] La necessità di definire *che cosa*, del testo platonico, risalga a Socrate e *che cosa* a Platone è stata per secoli primaria. Di converso, entro il dibattito odierno sulla cura si dà talora per scontato che il Socrate dei dialoghi platonici sia quello storico. Entrambe le posizioni, poiché parziali, mi paiono infruttuose.

[16] *Apol*. 30a5-b2, soprattutto a7-b2: *mete somaton epimeleisthai mete chrematon proteron mede houto sphodra hos tes psyches hopos hos ariste estai* (le traduzioni dal greco, salvo diversa segnalazione, sono mie). Si noti che qui *non* si oppone la cura dell'anima a quella del corpo (valore *assoluto*): si precisa solo che questa, del corpo, non dev'esser *maggiore* dell'altra per l'anima (valore *comparativo*). Per dialoghi "socratici" intendo ovviamente le opere reputate giovanili di Platone, che risentirebbero ancora dell'influenza del maestro.

É *Alc. I* 128b5-9, scelto qui quale esergo, a confermare che ci si «prende giusta cura» (*orthos epimeleisthai*) di qualcosa, quando – come prescritto nell'*Apologia* per l'anima - «lo si renda migliore» (*hotan tis ti beltio poiei*): "migliore" allude a sua volta alla *piena attualizzazione delle potenzialità naturali*, esattamente nell'ottica, dalla parte del curato, dell'auto-trascendimento ed in quella, dalla parte del curante, dell'odierna *care* [17].

Il dio di Delfi che nell'*Apologia* affida a Socrate il compito d'indurre i cittadini alla cura dell'anima è lo stesso che nell'*Alcibiade I* prescrive di conoscer se stessi[18]. Ora, questo conoscer se stessi (*gnothi sauton*) - ricordato e celebrato in via esclusiva da una tradizione inossidabilmente certa del socratico "intellettualismo" - nell'*Alcibiade I* emerge e vale invece non in quanto tale, ma *entro un orientamento preliminare alla cura di sé* che prevede tale autoconoscenza solo quale forma e mezzo specifici proprio di quella cura:

> come potremmo sapere quale pratica (*techne*) ci rende migliori, se ignoriamo chi siamo noi stessi?... se sappiamo chi siamo, conosciamo anche la cura di noi stessi, ma se non ci conosciamo, non conosciamo neanche quella[19].

Dunque occorre – *prima* - curarsi di se stessi per avere – *poi* - interesse a cono-

---

[17] Che tale cura sia *un'auto-trasfomazione migliorativa*, dunque di fatto un "auto-trascendimento", di cui si è, per Platone, del tutto e in modo innovativo responsabili – pure in un rapporto significativo e costante col giudizio dei propri pari e dei propri cari – è ben chiarito nel saggio di f. de luise. Sull'attualizzazione delle potenzialità naturali (fondazione non metafisica, ma biologica dell'etica?), cfr. *infra*, nota 31.

[18] *Alc. I* 129a2-4: «È facile allora conoscer se stessi ed era uno sciocco chi ha posto quel motto sul tempio di Delfi, oppure è difficile e non da tutti?». Cfr. 124b; 129 a; 130e; 132d.

[19] *Ivi*, 128e10-11, e, rispettivamente, 129a8-9. La scansione platonica conoscere il sé per poterlo curare (la *techne* è sapere eminentemente *pratico*), a petto di un tradizionale privilegiamento del solo e teorico tratto cognitivo, è stata colta proprio da foucault, *L'ermeneutica del soggetto* cit., pp. 6-7: «quando il precetto delfico (*gnothi sauton*) fa la sua comparsa, esso risulta, se non sempre sicuramente a più riprese e in maniera estremamente significativa, accoppiato, associato al principio "curati di te stesso" (*epimelei heautou*)… *la regola del 'conosci te stesso' risulta formulata all'interno di una sorta di subordinazione alla cura di sé*… è necessario occuparsi di se stessi, … non dimenticarsi di se stessi, … prendersi cura di se stessi. È solo nel contesto di tutto ciò che appare e viene formulata la regola "conosci te stesso", proprio come se si trattasse del momento culminante di tale cura» (corsivo mio).

scer se stessi: e senza questa conoscenza non si attuerà quella cura. Bene massimo è, quindi, che il Socrate delle opere platoniche giovanili richiami alla cura, alla necessità di curar l'anima almeno quanto il corpo e, prim'ancora, di conoscere il sé che s'intende curare: tutto ciò a sua volta perché - ecco il punto centrale - «*di questa cura tutti gli uomini hanno bisogno*»: dunque il giovane interlocutore, l'ambizioso Alcibiade, quanto lo stesso Socrate[20].

Investimento teorico elevato nella *cura sui*, ma di solito ignorato, è anche nel *Fedone*, dialogo siglante invece la maturità di Platone filosofo e la sua acquisita indipendenza dal maestro: commentatissime son le ultime parole del Socrate morente di cicuta, le celebri «Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio»[21]. Ma egli aggiunge anche: «pagate questo debito e *non trascuratelo*»: *alla apodote kai me amelesete* (118a7-8), dove, oltre alla raccomandazione su quanto dovuto al dio della medicina che rende capaci di vincer la morte, le ultime parole del condannato sono, alla lettera, proprio *me amelesete*, "non trascurate", "non mancate di cura"[22]. Esortazione tanto più significativa poiché rinforza quanto Socra-

[20] *Alc. I* 124d2-3: *lego mentoi alethe hoti epimeleias deometha, mallon pantes anthropoi, atar no ghe kai mala sphodra*: <Socrate ad Alcibiade>: «dico poi davvero, che di cura – di più cura - necessitiamo noi tutti esseri umani: ma soprattutto noi due». La scansione teorica è, dunque: *i*) esortazione, da parte di Socrate, alla cura di sé, bene massimo per gli Ateniesi poiché rende l'anima la migliore possibile; *ii*) la cura di sé, *techne* migliorante l'anima, esige però conoscenza di sé; *iii*) senza conoscenza di sé non ci cura di sé; *iiii*) ma del resto di tale cura, anzi *di più cura*, tutti gli uomini hanno bisogno (dunque, implicitamente, ognuno necessita di conoscer se stesso per potersi curar di sé).

[21] *Phaed.* 118a7-8: per una *summa* delle letture, platon, *Phédon*, tr. fr. di m. dixsaut, Paris 1991, pp. 408-409, nota 382, rinvii bibliografici a p. 420, e platone, *Fedone o sull'anima*, tr. it. e cura di a. tagliapietra, Milano 1994, p. 276, nota 187: si cita qui la lettura, poi celeberrima, di Nietzsche nella *Gaia scienza*, per cui, con tali parole, Socrate si mostrerebbe grato d'esser liberato dalla «malattia della vita». Ma la visione della vita come malattia non è suffragabile dall'immagine generale che Platone ridà del suo Socrate ed è anzi contraddetta dal Socrate del *Simposio* (cfr. *infra*, la nota 39 e il contributo di f. de luise). Se anche ognuno dei dialoghi è "evento" letterario a sé, non perciò si è esentati dal cercare una coerenza teorica globale del loro redattore (cfr., sul rapporto fra dettagli ed intero nell'approccio al *corpus* platonico, le precisazioni di m. migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Brescia 2013, I, p. 9). Sul Socrate morente del *Fedone* mi permetto di rinviare al mio *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano-Udine 2010, Cap. II A: *Socrate e il canto-incantesimo della morte*, e, sulla visione socratica del morire, a *Pietra filosofale della salute* cit., Cap. V: *La vita che finisce*.

[22] Forse Socrate sente di dover gratitudine ad Asclepio, dio della medicina che avreb-

te aveva risposto prima a Critone su cosa desiderasse fatto dagli amici dopo la sua morte, per i figli o per altro gli fosse «specialmente gradito» (*soi... en chariti malista*) (115b4): rileggiamo tale risposta del Socrate platonico agli amici presenti alla sua fine:

> Voi, *avendo cura di voi stessi* (*hymon auton epimeloumenoi*), farete cosa gradita a me, ai miei cari e *a voi stessi qualunque atto compiate (kai hymin autois en chariti poiesete hàtt'an poiete*) anche se ora non v'impegnate a farlo. Se invece *mancherete di cura di voi stessi* (*ean de hymon auton amelete*) e non vorrete vivere seguendo le tracce di quanto detto oggi e in passato, anche se ora vi assumete impegni numerosi e stretti, non combinerete nulla[23].

La cura di sé, su cui il condannato insiste qui come dice d'aver fatto già «in passato», è dunque *il cuore del testamento spirituale che Platone ascrive a Socrate morente*, come discrimine, qualunque atto accompagni, di una vita gradita soprattutto a quelli stessi che la vivono: e certo una vita condotta con la cura qui, con tale intensa modalità narrativa, raccomandata non è «una malattia» da cui ringraziare di liberarsi. Quale perciò fosse il rapporto di Platone col Socrate storico, questo passo sulla cura di sé, *da parte dello stesso Platone scrittore della morte del maestro*, non è investimento filosofico da poco.

Fermiamoci ancora su quest'investimento, notando che, dove il Socrate platonico esorta alla cura di sé, non parla mai di essa, proprio come fa qui nel *Fedone*, come di cosa ignota a chi lo ascolta o ancora da definirsi: il suo problema non è, come per noi oggi, chiarire che cosa mai s'intenda per "cura" e quali ne siano ragioni, fini e procedure, quanto piuttosto, come fa nell'*Alcibiade I*, *stabilire di preciso chi sia il sé*,

be provato a resuscitare un morto, perché, in punto di morte, si sente liberato non dalla «malattia della vita», ma *dalla sofferenza della morte*, dal timore stesso dell'attimo supremo. Anche tale postura, espressa da lui nella forma della devozione religiosa e rituale, è *frutto però della cura di sé*, dell'esercizio a morire (la stessa filosofia!) da praticarsi ogni giorno della vita. Rinvio a quanto proponevo nel secondo lavoro citato alla nota precedente e al mio intervento per il X Symposium della International Plato Society, Pisa 15-20/7/2013: '*Philosophon dia pantos tou biou'. Un aspetto di Eros nel 'Simposio' platonico (203d7)* (Università di Pisa, Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistca, *Proceedings* II, pp. 148-152).

[23] *Phaed*. 115b5-c1, corsivi miei.

l'*heauton*, di cui occorre, «per far cosa grata a se stessi», aver cura.

Ciò occorre fare perché, lui stesso riflette, «rischiamo, a volte, inavvertitamente di non curarci di noi stessi, pur credendo di farlo»[24].

La tradizione medica e le scuole orfica e pitagorica, ma secondo il Werner Jaeger di *Paideia* la stessa tradizione omerica dell'eccellenza o *kalokagathia* degli eroi avevano dunque *già* teorizzato, prescritto e praticato *forme di cura*, ipotesi formulata, ma poi non approfondita dagli stessi Hadot e Foucault[25]: *la novità* della riflessione socratico-platonica è dunque non questa della cura, quanto semmai un'attenzione a definire il sé a cui la cura autentica, quella capace appunto di «esserci gradita», va diretta.

Nell'*Alcibiade I* (128a-e) questo sé (*heauton*) è distinto in modo netto «dalle cose a tale sé appartenenti» (*ta heautou*), da ricchezze, agi fisici, onori, beni materiali a cui forse erano dirette le forme tradizionali di cura e che invece, non essendo, secondo Platone, il "proprio" dell'uomo, non meritano di esser oggetto *primario o perfino esclusivo* di "cura", come – si esemplifica - non ci si curerebbe di una mano o di un piede trascurandone mobilità e forza e curandone solo gli anelli o le calzature[26].

---

[24] *Alc. I* 127e9-128a1: *ti estin to heautou epimeleisthai… me pollakis lathomen ouch hemon epimeloumenoi, oiomenoi de*; cfr. *Apol*. 29e-30a.

[25] W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano 2008[21] (or. 1933-47); Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* cit., pp. 28, 40-43, e *La cura di sé* cit., p. 435; Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?* cit., Capp. I-II.

[26] *Alc. I*, 128a2-3: «Quando l'uomo lo fa <prendersi cura di se stesso>? Forse quando si dà cura delle cose pertinenti al sé si cura anche di sé stesso?» (*ar'hotan ton hautou epimeletai, tote kai hautou?*). Si mostra che non ci si cura del piede quando ci si curi delle scarpe (che sono semmai "cose del piede"), poiché sono diverse le arti (ancora il criterio pratico, traformativo!) che migliorano, rispettivamente, le scarpe (calzoleria) e il piede (ginnastica). Dunque, come il piede è migliorato solo dalla cura specificamente direttagli, così l'*heauton* non è migliorato da una cura o pratica volta a migliorare corpo, vestiario, ricchezze, *status* sociale, che sono pure "cose del sé". Vanno allora definiti l'*heauton* e la pratica di cura capace di trasformarlo rendendolo, *proprio lui* e come per natura può e dev'essere, migliore. Il problema credo abbia attinenza alla questione dell'opzione fra orizzontalità e verticalità della trasformazione di sé, a cui dedicano riflessioni, nei loro contributi, G. Cusinato e R. Panattoni. A differenza dall'amico Salvatore Lavecchia in questa stessa sede, non mi sento legittimata a usare il maiuscolo "Sé" per l'*heauton* platonico (o a sostituirlo con "Io"): e ciò non perché non concordi che esso non è riducibile all'io empirico e che sia l'embrione del successivo soggetto filosofico.

"Proprio" dell'uomo è invece l'anima ed è essa l'*heauton* cui – primariamente e non esclusivamente - la cura va diretta.

3) Un intero fatto di diversi: anima e corpo.

Questo rapporto anima-corpo in Platone è però oggetto anch'esso di consolidati fraintendimenti, che, non chiariti, possono far fraintendere la stessa *epimeleia*. A una rilettura attenta dei dialoghi, emerge come la *psyche* platonica possa con difficoltà intendersi secondo le forzature sostanzializzanti e le limitazioni religiose e ascetistiche impostele dalla tradizione posteriore[27].

Essa, anzitutto, non pare essere un'*ousia* (astratta, predefinita, immutabile), benché, certo, più del corpo somigli alle idee (*Phaed*. 78b

Anzitutto, però, dove Platone specifica che tale "sé" è in modo basilare e proprio anima, usa ancora il termine *heauton* in forma *radicalmente problematica e senza nessuno dei canonici irrigidimenti posteriori*: l'uso stesso del neutro con l'articolo, *to heauton*, non indica, come si crede, solo l'avvenuta sostanzializzazione, ma anche – come nei dialoghi giovanili per tutti i "valori" cercati, *to dikaion*, il giusto, *to hosion*, il santo, etc. – una *problematizzazione radicale, un oggetto che s'ipotizza unitario ma ancora da trovare e definire.* Infatti, l'*Alcibiade I* acquisisce sì che tale *heauton* sia propriamente anima, ma non precisa ancora *che cosa* tale anima sia, *che cosa* sappia fare e *come* sia fatta e segnala anzi di non averlo ancora trovato «con rigore» (*akribos*, *Alc. I* 130c8-d1): Platone dice solo – e poi, come vedremo, terrà fermo - che anima è *ciò che guida il corpo all'azione come un proprio strumento*. Tale tratto lo preserva secondo me dal rischio, paventato da Lavecchia, di una «deipostatizzazione» e anzi lo rende, come Lavecchia vuole, verosimilmente divino. Sono però assai meno sicura che basti a fondare tale divinità del sé *Alc. I* 133b7-c7 e ancora meno che lo faccia «esplicitamente», come Lavecchia scrive nel suo saggio, nota 3: il passo parla sì di una somiglianza della competenza intellettiva dell'anima col divino (133c4-5), ma la linea 133c5 non è poi certa neppure testualmente ed è anzi tuttora discussa. Ancora, l'*heauton* che Platone prescrive di curare e conoscere non è solo corpo, ma neanche solo intelletto, né solo anima, è ben più articolato e denso (pensiero, ragionamento, memoria, ricordo, emozioni, passioni, desideri, piaceri, dolori, anche fisici) e va conosciuto *in tutti questi tratti* proprio per potersene curare: rinvio per questo al mio *The Knowledge of the Soul: Plato and the Problem of Self-awareness*, in migliori – napolitano valditara – a. fermani, *Inner life and Soul. 'Psyche' in Plato*, Sankt Augustin 2011, pp. 151-184.

[27] L'ampiezza della psicologia platonica esige che qui se ne parli solo per cenni: in merito sono però classici y. bres, *La psychologie de Platon*, Paris 1968; t.m. robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1970; t.j. andersson, *Plato und Psyche*, Göteborg 1971; p.m. steiner, *Psyche bei Platon*, Göttingen 1992; a.w. price, *Mental Conflict*, London-New York 1995. Importanti anche l. stefanini, *Platone*, voll. I-II, rist. anast. Padova 1991 (or. 1932-35), I, pp. 213-92; f. trabattoni, *Platone*, Roma 1998, pp. 147-158; migliori, *L'anima in Platone e Aristotele*, «Studium», 95 (2000), pp. 365-427, nonché *Il disordine ordinato* cit., II, pp. 725-858; cfr. anche i saggi comparsi nel volume *Inner life and Soul* cit. alla nota precedente.

ss.). Ma tale dichiarata sua *maggiore somiglianza all'invisibile e immutabile* ne avalla poi la sostanzializzazione, scontata - in vari modi, momenti storici ed aspetti - per la tradizione? E un *heauton* che davvero fosse sostanza pre-definita e immutabile, oppure Soggetto idealisticamente inteso, per quale ragione ed aspetto mai potrebbe / dovrebbe abbisognare di una cura che lo migliori, quella cura invece reputata dal Socrate dell'*Apologia* bene «maggiore» per i suoi concittadini e che Platone stesso propone come lascito spirituale del suo Socrate morente?[28]

L'anima platonica pare in effetti essere piuttosto *una forza* (*dynamis*, *Phaedr.* 246a), che, dovunque compare o sopraggiunge, lo fa *portando vita* [29]. Proprio e fondamentalmente questo suo esser *principio di moto e vita* non solo ne sigla una divinità, ma esige, poi, che la si dica immortale[30]. Ma, per divina e immortale ch'essa sia, è a mio parere proprio il carattere aperto e flessibile dell'anima come *dynamis*, cioè il suo esser *capace di possibilità realizzative molteplici e differenti*, nella storia della sua specifica incarnazione in "quel" corpo, è proprio questo a motivarne ed

[28] Singolare è che Platone non parli, neppure nella più forte e impegnativa delle prove dell'immortalità dell'anima del *Fedone* (105d-e), di *una idea di anima* e che precisi che ogni anima partecipa semmai sempre dell'idea *di vita* (come il 3 partecipa sempre dell'idea di dispari e la neve dell'idea di freddo).

[29] *Phaed*. 105c9-d5: «<Socrate>… al giungere di che un corpo sarà vivo?. <Cebete> Al giungere dell'anima. <S.> La cosa sta *sempre* (*aei*) così? <C.> Come no? <S.> L'anima allora, qualunque cosa occupi, *sempre giunge in essa portandovi vita*? (*aei ekei ep'ekeino pherousa zoen*). <C.> Sì, giunge così». Cfr. *Phaedr.* 246a6-7: «Dunque affermiamo questo: che essa <*l'anima*> *assomiglia a una forza*…» (*tautei oun legomen; eoiketo de sumphyto dynamis*): segue la metafora del carro alato, in effetti *mezzo di propulsione*. Cfr. *ivi*, b6: «ogni anima *si prende cura* di ogni cosa inanimata» (*psyche pasa pantos epimeleitai tou apsychou*), "cura" consistente esattamente nel darle moto e vita.

[30] *Phaed*. 105d6-e7, chiarito, come visto, che l'anima, dove giunge, lo fa «sempre portando vita», continua notando che vi è qualcosa di opposto alla vita, la morte, e che «<S.> dunque l'anima non accoglierà mai l'opposto di ciò che essa porta sempre… ciò che non accoglie la morte come lo chiamiamo? <C.> Immortale. <S.> E l'anima non accoglie la morte? <C.> No. <S.>Dunque l'anima è immortale». La stringente argomentazione di *Phaedr*. 245c-e è simile: per essere, com'è, principio di vita e moto, l'anima deve muoversi da sé (perché se fosse mossa da altro potrebbe anche non muovere, mentre nei moti celesti e nella vita terrestre noi constatiamo gli effetti del muovere dell'anima del mondo); essa, se si muove da sé, si muove sempre; se si muove sempre, è ingenerata e immortale. Si precisa perfino che «l'immortale che si muove da sé» è la definizione stessa di anima (*ivi*, 245e2-4).

anzi ad esigerne la *curabilità* [31].

Ora, *nell'intero fatto di diversi* che è l'uomo (*Alc. I* 130b-c), l'anima, principio di moto e di vita, ha un ruolo *direttivo*, di guida, poiché *si serve del corpo quale strumento per agire* nel mondo (*organon*): come il calzolaio, per tagliar il cuoio, usa quali strumenti il trincetto e la lesina non meno che le proprie mani e i propri occhi (129c-d), dirigendo lui all'azione gli uni come gli altri. Vale quindi una visione *organicistica* del rapporto corpo-anima, dove l'uno, necessario ma impotente, di per sé, al moto e all'azione, è strumento *diretto*, *guidato* (il verbo è *archein*, "governare", "dirigere") appunto dall'altra[32]. Pur necessari entrambi all'azione e perciò costituenti indubitabilmente un intero, nell'*Alcibiade I*

[31] Il nodo della *non sostanzialità* dell'anima platonica (a petto di una sostanzializzazione intesa poi appunto in versioni e modi differenti nei vari momenti storici) è troppo ampio per essere adeguatamente trattato qui. Mi basta perciò segnalare *il tratto dinamico dell'anima platonica*, l'unico che avalla per essa una modalità della cura. In *Resp*. I (352d ss.) si precisa che ogni cosa, animata o inanimata, ha un suo *ergon* (funzione, ruolo), che è quanto si fa con quella cosa soltanto o con essa nel modo migliore: il cavallo sa correre, gli occhi vedere, le orecchie udire, la roncola tagliare i tralci di vite. E però ognuna di queste cose non può attuare il suo *ergon* naturale se manchi della sua *virtù* o *eccellenza* (*arete*) specifica, come il cavallo azzoppato non corre, gli occhi ciechi non vedono e la roncola spuntata non taglia. Anche l'anima, si conclude, il cui *ergon* è «prendersi cura, comandare e deliberare» (353d4-5: *to epimeileisthai kai archein kai bouleuesthai*), non assolve alla propria funzione naturale se manchi della sua virtù basilare, la giustizia (353e): dunque anche l'anima va, con un'arte imitante la natura, costantemente "curata" a praticare la giustizia di cui è sì per natura capace, ma che - come parlare, camminare, nuotare - non è pura conseguenza automatica, spontanea o casuale del suo esistere. L'anima può guidare il corpo a parlare, camminare, nuotare, farlo più o meno bene in misura della "cura" che si dà per tali attività, così come può esser più o meno giusta, nella misura in cui si curi di esser tale. Ma l'assenza o carenza di giustizia frutto d'incuria le impedirà la piena attuazione dell'*ergon* naturale suo proprio e perciò la porterà, come vedremo, all'infelicità. Sul rapporto, particolare nel pensiero antico e in Platone soprattutto, fra natura ed arte, cfr. l'esordio del saggio di m. bontempi.

[32] Sull'essere umano platonico come intero fatto di diversi (anima e corpo), cfr. il mio *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 61-66, dedicato proprio a questo passo dell'*Alcibiade*, e pp. 166-169. La trattazione parificante il rapporto fra anima e corpo a quello fra calzolaio e suoi strumenti deriva dalla distinzione fra «chi si serve» (*ho chromenos*) e «ciò di cui si serve» (*hoi chretai*), per cui, come l'artigiano è diverso dai materiali e strumenti di cui si serve (comprese le sue mani e i suoi occhi), così l'anima è diversa dal corpo di cui si serve come proprio strumento per agire: in particolare è *diversa da (=non riducibile a)* ciò di cui si serve comandandolo. L'altro invece, il corpo, pur necessario come l'anima all'azione, né si serve di essa, né la dirige: o, quando ribaltando i rapporti naturali lo faccia, l'esito è dannoso e causa d'infelicità, come mostrano le fini analisi delle figure umane degenerate nei libri VIII e IX della *Repubblica*.

«l'anima e il corpo non svolgono lo stesso ruolo… poiché una appunto comanda e l'altro no... le… parti <dell'uomo> *non stanno sullo stesso piano*, non fanno le stesse cose, ma *hanno un rapporto di diversità e di gerarchizzazione*»[33].

Tale visione organicistica del rapporto anima-corpo, tradizionalmente ascritta alla successiva psicologia aristotelica, in realtà torna costantemente già nei dialoghi platonici: dall'*Alcibiade I*, dove figura per la prima volta, al *Timeo* (44d), dove il corpo è detto *hyperesia*, "veicolo" dell'anima e dove il termine *hyperesia* indica la linea dei rematori della trireme, dei cittadini liberi – ricordiamolo, non schiavi! – addetti, sotto il comando del *kubernetes*, del pilota, alla propulsione del mezzo marino che valse agli Ateniesi, a Salamina, nel 480 a.C., la difesa dall'invasione persiana[34].

Dunque che l'*heauton* da curare e conoscere sia *più propriamente* (*kurioteron*, *Alc. I* 130d5) anima non significa che l'uomo sia per Platone *solo* anima: le sollecitazioni del Socrate platonico alla cura non oppongono, con la nettezza scontata invece per la tradizione, l'anima, quale oggetto esclusivo di cura, ad un corpo asceticamente solo da reprimersi. L'anima dev'essere invece, date la sua natura e funzione, oggetto *non esclusivo ma solo prioritario* di cura[35].

---

[33] *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 65, nota 35, corsivi nel testo. La necessità ma insufficienza del corpo a "spiegare" l'azione torna anche nel *Fedone*, dove si precisa che non risponde alla domanda "perché Socrate è in carcere?" la semplice descrizione del suo apparato locomotore e dei movimenti da esso compiuti per trasferirlo dalla piazza d'Atene in prigione: questo è, certo, il *fatto* avvenuto, ma non ne ridà il *senso*, la causa vera, riposta invece nella *scelta* degli Ateniesi di condannare Socrate e dalla sua stessa *scelta* di non fuggire (cfr. *Phaed*. 98c-99b). È l'anima allora la sola condizione *necessaria ma anche sufficiente* di quanto avviene.

[34] «I circoli divini, che sono due, gli dèi giovani, imitando la figura dell'universo che è rotonda, li legarono in un corpo rotondo, quello che ora chiamiamo "testa", cosa divinissima e tale da comandare tutto ciò che è noi. Ad essa gli dèi concessero *come strumento (hyperesian)* l'intero corpo, una volta messolo insieme, pensando che dovesse partecipare di tutti i tipi di movimento quanti ve ne fossero» (*Tim*. 44d3-8). Qui il corpo è dato "in servizio" o come "linea di remo" della testa, sede dell'anima razionale e imitante i circoli dell'anima universale dell'identico e diverso. Il riferimento alla modalità di propulsione della trireme, con cittadini stipendiati quali rematori, mostra che il corpo (o forse, meglio, l'anima *epithymetikos* che ne incarna pulsioni e desideri) in un'ottica di cura globale è *libero collaboratore, non semplice schiavo* dell'anima che lo guida e dirige.

[35] Ciò era chiaro nella già citata prescrizione di *Apol.* 30a8-b2 di Socrate ai concitta-

Perfino nel *Fedone* la prescrizione della filosofia quale esercizio di morte, allenamento a separare l'anima dal corpo, è valida non, come si crede, per ogni tratto e contesto del rapporto anima-corpo, ma solo rispetto ai fini conoscitivi che il filosofo stesso si dà. Al fine suo *specifico* di conoscere l'intelligibile, egli si ritrarrà sì dai sensi, ma – anche in questo caso - solo «per quanto può»[36]: i termini di tale distacco a lui prescritto comunque «sono *attenuati*, con l'indicazione ch'egli debba realizzarlo non *in toto*, ma … "nella misura in cui non è necessario servirsi" dei sensi stessi» *(hoson me ananche autois <tois aisthesesin> chresthai*)[37]. Quindi perfino il filosofo userà del corpo, non reprimendolo, ma soddisfacendone i desideri naturali e necessari che, nella *Repubblica* (558e-559a), Platone teorizza prima di Epicuro.

Corpo ed anima, diversi, ma non perciò separati ed opposti, cooperanti all'azione come pilota e rematore, come cervello e mano, sono allora destinatari alla pari di *epimeleia* e non vi sarà miglioramento, cura «gradita» a chi la vive che scinda od opponga un'azione diretta all'anima da una diretta al corpo. Questo dice un brano del *Fedro* che proprio Gadamer segnala riflettendo sulla nozione greca di salute e cura: qui non figura l'*epimeleia*, ma si paragonano la medicina e la retorica, quella filosoficamente fondata, non quella degli eristi;

---

dini: «non del corpo dovete curarvi né dei soldi *prima e con più impegno che dell'anima*, perché divenga la migliore possibile» (corsivo mio, cfr. *supra*, nota 16); e torna nella *Repubblica*, dove sono elencati gli esercizi diretti a *tutte* le parti dell'anima, quindi anche alla "concupiscibile" (*epithymetikos*) legata al corpo, che non deve essere né satollata né condannata al digiuno, ma tenuta alla misura dei propri desideri naturali e necessari (*Resp*. 571e-572a). Se ciò non avviene, ci si avvita nella modalità compulsiva del desiderio e del godimento: quello che l'amico guido cusinato, nel suo contributo in questa stessa sede, ricostruisce proprio dal *Gorgia* platonico e che ha un grande ricaduta in una concezione contemporanea, limitata, distorta e solo consumistica, del soggetto (punto, questo, che ritorna anche nel saggio di carlo chiurco).

[36] *Phaed*. 64e5: *kath'hoson dynatai aphestanai*; 65a1: *apolyon hoti malista ten psychen apo tou somatos koinonias*. Ho citato e commentato tali formule che attenuano la pretesa opposizione dualistica fra anima e corpo ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., *Introduzione*, subito prima della nota 8, e p. 69.

[37] *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 69, con citazione di *Phaed*. 83a6-7. Per la vita del filosofo non solo come la migliore, ma come *la più felice e piacevole*, cfr. il mio *'Querelles' dialettiche sulla vita più felice (Platone, 'Repubblica' IX; Aristotele 'Etica Nicomachea' I, 4 e 5)*, in migliori - fermani, *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Brescia 2008, pp. 264-293.

> in qualche modo medicina e retorica si somigliano… in entrambe si tratta di dividere una natura, nel primo caso quella del corpo, nell'altro quella dell'anima: e, non per semplice pratica empirica ma in base ad autentica arte, *d'indurre nel corpo salute e forza offrendogli farmaci e alimenti adatti, e di valere all'anima la persuasione voluta e la virtù tramite buoni argomenti e atti esemplari* [38].

Vero tale parallelismo fra medicina e retorica filosofica, non vi sarà cura gradita a chi la pratica e capace che migliorarlo che valorizzi il solo corpo trascurando l'anima, come faceva la "cura" pre-platonica, o che, invece, valorizzi la sola anima trascurando il corpo, come la tradizione crede che proprio Platone faccia: le prescrizioni alimentari e sportive ch'egli dirige, in *Resp*. III, ai futuri governanti in formazione fa fede del fatto ch'egli sia, in questo, un greco del suo tempo, neppure troppo originale, aderente a quell'etica della misura, del "nulla di troppo", prescritto, sul frontone del tempio delfico accanto al celebre "conosci te stesso".

Possiamo infine, con Pierre Hadot, rimeditare il ritratto che di Socrate fa il commilitone Alcibiade nel *Simposio*, di colui che indossava sì sempre lo stesso mantello, camminava a piedi nudi sul ghiaccio e sopportava le privazioni delle spedizioni militari, ma

> quando c'erano molte provviste, era il solo che sapesse godersele (*en t'au tais euochiais monos apolauein hoios t'en*) e, fra l'altro, anche nel bere, … batteva tutti… nessuno ha mai visto Socrate ubriaco[39].

Concordi o no che si sia poi con la lettura che Hadot fa di Socrate, par proprio difficile che simili dati del *Simposio* avallino la lettura nietzscheana della vita come «malattia» e prescrivano la mortificazione rigoristica del corpo che la tradizione, soprattutto cristiana ma non solo,

[38] *Phaedr*. 270b1-9: *toi men <somatoi> pharmaka kai trophen prospheron, hyghieian kai rhomen empoiesein, tei de <psychei> logous kai epitedeuseis nomimous peitho hen an boule kai areten paradosein*. Cfr. Gadamer, *Dove si nasconde la salute* cit., pp. 140-141. Vera la visione dell'uomo come intero psicosomatico, si potrebbe anche descrivere una sorta di "permeabilità" fra corpo e anima per cui la cura (o, viceversa, l'incuria) diretta al primo incide sulla seconda e viceversa.

[39] *Symp*. 219e7-220a5. Cfr. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica*? cit., pp. 41-51.

ascrive a Platone.

4) Cura nel dialogo e nel sapere della propria insipienza

Vero tutto ciò, *in quali modi*, dunque, ci si cura di sé? Ammesso, ancora secondo l'*Apologia* (29e) e l'*Alcibiade I* (124e; 128b) e come indicato nell'esergo, che la «giusta» cura miri a rendere l'*heauton* il migliore per natura possibile, tre sono i punti base.

i) Ci si cura di sé *interrogando e rispondendo*, dunque nella dimensione del dialogo con l'altro e dello stesso nostro pensiero dialogante.
ii) Ci si cura di sé *sapendosi e vivendosi come insipienti*.
iii) Ci si cura di sé *sapendosi e vivendosi come esseri erotici*, cioè per natura mancanti-amanti del bello-bene.

Vediamo in breve ognuno dei punti, avendo già presente ch'essi sono concatenati, col successivo che non semplicemente segue, ma presuppone il precedente.

Il dialogo, anzitutto, non è solo il metodo *di fatto* praticato dal Socrate storico nelle piazze di Atene, uno come qualsiasi altro, né solo quello imitato da Platone nei suoi scritti a costituire un genere letterario qualsiasi: è, di più, *l'autentica postura filosofica*, poiché, come confermano il *Teeteto* e il *Sofista*, porre domande e formular risposte, elaborare ipotesi di verità e verificarne la tenuta *è tratto strutturale del nostro stesso pensare*, che è esso per primo un dialogo continuo, un chiedere e rispondere, un affermare e negare fatto «senza voce»[40].

[40] Cfr. *Theaet.* 189e6-7: «l'anima… quando pensa null'altro fa se non dialogare, interrogando se stessa e rispondendo a se stessa, e affermando e negando»; *Soph.* 263e4-5: «… il dialogo interno dell'anima con se stessa, quello che avviene senza voce, forse non lo chiamiamo noi "pensiero"?». Cfr. rossetti, *Le dialogue socratique*, Paris 2011, ed anche i miei *Il sé, l'altro*, l'intero cit., pp. 117-140, nonché, sui fondamenti etici del dialogo socratico, già *An Ethics for Plato's Dialectic?*, in migliori – napolitano valditara (eds), *Plato Ethicus, Philosophy is Life, Proceedings of the International Colloquium Piacenza 2003*, Sankt Augustin 2004, pp. 227-244. Sull'imparare a dialogare come forma della cura di sé, cfr. hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* cit., pp. 43-49. Sulle attualizzazioni del "dialogo socratico" nella prospettiva della *cura sui*, il testo di dordoni citato *supra*, alla nota 2. Ciò che spesso, nelle pratiche filosofiche, si chiama "dialogo socratico" ha però poco a che fare col dialogo socratico come definito e praticato nei testi platonici e par anzi, come forma specifica della *cura sui*, meno efficace e

Vero questo, la presenza dell'altro in carne ed ossa, dell'interlocutore a cui chieder ragione della verità che crede tale e che può anch'egli interrogarci sulle nostre ipotesi di verità, tale presenza è necessaria perché emerga l'insufficienza delle ipotesi frutto del nostro dialogo interiore e siano poste altre, nuove ipotesi di verità che da soli non vedevamo. L'altro, infatti, è non solo un volto a cui si parla, ma un'anima con cui si dialoga (*Alc. I* 130d8-10), una pupilla in cui specchiarsi per vedere il nostro stesso occhio, cioè, fuor di metafora, un'anima in cui "testare", tramite l'*elenchos*, la verità e sapienza della nostra stessa anima (*Alc. I* 132e-133c)[41].

Dunque luogo logico-esperienziale della cura che migliora ed è grata a noi stessi *è ed anzi non può essere che il dialogo*: Alcibiade oggi, resosi conto, dialogando con Socrate, della sua ignoranza, può provvedervi: «Che cosa deve fare chi se ne renda conto?», egli chiede; e Socrate:

> *Deve rispondere a delle domande*, Alcibiade. Se lo farai, … tu ed io diverremo migliori (*Alc. I* 127e5-7: *apokrinesthai ta erotomena… kai ean touto poieis, …sy te kago beltion schesomen*). <E, poco prima>: la rivelazione (*epiphaneia*) <di te a te stesso> non avverrà se non tramite me (*Alc. I* 124c10-11: *he epiphaneia di'oudenos allou soi estai e di'emou*).

«Una rivelazione» di noi a noi stessi che, allora, avviene esattamente *nel dialogo*, cioè tramite le domande, le confutazioni e le risposte che, forma già del nostro stesso pensiero, ci scambiamo poi nel rapporto concreto con l'altro.

Nel dialogo, interiore o con l'altro, la prima verità ad emergere è però proprio quella della nostra insipienza, la consapevolezza che Socrate per primo dichiara di nutrire sul suo non sapere: «io ho chiara intima coscienza (*synoida emautoi*) di non esser sapiente né molto né poco», egli confessa nell'*Apologia* (21b)[42]. Ma è poi proprio questa con-

"trasformativo": anche tale tratto proverò ad approfondirlo nella monografia in preparazione preannunciata *supra*, alla nota 13.

[41] Ho trattato questo passo dell'*Alcibiade I* e il rispecchiamento-dialogo nell'occhio-anima dell'altro in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007, pp. 59-65.

[42] Su questo passo e sugli errori di traduzione e i conseguenti fraintendimen-

sapevolezza a renderlo portatore di quella «sapienza umana» che il Dio di Delfi gli ascrive nel proclamarlo «il più sapiente dei Greci»: e solo dopo lunga ricerca egli comprende quest'investitura di sapienza:

> Si dà il caso che … sapiente sia il dio e il suo oracolo voglia dir questo, che la sapienza umana ha poco o nessun valore (*he anthropine sophia oligou tinos axia kai oudenos*). E il dio pare che parli di me, Socrate, e invece usa il mio nome, servendosi di me come esempio, come dicesse: «uomini, fra voi è sapientissimo chi, come Socrate, riconosca che, quanto a sapienza, non val proprio nulla» (*Apol*. 23a-b: *houtos hymon, ho anthropoi, sophotatos estin, hostis hosper Sokrates egnoken hoti oudenos axios esti tei aletheiai pros sophian*).

La consapevolezza della propria insipienza è allora «il livello zero della consapevolezza di sé», cioè la *conditio sine qua non*, necessaria, come vedremo, seppur non sufficiente, di ogni ricerca possibile.

La verità infatti si può, come elenca il *Fedone*, o impararla da altri, o scoprirla da sé, o apprenderla da un dio: oppure ancora, se manchino tali vie, non si può che

> prendere il migliore dei discorsi umani, quello che meno può esser smentito (*ton goun beltiston ton anthropinon logon labonta kai dysexelenchotaton*) e *su quello, come su una zattera, provarsi ad affrontare il mare della vita* (*Phaed*. 85c-d).

È questa la frase scelta - non per caso – a motto del nostro convegno veronese[43]. L'interrogazione che muove (che *dovrebbe* muovere)

---

ti di cui è stato oggetto nella letteratura anche autorevole recente, cfr. ancora *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 26 ss., con le note 32 e 33. Sul basilare snodo della dichiarazione socratica d'insipienza, cfr. *ivi*, tutto il Capitolo I, pp. 19-38. L'importante formula dell'*Apologia* "ho chiara coscienza in me stesso" (*synoida emautoi*) è la stessa su cui si sofferma f. de luise a proposito di Alcibiade e del suo rapporto con Socrate nel *Simposio*: su di essa, rinvio ancora a *Il sé, l'altro, l'intero* cit., pp. 26-27.

[43] Ho usato l'espressione «livello zero della consapevolezza di sé» ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 28, nota 39, e nel saggio *The Knowledge of the Soul* cit., pp. 169 e 172 (*ground level*): quella della propria insipienza è infatti una conoscenza basilare, certa e indubitabile. Sulla sua paragonabilità col dubbio agostiniano e cartesiano, cfr. *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 253-265. Il brano del *Fedone* figurava invece come motto del Convegno, affiancato alla splendida immagine della "Grande Onda" di Hokusai, su cui rinvio alle riflessioni di guido cusinato.

dal sapere, propriamente umano, della nostra stessa insipienza è dunque l'unica, fragile «zattera» che possiamo, quando ogni altra via paia perduta, varare e governare entro il mare talora sovrastante del nostro instabile esistere: ma è anche l'unica base stabile che, se resiste a non esser travolta da quel mare, possa poi portarci in alto, per dir così "sulla cresta dell'onda" del nostro stesso stare al mondo[44].

Così basilare e preziosa per ogni uomo è infatti questa consapevolezza della propria insipienza che perfino uno schiavo, come quello di Menone nel dialogo omonimo, non solo trae profitto dall'essere interrogato e indotto a dubitare di ciò che prima credeva di sapere, ma,

> interrogato più volte e in molti modi su queste stesse cose, … *finirà per sapere con precisione su di esse, in modo non meno esatto di chiunque altro* (*Men*. 85c10-d1: *ei de auton tis aneresetai pollakis ta auta tauta kai pollachei, oisth'hoti teleuton oudenos hetton akribos epistesetai peri touton*).

La dichiarazione socratica d'insipienza, quindi, non può essere – come spesso si crede – ironica nel senso di "simulata", "finta": il Socrate platonico ironizza, simula non sulla "propria" sapienza, che non concede mai, ma piuttosto, e solo a fini psicagogici, sulla sapienza sbandierata dai suoi interlocutori[45]. La dichiarazione socratica d'insipienza va invece presa del tutto sul serio perché è, secondo Platone che la mette in bocca al suo Socrate, *indispensabile al processo stesso della ricerca*.

Mai, infatti, cercherà da sé o vorrà imparar da altri chi creda di sapere già: Socrate infatti incalza:

---

[44] In Platone figurano molte metafore di carattere marinaro, con importanti sensi filosofici: ne analizza alcune, soprattutto in sede politica, v. santini, *Il filosofo e il mare . Immagini marine e nautiche nella 'Repubblica' di Platone*, Milano-Udine 2011.

[45] Sulle differenze fra il non sapere di Socrate, saputo e dichiarato come tale, e quello, preteso invece sapiente, dei suoi interlocutori, rinvio al mio *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., pp. 245-265. Socrate stesso ammette, nell'*Apologia* (23a3-5), di poter essere frainteso sulla dichiarazione d'insipienza, quando, una volta fattala, egli poi eccepisca sul sapere altrui: «ogni volta infatti gli astanti credono che io sia sapiente dei temi sui quali confuto qualcun altro». È curioso che questa basilare precisazione sia "sfuggita" a quanti continuano a credere, del personaggio platonico, la stessa cosa, cioè ch'egli, in realtà sapiente, "finga" nel dirsi insipiente.

> E dunque, Alcibiade? Avresti mai voluto cercare oppure imparare ciò che credevi di saper già? (*Alc.* I 106d10-11).

E, dello schiavo di Menone, chiede:

> Pensi che si sarebbe messo a cercare o ad imparare ciò che, non sapendolo, credeva <invece>di sapere? Che l'avrebbe fatto prima di cadere nel dubbio ritenendo invece di non sapere e prima di struggersi di sapere? (*Men*. 84d4-6).

Quest'ultimo passo, col riferimento alla necessità, per la ricerca, non solo del ritenere di non sapere, ma anche dello «struggersi» (*epothesen*) di sapere, ci pone un ulteriore problema: si può infatti dire che la consapevolezza del proprio non sapere, necessaria alla ricerca e dunque alla cura-conoscenza di sé, sia anche, a tal fine, *sufficiente*? La critica, impaniata nell'affermazione dell'intellettualismo socratico-platonico, di solito risponde affermativamente: chi sa di non sapere *per ciò stesso* vorrà sapere e dunque cercherà.

Ma il passo appena citato dice qualcosa di diverso perché per Platone *non è vero* che chi sappia di non sapere *per ciò stesso* si mette a cercare; a suo parere vi è infatti anche chi, come il sofista simulatore del dialogo omonimo (*Soph*. 268a2-4), sa bene sì – come Socrate - di non sapere: ma, poi, desidera non - come fa Socrate - cercare, bensì solo nascondere agli altri la sua ignoranza, per la paura che ha di perdere i vantaggi sociali derivantigli dalla fama di sapiente. Costui, infatti, nutre solo

> molta sospettosa apprensione e paura poiché <di fatto> ignora ciò che davanti agli altri si dà l'aria di conoscere[46].

Lo stato emotivo indotto in lui dalla consapevolezza di non esser sapiente non è allora per nulla, come invece accade in Socrate e come molti credono debba avvenire automaticamente, l'amor di sapienza: egli sa di non essere sapiente, ma non basterà questo stato cognitivo ad indurlo a cercare, se egli *non desidera* farlo e se, anzi, nutre *altri desideri* (quello, nello specifico, di non perder la fama di sapiente).

[46] Cfr. *Soph*. 268 a2-4, con la discussione testuale che ne ho fatto già ne *Il sé, l'altro, l'intero* cit., p. 35, con la nota 53, e, prima, in *Platone e le 'ragioni' dell'immagine* cit., p. 175, con la nota 129.

La conoscenza del proprio non sapere è allora per Platone condizione necessaria sì, ma *non sufficiente* del cercare e conoscere. Oltre tale dato cognitivo, occorre operi con forza e costanza anche un dato emozionale: occorre – come precisa il passo citato poco fa del *Menone* - anche *desiderare di sapere*, anzi perfino "struggersi" di sapere[47]. E occorre che tale desiderio non sia subordinato ad altri (di fama, ricchezza, potere), nutriti invece appunto dal sofista simulatore e che, come già sappiamo, son desideri riferiti alle «cose del sé», non al sé come tale: del tutto inutili o perfino dannosi, perciò, se di questo si voglia darsi «giusta cura» per migliorarlo.

Chi sa di non sapere occorre invece, secondo Platone, che poi *desideri, ami* il sapere che sa di non avere: che lo ami tanto da restar fermo in questo desiderio.

5) Cura, Eros e felicità

La spinta erotica, desiderativa, terzo dei tratti sopra citati, è allora basilare per il fine della cura-conoscenza di sé e in generale nell'antropologia platonica[48]: ciò va sottolineato con chiarezza e forza ben maggiori di quanto la critica finora ha fatto.

Lo stesso Michel Foucault crede l'*askesis*, l'esercizio spirituale, e l'*eros* forme storiche *alternative*, solo accostabili una all'altra, dell'orientamento spirituale capace di trasformare il soggetto che si curi di sé, ma

[47] Il *pothos* è una forma particolare del desiderio, pungente, struggente appunto, nota alla ricca semantica già pre-platonica del desiderio (semantica ricca e articolata nonostante quella di "desiderio" si consideri categoria moderna): è "rimpianto", "nostalgia" e Platone lo elenca nel *Filebo* (47e) tra i piaceri dell'anima misti a dolore, insieme con collera, paura, cordoglio, amore, gelosia e malevolenza. Il tema è anch'esso interessantissimo, veri i diversi *Ritratti del desiderio* ammessi – forse appunto con diritto presunto di…primogenitura - dalla psicologia contemporanea (riproduco qui il titolo del bel lavoro di M. Recalcati, Milano 2012). Spero di approfondirlo anch'esso nella monografia in lavorazione, avendone fatto già qualche cenno in *'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Milano-Udine 2013 (Trieste 2001[1]), *passim*.

[48] La scansione teorica fra i tre modi della cura è dunque: *i)* nel dialogo, interiore o con l'altro, emerge la consapevolezza della propria insipienza; *ii)* questa, per indurre a cercare, deve accompagnarsi al *pothos* (desiderio) di sapere; *iii)* stando – nonostante le sue dolorosità e faticosità - in tale desiderio si giustifica e si realizza la cura del sé che lo migliora.

non le vede internamente legate[49].

Invece a mio parere la vocazione erotica al bello-bene, potente, genetica, ma all'inizio solo formale, vuota, da riempirsi di contenuto ogni volta, è per Platone *il motore d'ogni cura possibile*, di ogni *askesis* il soggetto intraprenda, di ogni trasformazione spirituale operi su di sé. È per il fatto che nasce carente di bene e però desideroso di esso che l'uomo può /deve curarsi di quel bene e dei diversi modi nei quali può desiderarlo: occorre dunque ch'egli "si curi" del proprio stesso desiderio, che, ancora, sia consapevole delle molte forme ch'esso assume e che, poi, *sappia stare in quella* che, pur più faticosa e dolorosa di altre, gli consente però più di esse di curare il proprio sé tanto da migliorarlo[50].

Il mito della nascita del dèmone Eros, nel *Simposio*, fonda in effetti l'uomo come essere della cura, a mio avviso con le stesse nettezza e potenza con cui, in *Essere e tempo*, farà Heidegger, narrando della *Cura* che tiene l'uomo «finché avrà vita». Ha senso teoretico vi sia in Platone *epimeleia* proprio perché ogni uomo è come il dèmone Eros, ambiguo figlio della dea della Povertà, Penia, e del dio dell'Acquisto, Poros.

La prima è mancanza, indigenza strutturale, assenza, privazione,

---

[49] foucault, *L'ermeneutica del soggetto* cit., pp. 17-18: l'A. sta parlando delle forme tramite cui si è storicamente ammesso che il soggetto guadagni la trasformazione di sé in cui consiste la spiritualità. E le elenca: sono appunto l'*eros* («un movimento che sottrae il soggetto al suo statuto e alla sua condizione attuale… movimento di ascensione, … che è anche il movimento per mezzo del quale la verità giunge fino al soggetto e lo illumina») e l'*askesis* («un lavoro di sé su di sé, un'elaborazione di sé compiuta su di sé, una trasformazione di sé su di sé di cui si è direttamente responsabili attraverso il lungo sforzo dell'ascesi…»). E conclude: «Credo che *eros* ed *askesis* siano *le due grandi forme* attraverso cui, nella spiritualità occidentale, sono state concepite le modalità in base alle quali il soggetto doveva trasformarsi per diventare, alla fine, un soggetto capace di verità» (corsivo mio). Ma in *Symp*. 212b6, Socrate fa una dichiarazione "strana", quando dice alla sacerdotessa Diotima, sua maestra nelle cose d'amore, ch'egli stesso, come devono fare tutti, onora *eros* e che però, oltre a ciò, «*si esercita* nelle cose d'amore» (*kai autos timo ta erotika kai diapherontos asko*). Qui *eros* ed *askesis* (il verbo è proprio *askein*) paiono non solo, come vuole Foucault, accostati, ma, di più, del tutto *assimilati*: nell'*eros*, per il Socrate platonico e in vista dell'auto-trascendimento, sarebbe possibile e bene perfino "esercitarsi", compiere un esercizio (*askesis*) dell'amore stesso. Il tratto va, ovviamente, approfondito per chiarire anzitutto che cosa sia un *eros* su cui esercitarsi, un desiderio in cui – come accennato già sopra – *si possa e si debba imparare a stare*.

[50] *La cura del desiderio* è in effetti il titolo del bel lavoro di g. cusinato, Verona 2012.

mentre Poros (nome, alla lettera, della via d'acqua, - ancora - dell'instabile rotta marina) è non il possesso, quanto la base d'ogni possesso, è stratagemma, espediente, risorsa impiegabile per conseguire uno scopo, colmare una mancanza di cui ci si accorga e si soffra (*a-poria* è, di converso, l'assenza di strada o di via). La Povertà, mancanza strutturale della capacità d'acquisire che Poros rappresenta, perciò vuol avere un figlio da lui e dalla loro unione nasce Eros, legato ad Afrodite poiché concepito il giorno natale di lei e, perciò, geneticamente amante, *desideroso di tutto il bello amabile* che la dea simboleggia (*Symp*. 203c3-4).

Per come aspira alla bellezza, Eros rivela le doti complementari ereditate: povero come la madre, sempre mancante e deluso in quanto ogni volta persegue ed ottiene, scalzo e senza casa, costretto a dormire sotto le stelle, egli è però, per parte di padre, capace di superar sempre quella povertà, mirando appunto ad ogni bello amabile, e sapendo, per averlo, allestir trappole, tessere intrighi, preparar pozioni (*Symp.* 203c5-d8). Nipote per linea paterna della dea dell'astuzia, Metis, egli ha una sapienza creativa che cresce e si rinnova sempre[51]: perciò Eros, «nello stesso giorno» nasce, per la consapevolezza-gioia di una nuova acquisizione, e muore, per quanto di desiderato ancora e sempre gli sfugge. È, poi, *amante di sapienza per la vita intera* (*philosophon dia pantos tou biou*, 203d7) e, per la sua natura ambigua, per quel bello del sapere stesso che desidera e non possiede mai del tutto, sta geneticamente in mezzo fra ignoranza delle bestie e sapienza degli dèi[52].

È quest'ambiguità dell'esser sempre povero ma anche sempre capace di arricchirsi, è questa vocazione genetica alla ricerca continua del bello-bene, sono esse a fondare, in Platone, *un'antropologia della cura*, della sollecitudine a procurarsi ciò che per natura si desidera e si può

[51] Quella astuta è una forma d'intelligenza importante nel mondo greco: le hanno dedicato un celebre studio M. Detienne – J.P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, tr. it. Roma-Bari 1984 (or. 1974), e me ne sono occupata a mia volta ne *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari 1994, Capitolo V, pp. 74-192. L'intelligenza astuta e quella filosofica, per il comune tratto di "congetturalità", mi son parse meno distanti di quanto ammesso dagli Autori francesi.

[52] Alla particolare formula *philosophon dia pantos tou biou* di *Symp*. 203d7 dedico, come accennato, la mia relazione al X Symposium della International Plato Society (cfr. *supra*, la nota 22).

avere sì, ma ancora non si possiede o, anche lo si possegga, non si è certi in futuro di conservare: in effetti

> questa volontà e questo amore *sono comuni a tutti gli uomini* (*ton erota touton… koinon einai panton anthropon*)… tutti vogliono posseder per sé le cose buone (*Symp*. 205a5-7)[53].

Secondo Platone, come già anticipato, vari sono i modi umani di sentire ed esprimere amore e – proprio per la vuota genericità iniziale di *eros* - diversi gli oggetti a cui esso è diretto: alcuni mirano al bello-buono

> mediante il guadagno, oppure mediante la pratica della ginnastica, altri mediante la filosofia (*Symp*. 205d4-5: *hoi men allei trepomenoi, pollachei ep'auton <ton erota>, he kata chrematismon he kata philogymnasian he philosophian*);

ciò benché di costoro non si dica che amano e sono amanti, come si dice di chi dirige il proprio eros su altri esseri umani. E però anche quelli, come questi, seguono la propria originaria vocazione amorosa: dunque l'immagine mitica del *Simposio* davvero descrive *un modo strutturale d'essere dell'uomo*, un modo che, proprio per i tratti ascrittigli, esige di per sé la postura dell'*epimeleia*.

Occorre per Platone curarsi di sé, dell'intero sé che si è, in quanto strutturalmente mancanti-amanti di bello-bene.

Vado a concludere. Quella del bello-buono non è una ricerca infinita, poiché da un bello amabile a un altro, da un desiderio a un altro, vi è un *fine* cui Eros mira[54]: infatti, se chi ama ama le cose belle e buone e

[53] Sigmund Freud, con l'elaborazione del principio di morte, cioè della spinta a desiderare oltre ogni limite, anche a costo della propria vita e distruzione, ha messo in dubbio tale naturalità dell'inclinazione umana al bene e alla protezione stessa della vita, dunque, di fatto, quanto espresso in questa tesi platonica che «tutti gli uomini vogliano per sé le cose buone» (cfr. in merito, senza attenzione però a Platone, la bella ricostruzione di recalcati, *Ritratti del desiderio* cit., pp. 87-113). È però in Platone questi temi trovano già luogo teorico e interessanti discussione e forse soluzione, purché, da capo, si superino i luoghi comuni ermeneutici sulla sua teoria dell'*eros* e del desiderio: cfr. in merito, fra gli altri, g. sissa, *Il piacere e il male. Sesso, droga e filosofia*, tr. it. Milano 1999 (or. 1997), soprattutto il Capitolo II, e m. solinas, *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*, Firenze 2008.

[54] Lo spostamento all'infinito del desiderio (la sua «metonimia della man-

desidera possederle, che utile poi ne avrà? Egli, precisa Socrate:

> *sarà felice* (*eudaimon estai*); <e Diotima spiega che> ... è per il possesso delle cose buone che sono felici coloro che lo sono, e non si deve più chiedere "chi vuol esser felice, a che scopo vuol esserlo?", perché la risposta ha ormai raggiunto il suo fine (*Symp*. 205a1-3: *ktesei gar agathon hoi eudaimones eudaimones, kai ouketi prosdei eresthai hina ti de bouletai eudaimon einai ho boulomenos?'… alla telos dokei echein he apokrisis*).

Il fine della cura che l'*eros* genetico ci spinge a darci, purché quel desiderio non sia velato da altri, artificiosi, secondari, o indotti, si traduce allora proprio in quella vita «gradita a colui stesso che la vive» che il Socrate platonico in punto di morte raccomandava agli amici. Il fine della cura è quindi *la felicità stessa* ed è anzi la felicità la cartina di tornasole di una cura corretta ed efficace: felicità, cioè attuazione ogni volta migliore possibile di tutto ciò che per natura possiamo essere, quella che oggi chiameremmo forse, anche in ambito sanitario, "qualità di vita".

Ma la felicità platonica non è, come si pensa, solo intellettualisticamente declinata, cioè consistente nella pura contemplazione delle idee e del Bene[55]. Infatti il desiderio infuso negli uomini da Eros non è solo di *conoscere* il bello-buono, come poi sarà al culmine della *scala amoris,* approdante alla contemplazione dell'idea di Bellezza (*Symp*. 210a-212a): in realtà quello che Eros infonde negli uomini

> non è desiderio del bello ... ma... *di generare e partorire nel bello* (*Symp*. 206e2-5: *tes ghenneseos kai tou tokou en toi kaloi*).

Dalla cura cui Eros induce derivano allora non solo conoscenza e

canza a essere»), il suo non poter arrestarsi su un oggetto capace di soddisfarlo in realtà *lo riduce a desiderio di niente*, lo annulla, come, sulla scia di Lacan, nota ancora recalcati, *Ritratti del desiderio* cit., pp. 75-86, e 108-113. Il rischio è però che sia così vanificato non tanto quel desiderio naturale di esser felici che sia Platone che Aristotele ammettevano e che invece la psicanalisi, col principio freudiano di morte, mette in dubbio, quanto il *desiderio stesso*, nelle sue varie forme, su cui Lacan stesso, secondo Recalcati, tanto investe. Anche su ciò il *corpus* platonico offre, a mio parere, spunti interessanti.

[55] Sulla felicità è basilare il ricco studio di de luise- g. farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino 2001. Sulla felicità del filosofo come forma della vita più piacevole, rinvio anche al mio saggio citato *supra*, alla nota 37.

contemplazione, ma anche atti buoni, trasformazioni interiori, cambiamenti emozionali, che di certo entrano poi anche nel circolo virtuoso di rapporti positivi con gli altri[56].

Si usa l'immagine del corpo gravido di vita e dell'anima che a sua volta lo è quando concepisca e partorisca il suo frutto, non solo la conoscenza ma anche le virtù:

> vi sono infatti... quelli che sono gravidi nell'anima ancor più che nei corpi, gravidi di quelle cose che all'anima conviene concepire e partorire. Ma che cosa conviene <concepire e partorire> all'anima? *L'intelligenza e le altre virtù*... (*phronesin te kai allen areten*) (*Symp*. 209a1-4).

Concludo. Il parallelismo fra corpo ed anima, fra medicina e retorica filosofica che Gadamer ritrovava, ad emblema della salute olistica grecoantica, nel brano sopra citato del *Fedro* riceve dunque conferma anche qui nel *Simposio*: per Platone solo la cura, l'*epimeleia*, non la semplice cura riparativa, ma quella *care* che fa fiorire gli esseri umani in tutte le loro possibilità naturali, trasformerà rendendolo dunque il migliore possibile - e felice poiché capace di «partorire» il bene-bene che desidera - quel nostro sé per natura amorosamente orientato, quel sé che, almeno in questa vita incarnata, di anima e corpo è composto.

---

[56] Questa è una delle ragioni per cui secondo Platone, benché esista anche per lui un desiderio che è, lacanianamente, «metonimia della mancanza a essere», cioè desiderio compulsivo delle medesime cose, desiderio consumistico ed insaziabile (si vedano l'esempio dei vasi forati di *Gorg.* 493b-494a, o la figura dell'uomo tirannico di *Resp.* 572c-576d, o l'immagine dell'anima *epithymetikos* come mostro a cento teste sempre ricrescenti, *Resp*. 588e-589a), nonostante ciò, il desiderio, l'eros non può, alla fine, essere desiderio *di niente*. Ciò perché esso non solo contempla e acquisisce beni esterni, che di fatto non possiede, ma ancor più perché, tramite la cura che di esso ci si sia dati, tramite *l'esercizio* di questo *eros* che si sia praticato - come Socrate dice a Diotima nel *Simposio* (*supra*, nota 49)- , esso *produce da sé i beni di cui necessita* per esser soddisfatto: beni che sono appunto anche (e forse soprattutto) emozioni positive ed azioni buone e che certo *sono ben lontani dall'essere niente*. Anche questo è un tratto dell'erotica platonica da rimeditare.

* Ho presentato una prima versione di questo contributo al Convegno internazionale "Cuidado de sí, familiaridad y autoconservación de Platón a los estoicos y *el neoplatonismo", Universidad Alberto Hurtado, Santiago del Chile, 13-14/9/2012. Ringrazio l'amico Marcelo Boeri per l'invito e lui e i colleghi presenti (Ivana Costa, Jorge Mittelmann, María Isabel Santa Cruz, José María Zamora e Marco Zingano) per gli utili suggerimenti, nonché Milena Bontempi e Salvatore Lavecchia per i preziosi suggerimenti fornitimi per la versione definitiva.*

Abstract: *Care, Eros, Happiness. On Plato's Anthropology*

Various currents of thought and individual thinkers recently refer to Plato's *epimeleia heautou*: the so-called philosophical practices, important philosophers in the XXth Century (Patoĉka, Hadot, Foucault) and the authors reflecting upon contemporary technological medicine (Jaspers, Gadamer). However the notion itself of "cure" needs today to be clarified, first recalling the different meanings already recognized by Heidegger to his *Sorge*. Moreover, we must distinguish the current purely therapeutic notion of "cure" and a wider, promotive notion of "care", whose model is to be found in ancient Greek medicine and in Plato's *epimeleia*.

Just in *Phaedr*. 270b Gadamer finds a basic analogy between medicine, granting health and strength to the body through *pharmaka* and good foods, and philosophical rhetoric, giving to the soul persuasion and virtue through good discourses and right actions. Both medicine and philosophy aim then at *caring* their objects, body and soul, making them to flourish and to become as best as they by nature can be.

However Plato's relation between body and soul is not the sharp opposition imagined by the tradition, his *heauton* is *properly* or *primarily* – not *solely* - *psyche* (*Alc. I* 128a-130d) and this *psyche* is a *dynamis*, whose basic purpose is assuring life. Going by these notions, we can deepen the three most important features of his *epimeleia heautou*. We can take care of ourselves: *i*) *within dialogical relations*; *ii*) when we know ourselves and live as *structurally non wise beings*; *iii*) most of all, when we know ourselves and live *as erotic beings*.

All of us is an Eros' son, structurally poor and lacking, but also lifelong researching and creating by himself (giving birth to) the *kalokagathon* he naturally loves. This is, according to Plato, the proper origin of the *epimeleia* all of us can act and needs to offer to himself, insofar as, in this life, he is by nature a psycho-somatic compound.

And, as Socrates facing with death says (*Phaed.* 115b-c), only such an *epimeleia* can allow all us to gain the desired happiness.

Salvatore Lavecchia

LA CURA DI SÉ COME 'AGATOFANÍA'. ESPERIENZA DEL BENE E AUTOTRASCENDIMENTO NELLA FILOSOFIA DI PLATONE.

I

La nozione di *bene* o di *essere buono* presupposta nell'opera di Platone può aprire, ad una riflessione priva di pregiudizi, orizzonti quanto mai fecondi per la discussione e l'approfondimento del rapporto fra cura di sé ed autotrascendimento[1]. Volendo essere più precisi – e anticipando le conclusioni verso cui si orienterà la mia riflessione –, si può subito dire che quella nozione mostra in modo chiaro come cura di sé ed autotrascendimento vengano a costituire, nella filosofia di Platone, una intima e dinamica unità[2]. Unità all'interno della quale i due suddetti concetti si integrano ed illuminano reciprocamente nella maniera più fruttuosa. Da un lato, infatti, nella prospettiva di Platone, il Sé, l'Io di cui la persona deve aver cura si costituisce nella cosciente esperienza del Bene, percepito da Platone come fondamento di ogni

[1] Per un inquadramento teoretico della nozione di *bene* nella filosofia di Platone, con particolare riferimento al suo rapporto con il Principio di tutte le cose, mi permetto di rinviare a S. Lavecchia *'Idea tou agathou-agathon epekeina tes ousias'. Überlegungen zu einer platonischen Antinomie*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 10 (2005), pp. 1-20; Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La 'homoiosis theo' nella filosofia di Platone*, Milano 2006, pp. 110-118; Lavecchia, *Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed Essere nella filosofia di Platone*, Milano-Udine 2010; Lavecchia, *Agathologie. Denken als Wahrnehmung des Guten oder: Auf der Suche nach dem offenbarsten Geheimnis*, «Perspektiven der Philosophie», 38 (2012), pp. 9-45; Lavecchia, *Agathologie oder Henologie? Platons Prinzipienphilosophie jenseits von Monismus und Dualismus*, in U. Bruchmüller (hrsg.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition.* Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag, pp. 363-382 (tutti con ulteriore, ampia bibliografia). Riflessioni particolarmente stimolanti a questo riguardo si possono trovare in M. Bontempi, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Milano 2006, pp. 86-93.

[2] Per una prima introduzione al concetto platonico di *cura di sé* ed alle sue molteplici dimensioni, basti rinviare a L. M. Napolitano Valditara, *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i Dialoghi di Platone*, Milano-Udine 2010, pp. 19-75 e 169-171 (con ampia bibliografia).

essenza ed identità, e quindi, come ovvio, anche del Sé, dell'Io[3]. Dall'altro la nozione platonica di *bene* ed *essere buono* – lo vedremo immediatamente – contiene, e come aspetto del tutto essenziale, un evidentissimo rinvio all'autotrascendimento.

II

Ma veniamo subito al luogo che attesta l'unica, e assai breve, caratterizzazione esplicita dell'*essere buono* nei dialoghi di Platone. Un

[3] Mi concedo la libertà di parlare tanto di *Sé* quanto di *Io*. Platone, infatti, comunque non fissa una precisa terminologia relativa al centro, al nucleo in cui si essenzia e dimora l'identità dell'ente incarnato in forma umana. Un uso esclusivo del termine *Sé* rischia, invece, di conferire una connotazione univocamente *oggettiva* a quel centro, come se esso contenesse una realtà non del tutto attingibile dalla coscienza, dall'anima che la ricerca e vive. Univocità chiaramente contraddetta dall'esplicito rinvio di Platone ad una *esperienza unitiva* – e perciò trascendente la polarità di soggetto e oggetto – riguardo alla realtà che fonda l'essenza dell'anima: in *Symp.* 212a2-3 l'esperienza del Bello in sé – identico al sommo Bene (cfr. 204e-205a8), e pertanto al fondamento della natura e identità dell'anima – non si esaurisce in una *contemplazione* (*theomenou*), ma culmina nell'*unione* (*synontos*), seguita da una *generazione* (*tiktein*); e la medesima sequenza si nota in *Resp.* 490b5, dove l'incontro con ciò che *è* nella misura più alta – ed è quindi fondamento di ogni essenza – non si limita ad un *accostarsi* (*plesiasas*), ma culmina in una *unione/congiunzione/mescolanza* (*migheis*), seguita da una *generazione* (*ghennesas*). Sull'opportunità di valorizzare adeguatamente questi due luoghi nelle discussioni riguardanti la suprema esperienza conoscitiva in Platone, sia concesso menzionare Lavecchia, *Come improvviso accendersi. 'Istante' ed esperienza dell''Idea'*, in Lavecchia (a c. di), *Istante. L'esperienza dell''Illocalizzabile' nella filosofia di Platone*, Milano-Udine 2012, pp. 55-90, in particolare pp. 63-66 e 77-83. Il mio riferirmi al Sé o all'Io in maiuscolo è dovuto al voler evitare ogni equivoco riguardo ai rapporti fra vero Sé-Io – di natura divina – e sé-io empirico. Se, infatti, da un lato è vero – come giustamente nota Linda Napolitano nel suo contributo in questo volume (cfr. la sua nota 26) – che nell'*Alcibiade* la nozione di sé resta in un primo tempo generica e del tutto problematica, dall'altro, nel momento in cui Socrate decide di fornire un indizio preciso riguardo alla natura del vero Sé, lo fa rinviando esplicitamente alla componente divina dell'anima (*Alc. I* 133b7-c7), ovvero al Sé divino dell'uomo. Questo non necessariamente implica l'esclusione di ogni rapporto fra quel Sé e la *corporeità*, come mostra chiaramente *Phaedr.* 246c6-d2, dove anche riguardo agli dèi – almeno riguardo a quelli uranii – si suppone il legame con un corpo. Né un riferimento privilegiato al Sé divino implica necessariamente una tendenza verso una *sostanzializzazione* nel senso corrente – manualistico, e quindi impreciso, se non, per alcuni versi, viziato da gravi errori di prospettiva –, ossia nel senso di una carenza di *dinamicità* nella psicologia platonica (cfr. le giuste osservazioni nella nota 31 del contributo di Linda Napolitano Valditara in questo volume). In ogni caso, riguardo a Platone occorre evitare il rischio di cadere nell'eccesso opposto rispetto ad una malintesa sostanzializzazione, ossia evitare di cadere in una completa *deipostatizzazione* del "sé", riguardo alla quale Platone stesso non fornisce alcun appiglio.

luogo che non solo ci presenta questa caratterizzazione, ma ce ne offre anche una immediata, quanto mai efficace illustrazione per immagini, rivelandosi punto di partenza ideale per il nostro discorso.

Mi riferisco al luogo del *Timeo* (29d7-30a2) in cui Timeo stesso indica il motivo a partire da cui il Demiurgo si è fatto artefice del cosmo visibile. Il motivo viene identificato con l'*essere buono* del Demiurgo. Dall'essere buono consegue immediatamente quella che Timeo qualifica come *assenza di phthonos*, ovvero come *assenza di gelosa invidia*: chi è buono in nessuna circostanza proverà *phthonos* nei confronti di alcuno (29e1-2)[4].

Proprio perché, in quanto essere buono, il Demiurgo è *aphthonos*, ossia privo di gelosa invidia, allora egli vuole che *tutte* le cose, al grado più elevato possibile, divengano prossime, si approssimino alla sua natura, vale a dire divengano *simili a lui* (29e2-3: *paraplesia*), vale a dire *buone* (30a2: *agatha panta*). Questo è il motivo che lo ha mosso ad intervenire sul disordine precosmico, per dare forma all'universo visibile[5]. Non ci stupisce, allora, se, al termine della lunga esposizione di Timeo, il nostro universo viene caratterizzato come *immagine*, come *icona* – ossia ciò che è *simile* (*eoike*) – del dio intelligibile, e quindi del Demiurgo (92c7).

Che implicazioni possiamo ricavare, riguardo alla nozione di *essere buono*, dal luogo del *Timeo* appena richiamato?

La più immediata, pressoché ovvia, riguarda l'intrinseca *relazionalità* dell'essere buono: l'essere buono implica, appunto, l'apertura alla relazione con un *altro*, o, ancora meglio, *consiste* in quell'apertura. Meno

---

[4] Per una trattazione generale riguardo alla nozione platonica di *phthonos* resta ancora fondamentale l'ottimo E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964, pp. 27-58. Cfr. pure Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme greco-antiche della razionalità*, Roma-Bari 1994, pp.142-150. Sul rapporto fra *bene-essere buono* e assenza di *phthonos* riguardo a Platone, si veda, oltre ai due contributi appena citati, Lavecchia, *Una via* ... cit., pp. 249-252.

[5] Per la centralità del bene e dell'esser buono, ovvero per l'essenzialità di una dimensione etica nella cosmologia del *Timeo* e nella cosmologia di Platone in generale, cfr. Lavecchia, *Una via* ... cit., pp. 150-156 e 273-277; Lavecchia, *Pelago di fango o divina icona? 'Materia' e 'spirito' nel 'Timeo'*, in Napolitano Valditara (a c. di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al 'Timeo' di Platone*, Milano 2007, pp. 207-244, in particolare 207-212; Bontempi, *L'icona* ... cit., pp. 99-108.

ovvia risulta, invece, la connotazione che la relazionalità dell'essere buono riceve mediante il rinvio all'assenza di gelosa invidia.

A partire da come caratterizza l'assenza di invidia, e quindi la volontà del dio, il rinvio all'essere *aphthonos* del Demiurgo implica – lo vedremo subito – la più radicale *incondizionatezza* della relazionalità presupposta dall'essere buono. Il Demiurgo, infatti, non è *determinato/condizionato* da qualcosa nella sua assenza di invidia – in cui consiste, appunto, il suo essere buono –, e perciò nella sua volontà di plasmare il cosmo, ossia nella sua volontà di *donare* il proprio essere buono, in modo che tutte le cose partecipino del bene: la sua *volontà di relazione* ha nella piena autonomia e libertà del suo soggetto il proprio esclusivo fondamento. Insomma, il dio non è mosso verso la propria azione demiurgica, vale a dire verso la propria relazionalità, a partire da un bisogno, da una attesa, aspirazione, rappresentazione, o da una esperienza trascorsa a partire dalla quale desidera plasmare il futuro, riproducendo un proprio vissuto. Potremmo quindi dire che solo il *suo* essere – intrinsecamente buono – di per sé lo porta a *comunicare* o, ancora meglio, *donare* il bene di cui è partecipe. E ciò non avviene perché l'essere buono in qualche modo *condizioni* la volontà del Demiurgo. Al contrario, nella prospettiva che qui si apre, l'essere buono rinvia ad una *assenza di causa*, ad una radicale *libertà*, *gratuità*, *creatività,* e pertanto – come già anticipato – *incondizionatezza,* a partire dalla quale l'essere buono stesso si dona e comunica ad un altro, aprendosi alla più radicale relazionalità, ovvero generando *una immagine, una icona di sé*: generando qualcosa che gli è *simile*[6].

[6] Sull'essere buono, quindi sul *bene* – e prima di tutto sul sommo Bene – come *principio iconopoietico*, ovvero come istanza intrinsecamente produttrice di *immagini/icone di sé* – aspetto finora non adeguatamente valorizzato riguardo alla filosofia di Platone – mi permetto di rinviare a Lavecchia, *Oltre l'Uno* ... cit., pp. 11-16; Lavecchia, *Creatività come agatopoièsi. L'esperienza della formatività nella filosofia di Platone*, in A. Bertinetto - A. Martinengo (a c. di), *Rethinking Creativity. History and Theory*, «trópos», 5 (2012), pp. 11-25, in particolare pp. 12-16. In questa prospettiva si rivelano fuorvianti tutte quelle interpretazioni che mirano univocamente a svalutare l'essenza ed il ruolo dell'*immagine/icona* nella filosofia di Platone. Per un approfondimento generale riguardo alla nozione platonica di *immagine/icona,* si vedano Lavecchia, *Una via* ... cit., pp. 185-202 *passim*, 209-210; Napolitano Valditara, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007, *passim*; Bontempi, *L'icona* ... cit.,

A questo punto ci si potrebbe però chiedere: ma il fatto che l'essere buono generi una immagine, una icona di sé, ossia un proprio simile, non è forse contraddittorio rispetto all'appena affermata incondizionatezza del suo donarsi? Non sarà, quel donarsi ed il suo frutto, *condizionato* dal fatto che produce un *simile* rispetto a chi dona o si dona?

La risposta a queste legittime domande ci viene data, in modo quanto mai chiaro, in un altro luogo del *Timeo*, non molto distante da quello appena discusso: in 34b6-9. Quasi a voler riassumere il senso dell'opera, della cosmopoièsi messa in atto dal Demiurgo, in queste pochissime righe Timeo evidenzia alcune peculiarità essenziali dell'universo sensibile: il Demiurgo ha generato l'universo visibile in modo che da un lato, mediante la propria virtù, esso sia capace di instaurare una relazione cosciente con se stesso e, dall'altro, non abbia bisogno di alcuna istanza esteriore per vivere, ovvero la sua vita goda di assoluta *autonomia*. Insomma, a partire dall'opera del Demiurgo, il cosmo sensibile vive in una condizione di adeguata *coscienza di sé* e di altrettanto adeguata *amicizia con se stesso* (*gnorimon de kai philon hikanos auton hautoi*, 34b7-8)[7]. E proprio a motivo di questa sua condizione, e quindi a motivo del suo essere pienamente *libero e autocosciente*, per Timeo il cosmo si rivela un ente la cui vita è caratterizzata da un destino conforme al bene: il cosmo visibile è un *eudaimon theos* (cfr. 34b8)[8].

Il senso dell'attività messa in opera dal Demiurgo, volta a generare qualcosa di simile all'essere buono del Demiurgo stesso, consiste dun-

passim, in particolare pp. 197-224.

[7] Per l'*amicizia* (*philia*) come aspetto costitutivo, essenziante dell'universo cfr. *Gorg.* 507e6-508a4. Su questo aspetto della cosmologia platonica, e sul suo retroterra, intimamente legato alla nozione di *universale affinità tra le cose*, si vedano É. des Places, '*Syngeneia*'. *La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris 1964, pp. 63-102; H. Herter, *Allverwandtschaft bei Platon*, in *Religion und Religionen. Festschrift für F. Delmann*, Bonn 1967, pp. 64-73 (anche in Herter, *Kleine Schriften*, München 1975, pp. 249-258); Lavecchia, *Una via ...* cit., pp. 225-231, 236-240; Th. A. Szlezák, *hate gar tes physeos hapases synghenous ouses* ('Men'. *81c9-d11). Die Implikationen der 'Verwandtschaft' der gesamten Natur*, in M. Erler - L. Brisson (hrsgg.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, pp. 333-344.

[8] Su *Tim.* 34b6-9 ed il suo sfondo, si veda Napolitano Valditara, *'Makariòtes': riflessioni in margine alla beatitudine divina*, in M. Migliori (a c. di), *Dio e il divino nel pensiero greco*, «Humanitas», 60 (2005), pp. 808-843, in particolare pp. 835-840.

que nella generazione di un ente la cui natura è sostanziata di *autonomia, libertà ed autocoscienza*. In altri termini, l'immagine, l'*icona* dell'essere buono non si sostanzia nell'essere *riproduzione*, o addirittura *copia* di un archetipo. Proprio perché è immagine di un essere buono, essa, al contrario, sarà immagine della *radicale incondizionatezza*, ossia dell'assoluta libertà da cui – lo abbiamo visto – l'essere buono è caratterizzato: *a partire da se stessa* l'immagine ipostatizzerà, e pertanto manifesterà, quella incondizionatezza e libertà, e non l'*identità*, il *Sé* dell'essere che di quella incondizionatezza e libertà è portatore; sarà, insomma, rispetto all'archetipo, nel senso più radicale, un *nuovo inizio*.

Nella prospettiva appena delineata il donarsi, il comunicarsi intrinseco all'essere buono si rivela, allora, non solo radicalmente *incondizionato* e *non condizionante* rispetto al suo soggetto, ma anche, in modo altrettanto radicale, *non condizionante* nei confronti del suo frutto. Il suo – fosse anche minimo – condizionare la propria immagine mediante la propria identità implicherebbe, infatti, un condizionamento nell'essere buono: l'essere buono, e quindi il suo soggetto, in tal caso si rivelerebbe sì radicalmente incondizionato, e quindi *libero*, rispetto ad ogni *altro*, ma non si rivelerebbe radicalmente incondizionato, e quindi *libero*, rispetto *a se stesso*, perché si troverebbe – per necessità o per volontà propria – ad *imporre* la propria identità, il proprio Sé, all'immagine che genera, generandola come *riproduzione* o, addirittura, *copia di sé*. Proprio perché, invece, l'essere buono è prima di tutto radicale *libertà da sé* – e quindi anche libertà dal voler *meccanicamente trasmettere*, quasi *travasare* il proprio Sé –, il suo donarsi è in tutto e per tutto tanto incondizionato quanto non condizionante, e dunque *assoluto*. Detto altrimenti, la *libertà da sé* è ciò che rende l'essere buono capace di farsi incondizionata apertura all'*assolutezza*, all'*identità assoluta* di un *altro*: fecondo, infinito spazio in cui può incondizionatamente generarsi la più radicale forma di autonomia e di libertà, ossia un'identità dotata di piena autodeterminazione.

Nell'orizzonte qui apertosi l'essere buono non ha, pertanto, nulla a che fare con l'adeguarsi ad una qualsivoglia legge/norma interiore o esteriore, ad una qualsivoglia etica o precettistica; né viene motiva-

to o condizionato da una qualsivoglia opposizione ad un male. Tutto ciò – etica, norme, opposizione al male ... – viene trasceso dall'essere buono; e viene trasceso prima di tutto perché – come abbiamo appena visto – l'essere buono, e quindi il suo soggetto, in quanto radicale *libertà da sé*, è *trascendimento di sé*, *autotrascendimento*, vale a dire la più radicale forma di *trascendimento*, e dunque di *trascendenza*. E appunto questa forma di trascendimento/trascendenza caratterizza la realtà che Platone identifica con l'assoluto Principio di tutte le cose, se è vero che nella *Repubblica* questo Principio viene esplicitamente identificato con il Bene in sé, e perciò con il fondamento e l'archetipo di ogni essere buono. Un trascendimento e una trascendenza, quelli del Bene, che, radicati nell'autotrascendimento, non potranno non implicare *la più incondizionata e non condizionante forma di relazionalità*: l'incondizionata e non condizionante relazionalità di cui abbiamo già potuto percepire un'immagine nell'essere buono del Demiurgo, e che – lo vedremo subito – Platone rende manifesta nell'analogia fra il Bene e il sole, cuore della *Repubblica* (505d11-509c)[9].

III

Integrandosi pienamente nel quadro fin qui tracciato, l'analogia fra il Bene e il sole si mostra tutta imperniata sulla intrinseca relazionalità del Bene[10]. Infatti, come il sole non può essere concepito senza il suo rendersi *visibile*, senza il suo *effondersi* mediante la propria *luce*, ossia senza la sua *relazione* con la luce, così il Bene non può esserlo senza il suo rendersi *conoscibile*, *manifesto*, *visibile* mediante l'Essere e la Verità,

[9] La relazionalità *agatologica*, e quindi eminentemente incondizionata, delineatasi in questo paragrafo II può essere percepita, a mio parere, come la maggiore garanzia di realizzabilità per il costituirsi di una *singolarità* come *nuovo inizio*, così efficacemente caratterizzato da Guido Cusinato nel suo contributo a questo volume.

[10] Riprendo in questo paragrafo III alcune riflessioni sviluppate nei contributi menzionati alla nota 1, ai quali mi permetto di rinviare per qualsiasi ulteriore approfondimento riguardo alle osservazioni qui presentate. Per una contestualizzazione dell'analogia fra il Bene e il sole all'interno della *Repubblica*, rinvio a Szlezák, *Die Idee des Guten in Platons 'Politeia'. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, Sankt Augustin 2003 (tr. it. *La 'Repubblica' di Platone. I libri centrali*, Brescia 2003), nonché ai contributi raccolti in M. Vegetti, *Platone. 'La Repubblica'*, vol. V, Libri V-VII, Napoli 2003.

vale a dire senza la sua *relazione* con Essere e Verità. Detto altrimenti: così come la vita del sole *consiste* nel suo *comunicarsi* tramite la luce, allo stesso modo quella del Bene si *sostanzia* nel *donarsi* mediante Essere e Verità. Risulta quindi del tutto ovvio, in quest'ottica, che Platone, geniale *poeta d'immagini*, percepisca l'Essere e la Verità come l'analogo della *luce* solare (cfr. *Resp.*, 508d4-6)[11]. Identico alla Verità, alla *aletheia*, l'Essere è, insomma – in base all'etimologia di *alétheia* chiaramente presupposta da Platone –, il *non-nascondimento*, la cristallina *trasparenza/evidenza/visibilità*, la Luce del Bene[12]. Trasparenza che, in quanto radicale *manifestatività*, è incondizionata *relazionalità*[13]: manifestazione piena di quella relazionalità *assoluta* che il Bene – archetipo di ogni essere buono, e quindi di ogni assenza di gelosa invidia – pone *in se stesso* a partire dal proprio immediato, radicale *autotrascendersi*.

A questo punto, ovvero a partire dalle premesse poste nell'analogia fra il Bene e il sole, non può sorprenderci se il Bene, per Platone, pur dimorando *oltre ogni manifestazione dell'Essere – epekeina tes ousias* (509b9) –, allo stesso tempo, antinomicamente, si rivela ciò che *all'interno dell'Essere* è la realtà più *luminosa/visibile*, più trasparente: *tou ontos to phanotaton* (518c9). Nel trascendersi mediante il più assoluto dono di sé, il Bene, dunque, non lascia spazio ad alcuna invalicabile *discontinuità* fra se stesso e la propria manifestazione: proprio perché è assoluta assenza di gelosa invidia, il Bene non può non donare alla propria manifestazione, vale a dire all'Essere, anche la propria *assolutezza*, facendosi assoluta *trasparenza* e *presenza* nell'Essere stesso. Si comprende, allora, perché per Platone ciò che manifesta l'Essere nella misura più

[11] Risulta quindi ovvio l'intimo legame fra Essere e *conoscibilità* affermato chiaramente in *Resp.* 477a2-5, nonché il rapporto fra *Idea* dell'Essere e *luminosità* evidenziato in *Soph.* 254a8-b1. In questa prospettiva si comprende la prevalenza di immagini legate alla *vista* e alla *visione* nei contesti in cui Platone caratterizza l'esperienza conoscitiva verso cui orienta la filosofia. Riguardo a queste immagini resta fondamentale L. Paquet, *Platon. La médiation du regard*, Leiden 1973.

[12] Il *non-nascondimento* evocato dall'etimologia di *aletheia* viene evidenziato da Platone, con grande genio poetico, proprio mediante l'accostamento di *aletheia* alla luce del sole.

[13] Riguardo alla relazionalità dell'Essere nella filosofia di Platone, efficaci osservazioni si possono trovare in A. Le Moli, *Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, Palermo 2005, pp. 76, 78, 98-104.

alta e piena venga indicato – evocando, con grande sapienza poetica, la *solarità/luminosità* dell'Essere – mediante il termine *Idea*: termine che letteralmente significa *ciò che si vede*, ossia la *figura*, l'*aspetto*, e quindi, prima di tutto, il *volto* (non a caso Fichte tradurrà questo termine con *Gesicht*[14]). L'originario sgorgare dell'Essere dal Bene, e pertanto l'Essere nella sua *originarietà*, è, infatti, l'incondizionato *lasciarsi vedere* del Bene, ovvero, appunto, l'*Idea* del Bene: l'assolutamente libero, eterno *evento* in cui l'autotrascendersi del Bene si manifesta come Luce generatrice di realtà, come Luce *ontopoietica*[15]. Ecco quindi che ogni ente, in quanto affonda le proprie radici nel Bene, nell'intimo della propria essenza si rivelerà, in misura più o meno elevata, ed in forma più o meno cosciente, *icona* di quell'evento: sarà, in altri termini, *manifestazione del Bene*, o – sia consentito il termine – *agatofania*.

---

[14] Sulla geniale ricezione del concetto platonico di *Idea* nella nozione fichtiana di *Gesicht*, cfr. CH. ASMUTH, *Interpretation-Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen 2006, pp. 35-44.

[15] In questo orizzonte la nozione platonica di *Idea* si rivela ben distante dagli schemi ricorrenti nelle sue interpretazioni vulgate. Quelle interpretazioni tendono a percepire l'*Idea* come univocamente *separata*, *statica*: come *astratta universalità/normatività* algidamente racchiusa nella propria *trascendenza*. Viene così perso di vista il costitutivo rapporto della nozione di *Idea* con la *manifestatività/luminosità/visibilità* del Bene. Se quindi è vero che Platone evidenzia sovente la trascendenza e separatezza delle Idee rispetto all'universo della manifestazione, d'altro canto non può non esser presa sul serio la connotazione *agatologica* dell'Essere rivelata dall'analogia fra il Bene e il sole. E quell'analogia indica come l'Idea, in quanto sommo manifestarsi dell'Essere, sia nient'altro che il sommo manifestarsi della Luce del Bene: appunto la *manifestatività/luminosità/visibilità* del Bene, che in quanto tale non se ne starà arroccata nella propria trascendenza, ma, come il Bene, tenderà a donarsi *senza gelosa invidia*, facendosi generatrice/produttrice di realtà. Questo aspetto – questa *idealità poietica* – dell'Idea, chiaramente implicito nell'ontologia di Platone, non viene mai reso esplicito nei dialoghi. Esso affiora comunque nell'identificazione fra Demiurgo e sommo Intelligibile – ovvero con quella che nella *Repubblica* è l'Idea del Bene –, affermata in *Tim.* 37a1 – da cui segue anche l'unità del Demiurgo con gli altri Intelligibili, abbracciati dal sommo Intelligibile (cfr. *Tim.* 30c7-d1). Su questa identificazione cfr., fra i contributi più recenti, E.E. BENITEZ, *The Good or the Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato*, «Apeiron», 28 (1995), pp. 113-140; LAVECCHIA, *Una via ...* cit., pp. 116-117 e 216-222. Per una efficace messa a punto delle possibili interpretazioni riguardanti i rapporti fra il Demiurgo ed il mondo intelligibile, rinvio a F. FERRARI, *Intelligenza e Intelligibilità nel 'Timeo' di Platone*, in J. DILLON - M. E. ZOVKO (eds), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin 2008, pp. 81-104. Sull'*idealità poietica* dell'Idea si vedano le riflessioni in LAVECCHIA, *Creatività* ... cit., pp. 15-18.

IV

In base a ciò che si è appena esposto è possibile – come presto vedremo – trarre alcune conclusioni quanto mai significative riguardo alla *cura di sé*.

Come risulta evidente in ogni luogo platonico che la concerne – ed in modo paradigmatico nel celeberrimo luogo dell'*Alcibiade Primo* relativo all'*autoconoscenza* (132b-133c) –, la cura di sé viene esercitata quando un individuo concentra la propria attenzione su ciò che costituisce la vera essenza della sua natura: quando, mediante un costante esercizio, allo stesso tempo etico e conoscitivo, diviene sempre più cosciente riguardo a quell'essenza, ossia riguardo, appunto, al proprio vero Sé-Io. Ora, per Platone questa coscienza, ovvero l'integrale *consapevolezza di sé*, può essere attinta nella misura più piena solo da chi percorre fino al suo compimento l'itinerario di autoeducazione ed autoconoscenza guidato dall'autentica filosofia: il compimento di quell'itinerario consiste infatti – come chiaramente indicato nella *Repubblica* – nell'esperienza diretta del Bene, radice di ogni essenza e identità, e quindi sostanza di ogni Sé, di ogni Io[16]. Ma quell'itinerario non può essere percorso, e tanto meno compiuto, se l'individuo non si apre ad una pratica e ad un'esperienza di *integrale trasformazione*, orientata a renderlo *simile* alla realtà che lo attende al culmine del suo percorso. Infatti, Platone parte

[16] Una prima introduzione generale al tema della *consapevolezza di sé/autoconoscenza* nella filosofia di Platone si può trovare in A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari 1997; Le Moli, *Novecento* ... cit., pp. 135-156; Lavecchia, *'Sophia' e autocoscienza nel pensiero di Platone*, «Esercizi Filosofici», 2 (2007), pp. 126-136; Napolitano Valditara, *Il sapere dell'anima. Platone e il problema della consapevolezza di sé*, in M. Migliori - Napolitano Valditara - A. Fermani (a c. di), *Interiorità ed anima: la 'psyché' in Platone*. Atti del Convegno della International Plato Society (Como 2006), Milano 2007, pp. 165-200 (con amplissima bibliografia); F. Renaud, *La conoscenza di sé nell''Alcibiade I' e nel commento di Olimpiodoro*, in Migliori – Napolitano - Fermani, *Interiorità* ... cit., pp. 225-244; Napolitano Valditara, *Il sé* ... cit., pp. 19-55. Sull'autoconoscenza come sostanza dell'autentica *sophia*, ovvero della più elevata forma di sapere, cfr. Lavecchia, *Selbsterkenntnis und Schöpfung eines Kosmos. Dimensionen der* 'sophia' *in Platons Denken*, «Perspektiven der Philosophie», 35 (2009), pp. 115-145. Riguardo all'autocoscienza come peculiarità essenziale delle Idee, si veda lo splendido contributo di W. Schwabe, *Der Geistcharakter des »Überhimmlischen Raumes«. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von 'Phaidros' 247c-e*, in Szlezak – K.H. Stanzel (hrsgg.), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von H. J. Krämer*, Hildesheim 2001, pp. 181-331.

dal presupposto che una determinata realtà non può essere conosciuta se non si è, o se non si diventa in qualche modo simili alla sua natura[17]. Insomma, per sperimentare direttamente il Bene l'individuo deve *trasformarsi* in una immagine, in una *icona* del Bene, ovvero deve farsi, appunto, *simile* al Bene.

Alla trasformazione appena accennata Platone allude in un momento chiave della *Repubblica*, ossia nel luogo dove Socrate indica il motivo per cui proprio al filosofo debba spettare il governo della città. Il motivo è la costante concentrazione del filosofo sulle realtà che costituiscono il supremo modello di ogni giustizia, e pertanto di ogni virtù. Una concentrazione che, però, non va identificata con uno stato di contemplazione univocamente passiva: infatti, per l'individuo che la sperimenta essa implica l'immediato impulso ad *imitare* (*mimeisthai*) le realtà verso cui è orientata, ossia l'impulso ad *assimilarsi* (*aphomoiousthai*) alla loro natura, divenendo, come quelle realtà, *divino*, *theios* (cfr. 500c2-d1)[18]. Ma le realtà di cui stiamo parlando, le realtà alle quali il filosofo desidera farsi simile, non sono altro che le realtà intelligibili: la pratica di trasformazione, di *divinizzazione* costantemente posta in atto dal filosofo è, allora, orientata verso il Mondo delle Idee, al centro del quale dimora l'Idea del Bene, vale a dire la suprema manifestazione del Bene, ovvero quel sole che il liberato dalla caverna percepisce direttamente al culmine del proprio itinerario educativo e conoscitivo. Ecco perché, poco prima di evocare quella pratica, a chi la esercita costantemente, ossia al filosofo, Socrate associa la qualità che Timeo dichiara intrinseca nell'essere buono, vale a dire l'*assenza di gelosa invidia*[19]. Come il Bene, il filosofo non è *phthoneros*, ovvero è lontano da ogni invidia (*Resp.* 500a5; cfr. 500c1), perché la sua vita è integralmente

[17] Su questo aspetto centrale della gnoseologia platonica, cfr. C.W. Müller, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965, pp. 177-187; Lavecchia, *Una via* ... cit., pp. 236-240.

[18] Sul *farsi simile ad un dio* (*homoiosis theoi*) da parte del filosofo, cfr. Lavecchia, *Una via* ... cit. (con esaustiva bibliografia). Per le radicali implicazioni ontologiche – *trasformative* – del concentrare la propria vita su una realtà e dell'imitare la natura di quella realtà si veda Lavecchia, *Una via* ... cit., pp. 240-245.

[19] Sull'assenza di *phthonos* come carattere peculiare del filosofo, cfr. Napolitano Valditara, *Lo sguardo* ... cit., pp. 65-70; Lavecchia, *Una via* ... cit., pp. 249-252.

orientata verso l'*assimilazione* a realtà lontane da ogni invidia, ossia a farsi, in ultima istanza, *cristallina icona*, *trasparenza del Bene*. E di questa assenza di gelosa invidia è icastica immagine il fatto che, dopo aver rivolto il proprio sguardo al sole, il liberato dalla caverna – vale a dire il filosofo giunto al culmine del proprio cammino – si rammemora dei prigionieri e prova *compassione* verso di essi (516c6). Il che lo spinge a ridiscendere nella caverna (516e-517a), vale a dire a non considerare geloso possesso il bene di cui partecipa, mostrandosi così, appunto, privo di *phthonos*: *icona del Bene*, ovvero dotato di una natura che Platone arriva a qualificare come *imparentata con quella dell'Ottimo* (*Resp.* 501d4: *physin ... oikeian ... tou aristou*)[20].

Se l'itinerario etico e conoscitivo del filosofo, vale a dire il percorso trasformativo ispirato dalla filosofia, è – come ovvio nell'ottica di Platone – necessario presupposto e sostanza della vera cura di sé, la cura di sé sarà, dunque, intrinsecamente legata all'essere privo di ogni gelosa invidia, di *phthonos*. All'autentica cura di sé apparterrà, di conseguenza, il costante esercizio di quel radicale *autotrascendimento*, di quella assoluta *libertà da se stessi* che si è rivelata aspetto costitutivo dell'essere buono. Infatti, se la radice del Sé, del vero Io, dimora nel Bene, e se l'incontro con quella radice presuppone – come abbiamo visto – il trasformarsi in icona del Bene, l'esperienza di quell'incontro non potrà risultare in una solipsistica, egolatrica ipertrofia della propria *identità*. Al contrario, il suo conseguimento non potrà manifestarsi se non come, appunto, radicale assenza di gelosa invidia, e perciò come incondizionato dono di sé. Pertanto chi consegue quell'esperienza la renderà *evidente* mediante – e qui sia consentito usare la formulazione di Diotima nel *Simposio* (212a3-6) – la *generazione di autentica virtù*: mediante l'impulso a generare una manifestazione del Bene, una *agatofania*.

In altri termini: chi realizza l'esperienza del proprio vero Sé, del proprio autentico Io, con la potenza di quell'Io immediatamente illuminerà un incondizionato, infinito *spazio di trasparenza* per l'autentico

[20] A questa *parentela/affinità* col Bene rinvia implicitamente *Resp.* 498e3, dove il filosofo viene caratterizzato come persona che in modo compiuto si è *conformato*, ossia *reso simile* alla virtù in sé (*aretei parisomenon kai homoiomenon*). Cos'è, infatti, la virtù in sé, la somma virtù, se non il sommo manifestarsi del Bene?

Sé-Io, per la vera libertà di un *altro*. Dimorante oltre ogni opposizione fra *me* e *altro*, ormai lontana da ogni *pseudo-sé*, da ogni *egoità*, la sua identità si rivelerà, allora, nel modo più immediato e radicale, *cristallina relazionalità*, *armonica comunitarietà* e *trasparente dialogicità*. Di questa identità eminentemente relazionale l'opera di Platone mette in scena un vero e proprio archetipo, collocando al proprio centro la persona di Socrate. A questo poposito è molto significativo che in due contesti particolarmente interessanti dei dialoghi platonici, entrambi legati al processo a Socrate, Socrate stesso venga intimamente connesso all'essere privo di gelosa invidia. Mi riferisco a *Eutifrone* 3d5-9 e *Apologia* 33a5-b3.

V

All'inizio del dialogo con Eutifrone, riferendosi alle possibili dinamiche che hanno portato all'accusa nei suoi confronti, Socrate ammette che il suo comportamento può essere percepito come un donare *a profusione* ciò di cui si trova in possesso: proprio perché è costantemente mosso da una positiva inclinazione per gli esseri umani, da *philanthropia* (3d7), Socrate appare come colui che *profonde in sovrabbondanza* (*enkechymenos,* d8), parlando con chiunque (*panti andri leghein,* d8) riguardo a ciò che gli sta a cuore[21]. Ma proprio questo comportamento, secondo Socrate, può essere stato motivo di irritazione per i suoi concittadini, sempre irritati – così Socrate – da chi, possedendo un determinato sapere, una *sophia*, non si limita ad eccellere in quel sapere, ma vuole anche farsi maestro di quel sapere: rendere gli altri partecipi della propria *sophia*, vale a dire *simili* a se stesso riguardo alla propria abilità (3c7-d2). In altre parole, Socrate pensa di aver stimolato l'ostilità degli Ateniesi perché è stato privo di gelosa invidia riguardo al bene che possiede!

Ed alla propria assenza di invidia, al proprio essere *aphthonos*, So-

[21] Per l'essere *philanthropos* e *aphthonos* di Socrate cfr. pure Xen. *Memor.* I 2, 60. Il richiamare da un lato la *philanthropia*, dall'altro il donare incondizionato, evidenzia due qualità che, non a caso, sono peculiari degli dèi – per la *philanthropia,* cfr. *Symp.* 189c8-d1 e *Leg.* 713d6; per l'assenza di *phthonos,* cfr. *Phaedr.* 247a6-7 –, come per rinviare a quel farsi divino del filosofo cui qui si è accennato nel paragrafo IV. In *Theaet.* 151d1-2, nel caratterizzare gli effetti della propria arte maieutica, Socrate richiama esplicitamente la benevolenza propria *e del dio*.

crate accenna esplicitamente durante la propria difesa: a nessuno egli tiene la propria parola gelosamente nascosta dall'*invidia* (*oudeni popote ephthonesa, Apol.* 33a8), ma costantemente si mette a disposizione, si *dona* (*parecho emauton,* 33b2) di fronte a chiunque voglia dialogare con lui, senza mai chiedere denaro. Ed il concreto bene che Socrate dona mediante la propria parola non è altro che l'attività affidatagli come compito dal dio: l'esaminare gli esseri umani riguardo all'autentica sapienza (33b9-c7); l'orientare costantemente verso l'autentico sapere e l'autentica virtù, ossia verso la *cura della propria anima* (29d2-30b4), verso la *cura di sé*.

Il bene che Socrate profonde incondizionatamente non è altro, dunque, se non quel farsi *levatrice della Verità*, quella *pratica maieutica* che Socrate stesso nel *Teeteto* indica come centro e senso della propria esistenza (*Theaet.* 149a-151d3). Una pratica, un *sapere* che, per volere del dio che vi sovrintende, consiste nel *farsi vuoto di ogni sapere* (150c3-d2), affinché l'*altro* divenga capace di generare autonomamente l'autentico sapere: il sapere che, nella prospettiva di Socrate – e di Platone – conduce l'individuo alla radice del suo vero Sé, del suo vero Io. Il Sé, l'Io, il vero sapere dell'*altro*, e non il proprio Sé-Io, o la propria *sophía*, sta, dunque, al centro dell'attività esercitata da Socrate, vale a dire dall'individuo che Platone ci propone come paradigma dell'uomo autenticamente privo di gelosa invidia. Un'attività che, allora, si rivela non tanto *orientata* verso l'autotrascendimento, ma *essenziata* di autotrascendimento. Un *non-sapere*, quindi, davvero lontano da ogni sterile scetticismo o agnosticismo. Perché questo non-sapere, il non-sapere di Socrate, è il cristallino *sapersi* di un Sé, di un Io che, sperimentato il proprio essenziarsi nella Luce del Bene, ormai *libero da tutto, anche da se stesso*, decide di vivere solo per *donarsi come trasparenza di quella Luce*: affinché, nell'infinito spazio di quella trasparenza, un *altro* Sé, un *altro* Io attinga il *sapersi*[22], e possa generarsi quale *autocosciente agatofania*[23].

[22] In questa prospettiva sono da condividere le conclusioni che Milena Bontempi trae nel suo contributo a questo volume: la piena realizzazione della cura di sé implica il manifestarsi di un'intelligenza eminentemente *generativa*, vale a dire capace di condurre alla trasformazione *nella relazione*, facendosi soggetto di una pratica *politica* nel senso più pregnante del termine, dove cura *di sé* e cura *degli altri* vengono a formare una vivente unità.

[23] A Socrate il dio, Apollo, ha proibito di generare *sophia* (*Theaet.* 150c4-d1). Questo

Abstract: *Self-care as 'Agathophania'. Experience of the Good and Self-transcending in Plato's Philosophy*

Plato's notion of *cura sui* shows an eminently relational dimension that has not yet been adequately emphasized. The *cura sui* can be namely realized at its highest level only through experience of the Good, that is of the reality originating the self towards which the *cura* is oriented. This experience presupposes indeed a transformation of the person into an image of the Good, which implies the constitution of a radically *relational identity*, established beyond the opposition between the *self* and the *other*. Unrestricted self-givingness is a priority requirement in order to attain an identity so disposed. Unconditional self-giving and self-manifestation is in fact *the* priority connotation of the Good in Plato's perspective. Becoming an image of the Good, which means fulfilling the *cura sui*, entails therefore the most profound form of self-transcendence, where the *self* is metamorphosed into an unlimited space for the manifestation of the *other*.

però non implica che Socrate non abbia mai generato sapienza. Al contrario, per essere *levatrice* delle anime Socrate deve essersi mostrato *esperto* per quanto concerne l'attività riguardo a cui esercita la propria arte: riguardo alla *generazione*, al *parto* della vera conoscenza. Infatti non è concesso che una donna sia levatrice se non ha mai generato, motivo per cui nessuna donna sterile viene ammessa a praticare l'arte maieutica (*Theaet.* 149b10-c2). Ora, Socrate non solo ritiene la propria arte simile a quella delle levatrici, ma addirittura la ritiene ad essa superiore (150a8-b5). Tanto più allora varrà per la sua arte il presupposto dell'*esperienza nella generazione*! Il fatto che non debba più generare è semplicemente un presupposto che Apollo impone riguardo alla pratica dell'arte maieutica, così come Artemide impone il non poter più generare – avendo però generato – quale condizione per esercitare l'arte delle levatrici (149b5-10). Socrate non fornisce alcuna spiegazione per la condizione impostagli dal dio. Si può supporre che l'imposizione sia dovuta al fatto che guidare le anime al parto richieda – come, del resto, nel caso dei parti fisici – una radicale attenzione all'*individualità* delle singole anime e dei singoli parti: per ogni anima Socrate deve trovare un percorso di dialogo *unico e irripetibile*, mai *deducibile* da esperienze pregresse. Da qui la necessità di *svuotarsi* della propria esperienza: perché a partorire non dev'essere più Socrate, ma l'anima che ha bisogno del suo aiuto. Su questa dinamica della maieutica socratica, cui troppo poco peso viene dato nelle interpretazioni correnti, si veda Lavecchia, *Una via* ... cit., pp. 130-132.

Milena Bontempi

ORDINE E CURA: LA LEGGE NELLA CONCEZIONE PLATONICA DEL SÉ

per Mario Neva
... come albero / piantato lungo corsi d'acqua...

Sommario: *1) Con cura, ovvero con arte: possibilità e limiti dell'azione umana nella natura; 2) Con arte, ovvero con ordine: la politica come cura dell'anima; 3) Con ordine, ovvero per legge: l'ordine giuridico come esercizio nell'ambito della cura dell'anima; 4) Per legge, ovvero da sé: la politica come cura di sé e l'ordine da meditare; 5) Da sé, ovvero per tutti: cura di sé e cura degli altri.*

Qual è il rapporto fra la cura di sé e la politica? Assumiamo questo punto di vista, che consentirà soprattutto di focalizzare alcuni aspetti del modo in cui la relazione con altri s'intreccia con la cura di sé e col sé in generale.

1) *Con cura, ovvero con arte: possibilità e limiti dell'azione umana nella natura*

Nel dibattito sofistico e medico precedente o contemporaneo a Platone il tema della cura si accosta a quelli di esercizio, applicazione, formazione (*melete*, *askesis*, ma anche *epimeleia*: cfr. Plat. *Prot*. 323d; *didaskalia*, *paideusis*), cioè alle nozioni che ha senso usare dove si miri a risultati non dipendenti solo dalla natura, da caratteri congeniti dell'oggetto, o comunque da una sua maturazione fisiologica o spontanea, né da eventi o casuali o necessari nel senso di forza e costrizione (*tyche*, *ananke*)[1]. Cura, esercizio, applicazione, sono insomma caratteri distinti-

[1] Così, ha senso parlare di esercizio, applicazione, formazione alla virtù solo se – ad es. contro le posizioni aristocratiche arcaiche – non s'intende la nobiltà come fattore 'naturale' totalmente legato a sangue, nascita, o natura nella sua evoluzione spontanea (Protagora, DK 80 B3, B10; Crizia, DK 88 B9; Antifonte 87 B 60; cfr. anche Democrito DK 68 B 242). Esercizio e cura si oppongono a quanto è *physei* ("per natura") o *apo tou*

vi della *techne* (in quanto competenza e capacità di intervento articolata, razionale, professionale).

Dove il punto per cui la cura separa l'arte dalla natura (senza con ciò implicare necessariamente la loro opposizione) riguarda non tanto lo statuto più o meno scientifico e preciso dell'apparato teorico di fondo, quanto l'individuazione di un ambito di oggetti che, grazie ad una competenza acquisita anche solo per via pratica, risulti *trasformabile* dall'uomo abbastanza regolarmente secondo la direzione voluta, ovvero in senso migliorativo, o utile[2]. In ciò deve inoltre rilevarsi un

automatou ("per processo spontaneo"): *Diss. Log*. cap. 6; Plat. *Prot*. 320a, 323c; Plat. *Men*. 70a, 86d, 92e; *Euthyd*. 282c. A tale ordine di problemi può ricondursi anche l'*empeiria*, o accumulo di esperienza empirica, che Platone nel *Gorgia* lega alla concezione dell'arte di Polo. Per altri riferimenti: J. Kube, *TEXNH und ARETH. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969, pp. 55-56. Tale aspetto emerge negli argomenti sofistici in difesa appunto dell'insegnabilità della virtù, a legittimare la propria *arte* di insegnanti (per altri riferimenti in letteratura teatrale e medica: *ivi*, pp. 48 ss.). L'aspetto invece dell'opposizione al caso o alla meccanica delle forze si trova soprattutto negli argomenti dei testi ippocratici in difesa della medicina come *arte* (*De arte* 4; Anon. Iamb. I, 2; *De vet. med.* cap. I; per un quadro completo, v. *ivi*, pp. 56-57), apologetica che è stata ricondotta ad obiezioni formulate alla medicina stessa nell'ambito di una riflessione, di nuovo sofistica, su ciò che definisce e distingue un'*arte* come tale (cfr. F. Heinimann, *'Nomos' und 'Physis'. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945).

[2] La cura evidenzia il lato per cui l'arte non è riducibile a dato naturale (casuale o spontaneo). Ciò non implica *tout court* l'opposizione dell'arte alla natura, come vien fatto di pensare spesso per la tecnica moderna: non possiamo discutere tutte le peculiarità del concetto antico; basti dire che una competenza elaborata (né congenita o spontanea o acquisita per caso) può ben inserirsi entro un ordine naturale, esserne una parte, interagire con esso coadiuvandolo o avendolo a riferimento normativo fondante. Una simile impostazione del problema è riferibile anche ai meno 'oggettivistici' e 'naturalistici' dei filosofi greci, i sofisti. A differenza di Platone, questi non intendono arte o conoscenza come fondate nell'esistenza e scoperta di un'idea che organizza l'esperienza sensibile, valida quindi come 'fine' regolatore per l'azione competente (l'idea della salute per il medico), consentendo altresì di isolare 'professioni' tecniche da mere pratiche stocastiche (la gestione dei cibi da parte del medico è legata a conoscenze strutturate, quella del cuoco al gusto e al momento: *Gorg*. 464b ss.). I sofisti basano la loro arte sul riconoscimento di una certa regolarità nel flusso del divenire, il cui corso è reso in qualche modo trasparente dalla loro indagine e competenza pratica: non è però sottomesso a un 'fine' o principio organizzatore unitario. La *techne* dei sofisti, che del resto non ha la pretesa di precisione della nostra scienza o tecnologia rispetto a 'leggi' naturali che rimangono per lo più oscure, è allora soprattutto la capacità di rispondere agli stimoli dell'ambiente, riconoscere in via essenzialmente pratica il 'dovuto' e l'opportuno per ogni caso e momento singolari; la *techne* opera in un contesto complesso, in costante movimento, e deve cercare di inserirvisi (Kube, *TEXNH und ARETH...* cit., p. 60), analizzando gli 'ingredienti' della situazione per combinarli nel modo più utile

nesso abbastanza chiaro di causa-effetto tra l'impegno profuso e il risultato ottenuto[3].

In tal senso, i temi di arte e cura circoscrivono gli spazi in cui, nell'ordine o nell'accadere naturali, l'uomo pare avere una certa 'autonomia' o efficacia d'azione; ambiti che dipendono dal suo sforzo conoscitivo e pratico; oggetti e azioni sottratti a natura e caso, come all'ispirazione o all'intervento divini.

2) Con arte, ovvero con ordine: la politica come cura dell'anima

Per accreditarsi come insegnanti di virtù – maestri di futuri cittadini ossia di uomini di valore *tout court* – i sofisti devono appunto dimostrare che la virtù è insegnabile, che la natura umana è educabile e ha quindi senso, qui, parlare di un'arte da apprendere insegnare ed esercitare. Uno dei terreni che offre un riscontro (quasi *causa cognoscendi*) a tale tesi è la legge, indicata o come strumento di uno sforzo educativo e migliorativo ('civilizzatore') svolto dalla comunità nel suo complesso (Protagora[4]); oppure come un mezzo che violenta gli individui nella loro impostazione etico-esistenziale, vuoi allontanandoli dalla natura (Antifonte)[5], vuoi manipolandoli a favore di chi redige la legge (Trasi-

e adatto all'uomo in quel momento.

[3] La presenza e l'efficacia delle cure è anche l'argomento che promuove la prassi di ricorrere ad un professionista ben preparato, invece di affidarsi all'istinto, all'esperienza individuale, a maghi e indovini, o quant'altro.

[4] Per Protagora il dettato legislativo è il contenuto, informativo e pratico, che la città costringe i cittadini a seguire, come un maestro prescrive nozioni ed esercizi all'allievo, prevedendo altresì punizioni quale sforzo educativo di correzione in vista della virtù (Plat. *Prot*. 324a-c, 326c-e); leggi e giustizia sono dunque lo strumento per cui collettivamente ci si sforza di insegnare ai singoli la virtù e che dunque ne mostra *ex post* l'insegnabilità, appunto. Plat. *Prot*. 327b: «perché, credo, la giustizia reciproca e la virtù ci giova, quindi tutti a tutti dicono e insegnano con sollecitudine ciò che è giusto e legittimo» (tr. it. di G. Reale (a c. di), *Platone. 'Protagora'*, Milano 1998); essere allevato fra gli uomini ed essere allevato nelle leggi diventano uno e uno stesso concetto (cfr. 328b: *en nomois kai en anthropois tethrammenon*), che separa il civile dal selvaggio (327c-d). Per Gorgia, la legge induce una concezione del bello e del buono, la quale può esser turbata da paura ed emozioni in genere, prodotte dalla forza di certe visioni (*Hel*. 16): a dire che, di norma, è sul piano dell'organizzazione complessiva dell'esperienza per un certo assetto di emozioni e comportamenti che opera la legge. Lo stesso piano su cui agisce la retorica gorgiana.

[5] Per Antifonte le leggi, valide e vantaggiose solo in rapporto al 'pubblico' che le riconosce, non in sé né per natura, fanno violenza alla natura (*biazetai*, *desmoi*), tanto

maco). In ogni caso, le leggi e la varietà di ordinamenti e costumi attestano che la natura umana, in tutto o in parte, è trasformabile ad arte. Esse portano gli individui a maturare un certo ordine di valori e atteggiamenti, un assetto esistenziale e psichico, un 'carattere', il quale è dunque in gran parte un dato culturale[6]. Un'arte della vita buona o virtuosa, che a sua volta intenda improntare e gestire al meglio le componenti psichiche ed esistenziali (anche quella anti-politica di Antifonte), non può prescindere dunque da tale riferimento, ché esso prepara ed informa lo stesso materiale su cui quella vuole agire, con azioni omogenee a quelle di sua competenza.

Si può dire che Platone raccolga tali riflessioni quando, nel *Gorgia*, definisce la politica – dapprima (v. 463d-466a) senza troppe spiegazioni né sorpresa negli interlocutori – come *cura dell'anima*.

È una metafora medica. «Regina» delle altre arti, la politica dev'essere relativa al bene massimo, la cui ricerca orienta e misura tutti gli altri beni[7]: essa dunque, nei suoi due aspetti di arte della legislazione e arte giudiziaria, è (*scil*. dovrebbe essere) *cura dell'anima o arte della sua condizione ottimale (arte 'produttrice' di virtù, eccellenza dell'uomo inteso in senso integrale)*, in analogia con la cura del fisico, ovvero con la ginnastica e la medicina quali, rispettivamente, allenamento del corpo sano e terapia del corpo malato. La legislazione è dunque allenamento, disciplina, regime dell'anima sana per ottenere una condizione prestante, bella; la giustizia punitiva è correzione, risanamento, terapia dell'anima malata per ottenerne la salute. Sono le due parti della cura.

È però solo in una fase matura della discussione che il nesso cu-

da poter provocare un danno oggettivo (vero, in sé, per natura); la legge è dunque denunciata nelle sue storture e nella sua sostanziale artificiosità e inutilità, ma per sostituirvi una *vera arte* del calcolo dei piaceri e dolori cui ci esponiamo nella vita, sì da regolare quest'ultima in direzione non ostile (cfr., per scelte ostili alla natura, 44 B), ed anzi giovevole alla natura.

[6] Il tema dell'origine naturale o culturale dei caratteri dei popoli e delle loro prestazioni (ad es. belliche) è già in Erodoto, e, in prospettiva tecnica, in Hippocr., *De aer*.: cfr. Heinimann, *'Nomos'*… cit., pp. 13-35, e, sulla modificabilità della natura umana a premessa sia per il tema del *nomos*, sia per quello della virtù, cioè sulla tendenza a trattare il tema educativo in termini politici già prima dei sofisti, *ivi*, pp. 36 ss.

[7] In quanto tutti vi sono in qualche modo finalizzati: sulla catena dei beni, cfr., oltre all'intero *Liside*, lo stesso *Gorg*. 467c ss.

ra-leggi diviene realmente intelligibile: il termine medio per comprenderlo è *taxis*, l'ordine. Socrate lo usa contro Callicle e la sua proposta di vita sfrenata; il contesto – in cui si riprendono i termini dell'impostazione di Callicle per ribaltarli – mostra che *taxis* va inteso anche in accezione militare, ché il sofista si caratterizza proprio per modi e temi bellicosi, esaltando la retorica quale arte per la vittoria in conflitto e idealizzando l'uomo forte. Socrate arriva invece a considerare l'arte del discorso sì come un combattimento, ma volto al meglio: si tratta di non farsi distogliere da quanto possa risultare o no piacevole di volta in volta. Di una capacità simile non ci sono esempi nel passato – nemmeno i grandi politici della storia ateniese? chiede Callicle, e Socrate risponde:

> Certo, se la vera virtù fosse quella che tu hai esposto prima, dare soddisfazione ai desideri propri e altrui; se invece non è così, ma vera virtù è ciò che abbiamo dovuto ammettere nel successivo ragionamento – realizzare quei desideri che, se soddisfatti, rendono l'uomo migliore e non quelli che lo rendono peggiore, il che sarebbe proprio un'arte – io non saprei dire se uno di quegli uomini sia stato di tal fatta (503c-d; le tr. it. del *Gorg*ia sono mie).

La virtù è un assetto o costituzione per cui si combatte, tenendo concentrazione e disciplina, attenendosi a un regime o ordinamento psichico-esistenziale, senza distrazioni e dispersioni. Dove il problema da gestire, e per cui è dunque richiesto uno sforzo attivo del soggetto oltre l'impulso e la situazione immediati, è precisamente la molteplicità: rispetto ai molti e infiniti casi che possono presentarsi nell'esistenza, bisogna darsi gli strumenti per operare delle scelte, tenendo sempre a riferimento l'unità di un agente (l'anima) e della sua vita, per il cui benessere nel suo complesso, come un intero, si tratta di 'lottare' avendone cura.

Prima di finire in un banale organicismo, leggiamo però un importante precedente della metafora politica-medicina. È proprio Gorgia a scrivere nel suo *Encomio di Elena* (§ 14):

> Stanno nello stesso rapporto la potenza della parola verso la condizione (*taxin*) dell'anima e la prescrizione (*taxis*) dei farmaci verso la natura dei corpi: come alcuni farmaci espellono dal corpo chi questo, chi quell'umore; e alcuni pongono fine alla malattia,

> altri alla vita, così anche certi discorsi provocano tristezza, altri gioia, altri paura, altri danno coraggio a chi ascolta, altri ancora con malvagia (*kakei*) persuasione intossicano (*epharmakeusan*) e affascinano (*exegoeteusan*) l'anima[8].

Si spiega così la sensibilità dell'assetto psichico all'azione della parola. La condizione è quella di una *taxis* dell'anima, un assetto che sembra risultare dal modo in cui tristezza, gioia etc. sono immessi e integrati nell'anima uno a uno, di volta in volta, come i farmaci sono prescritti per introdurre ingredienti particolari utili a guarire (o avvelenare) l'intero corpo.

In questo genere di problemi – così si esplicita la tesi platonica del *Gorgia* – è appunto la nozione di ordine o *taxis* a consentire che si parli di arte, e quindi di cura:

> Su, dunque: l'uomo che sia di valore e che parli in riferimento al meglio, pronuncerebbe eventualmente dei discorsi non a caso, ma con lo sguardo rivolto a qualcosa, o no? Come del resto tutti gli altri esponenti delle arti: essi si tengono fissi alla loro opera, e ciascuno vi applica ciò che vi applica non per scelte casuali, ma perché quanto viene realizzato venga ad acquisire per sé stesso una certa forma[9]. Così, se vuoi considerare ad esempio i pittori, o gli architetti, i costruttori di navi, o gli altri artigiani in genere, prendi quello che preferisci e osserva come ognuno disponga ogni cosa che pone in un certo ordine (*taxin*), e forzi l'una cosa ad essere conveniente e ad accordarsi con l'altra, fino a quando nell'insieme non vada a costituirsi (*systesetai*) una realtà (*pragma*) compatta e ordinata (*tetagmenon kai kekosmemenon*) (503d6-504a1).

Ecco la pertinenza del termine *taxis* in senso medico e militare insieme: esso può indicare sia l'ordine complessivo entro cui tenersi (l'as-

[8] Tr. it. di F. Donadi (a c. di), *Gorgia. 'Encomio di Elena'*, Roma 1982.

[9] Il testo è incerto, ma il senso è chiaro; preferiamo comunque la versione di E. Dodds (ed.), *Plato. 'Gorgias'*, Oxford 1959 (così anche S. Nonvel Pieri (a c. di), *Platone. 'Gorgia'*, Napoli 1991) a quella di Burnet. Di Dodds (cfr. p. 328) e Nonvel Pieri (*ad loc*.) accogliamo altresì la traduzione proposta (che si discosta ad es. da F. Adorno (a c. di), *Platone. 'Gorgia'*, Bari 1997: questi riferisce a *eidos* la relativa introdotta da *touto ho* – «in funzione di una certa qual forma che l'opera loro deve rappresentare» – anziché intenderla come il soggetto di *schei*).

setto tattico), sia la prescrizione da osservare (l'ordine del comandante o la prescrizione medica; v. anche *epitaxis*), perché esso, anche come assetto tattico, denota una prescrittività, la quale però non è un vincolo generico; *taxis* segna una normatività/autorità che dipende specificamente dal fatto che ci si trovi in un contesto *plurale*, per la cui unità è necessario che le singole componenti si diano costantemente un posto, un limite, una regola (non si muovano a caso, o ad arbitrio).

L'ordine è un criterio operativo, ed è proprio quello che caratterizza in genere un agire 'con arte', da cui anche l'essere ordinato come carattere distintivo di prodotti buoni, ben riusciti. Sicché sarà l'ordine a generare la virtù nel corpo, cioè l'esser sano, e sarà l'ordine ad immettere virtù nell'anima, a renderla eticamente retta – diremmo noi, o, per Platone:

> Per le disposizioni e gli ordinamenti relativi all'anima <parleremo dell'> essere onesto (*nomimon*) e della legge (*nomos*), che è ciò a partire da cui si formano individui onesti (*nomimoi*) ed equilibrati (*kosmioi*): ecco il senso della giustizia e della temperanza (*Gorg*. 504d1-3).

La virtù dell'anima è prodotta da *taxis*: è l'ordine di quel complesso plurale che chiamiamo anima, e la tensione – la legalità – che quell'assetto mantiene. Se, come *nomos*, l'ordine si evidenzia nella sua componente normativa, tale normatività va però intesa come radicata nella pluralità del contesto di riferimento, da un lato, e, dall'altro, va caratterizzata in termini di costanza, sforzo continuo in direzione dell'unità (avendo presente l'accezione militare). La legge, cioè, è uno dei volti della cura: precisamente, è l'aspetto della cura dell'anima per cui essa comporta disciplina, esercizio, 'tecnica del sé' nel senso che siamo qui ai limiti della forzatura rispetto agli impulsi spontanei, al dato naturale e fisiologico. Ma tale accezione tecnica andrà corretta nel senso dell'operare artistico per come ci era stato descritto qui e nell'*Encomio di Elena*: sforzo di intervenire su casi particolari con soluzioni puntuali; di vedere – in termini più strettamente platonici – l'unità nella molteplicità dei casi, di far risultare la coesione dall'elaborazione dei vari ingredienti e situazioni; di far emergere ogni volta l'anima e il sé come

termine unitario delle «cose del sé» (con la terminologia dell'*Alcibiade I*[10]). La legge non è quindi primariamente una norma, teoria o formula da applicare. È piuttosto un *modus operandi* attenendosi al quale si cerca di far affiorare una forma dall'interno, di volta in volta e puntualmente, coi materiali a disposizione. Ecco perché fa gioco anche il significato militare di *taxis*: per un esercito è proprio l'unità dell'assetto ad essere urgente e cruciale per la vittoria, e in ciò sono implicati un'attenzione e uno sforzo tesi all'unità *costantemente*, nei diversi stimoli e nelle prove cui i soldati sono esposti.

La cura pertanto, che nel caso dell'anima si svolge come legge, esercizio e disciplina regolari, è un carattere dell'arte perché descrive un operare con ordine: chi si dedica a qualcosa con arte lo fa appunto con cura, cioè mirando al meglio della cosa in senso complessivo, non a soluzioni parziali o estemporanee[11]. La cura correlata all'arte è, per così dire, una cura amorevole[12]: tensione e sguardo che non perdono d'occhio l'uno dietro ai particolari, che colgono e amano i particolari perché li riferiscono all'unità che sta loro a cuore.

Ma tale 'amorevolezza' indica null'altro che la presenza di un'attività di discernimento e conoscenza razionali, intelligenti, attività di cui anche le arti, seppur parzialmente, sono manifestazioni. Un 'vedere' e un 'operare' penetranti: né meccanici né ottusi, quindi, né spontanei o irriflessi, ma competenti e articolati, cioè razionali. Se legge e legalità sono un *modus operandi*, esse insomma definiscono *il tipo di azione proprio precisamente della ragione*. Disciplina come regolarità, stabilità, intelligibilità e orientamento al 'comune'. Ma è appunto tale modalità

[10] Per questi passaggi dell'*Alcibiade I*, si vedano i §§ 2-3 del saggio di Linda M. Napolitano in questo volume.

[11] Tale aspetto era emerso là dove (*Gorg.* 464b ss.) si contrapponeva la medicina alla culinaria perché la prima, vera arte, mira al bene del corpo e lo conosce, mentre la seconda, mera pratica empirica non strutturata teoricamente, punta solo a indovinare il gusto del cliente per dare un piacere tanto momentaneo quanto poco significativo, se non dannoso, per il benessere del corpo.

[12] Per la pertinenza di questa terminologia "femminile" ed erotica, intrecciata a un interesse artistico, e per coglierne le implicazioni, si veda il saggio di Fulvia De Luise in questo volume; per una possibile ulteriore valorizzazione dell'*eros* in rapporto alla cura, cfr. poi, *ivi*, il contributo di Linda M. Napolitano.

d'azione a risultare la più potente – contro l'esaltazione calliclea della forza – perché l'unica atta a configurare un soggetto sottratto (almeno in parte) all'esterno, 'autonomo' rispetto, sia agli altri più o meno potenti, sia alla natura intesa come ottusità o passività. L'unica che segni una capacità di controllo e trasformazione riferibile in effetti a chi la appresta. Se si vuole accrescere la propria 'forza', la propria capacità d'influenzare e determinare le cose importanti – ambizioni tipiche dei sofisti –, conviene pertanto, consiglia in fondo Socrate, affidarsi alla ragione prima di tutto, perché è questa a denotare una capacità trasformativa certa e stabile, cioè efficace, forte.

3) Con ordine, ovvero per legge: l'ordine giuridico come esercizio nell'ambito della cura dell'anima

Nel bene e nel male i *nomoi* definiscono il modo in cui le soggettività cittadine si esercitano – fanno pratica di sé – per diventare e conservarsi uomini di un certo tipo[13]. Platone raccoglie questo snodo sofistico per

[13] È una nozione di legge non squisitamente formale, e bensì inseparabile dagli aspetti di effettività o vigenza, cioè dal fatto che una norma formalmente definita funzioni come tale: è legge ciò che funziona come legge; l'aspetto di funzionamento è incluso nella stessa nozione (J.-M. Bertrand, *De l'écriture à l'oralité: lectures des* 'Lois' *de Platon*, Paris 1999, pp. 175-178). Ad es., nelle *Leggi*, si osserva come le attività che si fanno per gioco fin da ragazzi plasmino i caratteri dei cittadini, e sia quindi problematico modificare le norme in quest'ambito (educativo): «necessariamente [...] ragazzi che praticano giochi nuovi diventano uomini diversi da quelli risultanti dai ragazzi di un tempo, e, se sono diversi, cercheranno anche una vita diversa, e, se cercano una vita diversa, desiderano pratiche e leggi diverse [...]. Negli altri ambiti, che toccano tale materia solo nelle sue linee esteriori, i mutamenti comportano mali più contenuti; ma là dove si vanno a modificare con una certa frequenza le prassi relative a lode e biasimo dei costumi, qui si producono, credo, i mali più grandi, che richiedono il massimo della cautela» (798c3-d5; le tr. it. delle *Leggi* sono mie). Sono, queste ultime, le rappresentazioni musicali, letterarie e teatrali, «imitazioni degli stili di vita di uomini migliori e peggiori» (798d8-9). Esse funzionano di fatto come leggi, ché agiscono da esercizi che informano le anime. Rappresentazioni letterarie e teatrali hanno un'influenza tale sull'etica dei cittadini, per Platone, da dover dunque essere annoverate nel computo delle leggi (e quindi dover essere soggette a legiferazione). Richiamando il fatto che il termine *nomos* designava anche un genere poetico, si commenta: «si ammetta dunque, diciamo, questa stranezza, ovvero che per noi leggi sono i canti, e come gli antichi allora così chiamarono, pare, il canto con la cetra, così forse neanche loro avrebbero una posizione tanto distante da quanto sostenuto ora» (799e10-800a2). Le leggi sono una vera e propria ritmica. Nelle leggi ci si addestra ad essere in un determinato modo. È dunque cruciale che tutto ciò che la comunità, per il suo assetto istituzionale o per il

ripensare le leggi nell'ottica dell'esercizio, ovvero della cura. Le leggi delle città esistenti sono studiate e criticate quali tecnologie del sé, per dirla in termini foucaultiani. Le leggi e le costituzioni delle città buone sono invece formulate in modo da configurare altrettanti 'esercizi' orientati all'allenamento dell'anima come ordine complessivo unitario. Il senso del rispetto della legge in genere, di un'educazione alla legalità, è poi individuato nell'abituarsi ad agire in modo regolare, intelligibile, stabile e imparziale, ovvero come sensibilizzazione al *modus operandi* della ragione.

Se tali sono i termini che illustrano il fenomeno 'legge', sarà fondamentale chiedersi a quale tipo di uomo un ordine giuridico conduca, su quale idea dell'uomo e della felicità esso risulti costruito, consapevolmente o no. Lo sforzo platonico nel porre la questione politica, in effetti, in genere consiste proprio nel rimeditare le dinamiche comunitarie richiamando i risultati che esse producono rispetto all'uomo in senso integrale, rispetto alla virtù intesa – vi si insiste fino alla noia, soprattutto nelle *Leggi* – come totalità delle virtù, e non come una forma particolare, unilaterale, di eccellenza. È insomma una politica della 'cura amorevole' ad essere propugnata: uno sforzo che è analitico perché *costantemente* teso al bene dell'unità (l'uomo come unità di un vissuto, di un'esperienza). Si tratta di non privilegiare *un* lato o parte dell'esistenza – ad es. la prestanza fisica e la virtù del coraggio in vista di guerra e produttività, cioè la vita di un uomo (maschio) in età adulta – ma di considerare tutte le fasi del vivere – infanzia, giovinezza, maturità, vecchiaia – dando ad ognuna l'assetto e la disciplina, il posto e il ruolo, più consoni in vista della vita presa come un tutto. E così però anche riconoscendo a ognuna uno spazio proprio, protetto e peculiare, che non va annichilito in favore di una parte o di un modello, preso 'tirannicamente' a modello unico applicabile comunque.

suo generale modo di vivere, fa funzionare come tale, come esercizio che plasma l'assetto degli individui, sia pensato *consapevolmente* in questi termini.

4) Per legge, ovvero da sé: la politica come cura di sé e l'ordine da meditare

Ma il tema delle leggi rientra in quello della cura in un senso più profondo, ovvero nel senso della cura dell'anima come cura *di sé*. Dal mito del *Politico* risulta che le *politeiai* (costituzioni o regimi politici, intesi come insieme di leggi, istituzioni e prassi comunitarie) esistono perché gli uomini in questo cosmo devono prendersi cura da sé della propria sopravvivenza e benessere, non potendosi in ciò affidare né a interventi divini, né ai soli processi naturali spontanei. In questo contesto difficile anche le relazioni con gli altri e con la comunità vanno insomma pensate ed elaborate, fatte oggetto di cura da parte di quanti le vivono. L'organizzazione etico-politica è quindi legata al fatto che l'uomo è un vivente costretto ad aver cura di sé, dove 'cura' di nuovo si oppone a spontaneità fisiologica, necessità e casualità. La legge, come ordine e arte, è un ambito in cui l'uomo agisce in proprio, autonomamente dalla natura (da cui tutta la problematica, ancora sofistica, delle leggi come convenzioni, e la piega antitetica che può prendere la coppia *nomos-physis*[14]).

Ecco che l'ordine politico nel suo complesso può essere inteso come un caso di cura di sé, utile da considerare perché scritto in lettere più grandi rispetto ai processi propri di un'anima, e quindi degno oggetto di meditazione per chi sia impegnato nella cura del proprio sé. Nelle *Leggi* gli anziani protagonisti decidono di impiegare il loro tempo insieme discorrendo di *nomoi*. Lì l'Ateniese in effetti rivela quale vantaggio portano simili conversazioni, che assumono la città e la sua intera organizzazione a oggetto di meditazione – che assumono, in definitiva, la prospettiva di chi deve pensare e ideare leggi, l'ottica 'da legislatore'.

> Una delle cose in assoluto più utili è conoscere le nature e le disposizioni (*physeis kai hexeis*) delle anime, attraverso quell'arte alla quale spetta aver cura di ciò. E possiamo dirlo: questa è, credo, la politica. O no? (*Leg.* 650b).

La prospettiva politica introduce un'attenzione e una conoscenza

[14] Heinimann, *TEXNH und ARETH…* cit..

specifiche: quella delle nature e disposizioni delle anime, dei caratteri e tipi umani, dei percorsi e degli stili di vita con gli interessi e i raggruppamenti di cui sono portatori, *nelle loro differenze*. D'altro canto, il compito della politica è proprio quello, attraverso le leggi, di «legare e intrecciare» tali nature nella loro diversità, anche quando esse paiano orientate in sensi opposti (come nel caso di temperamenti inclini a quiete e sicurezza rispetto a temperamenti animosi, più intraprendenti e bellicosi: cfr. *Polit*. 309a-b).

Ma ciò implica considerare l'ordine politico non solo come esemplare rispetto allo sforzo di cura della propria anima: meditare l'ordine politico-giuridico nella sua complessità è bensì un passaggio ineludibile dentro il percorso di cura di sé. La riflessione sofistica aveva evidenziato lo stretto legame fra identità morale e psichica degli individui, da un lato, e, dall'altro, le leggi come elaborazione propria di ogni comunità. Da qui, Platone rielabora i *nomoi* come esercizio del sé, e può quindi sì intenderli quali tentativi *particolari* di determinazione del meglio (senza universalismi), ma anche radicarli in una tensione oggettiva che, intanto, non li riduce a mere convenzioni, e però, insieme, li rende criticabili in senso molto potente, al limite anche modificabili[15]. Tutto ciò ha la conseguenza persino di radicalizzare la riflessione sofistica, nella misura in cui il peso della dimensione etico-giuridica comunitaria è colto in tutta la sua potenza quasi irresistibile sulla costituzione di anima e identità personale: la città per l'anima è come l'ambiente fisico-geografico-alimentare per il corpo[16].

Tutto ciò ha per presupposto che, agli occhi di Platone, per la vita e per il bene del sé sia sostanziale e costitutiva la relazione cogli altri coi quali condividiamo gli oneri e i vantaggi, ovvero lo sforzo e il problema, di dare una forma il più possibile giusta e virtuosa all'esistenza: la relazione con i *concittadini*. Questi altri, volenti o nolenti, entrano nel mio assetto psichico e morale. Questi altri, volenti o nolenti, sono parti

[15] Può sembrare che Platone sia piuttosto riottoso al mutamento delle leggi, non però se lo riportiamo al suo contesto e alla storia del pensiero politico greco: cfr.. G. Camassa, *Scrittura e mutamento delle leggi: dalla Grecia arcaica a Platone*, in Bontempi - G. Panno (a c. di), *L'anima della legge. Studi intorno ai* 'Nomoi' *di Platone*, Monza 2012, pp. 29-40.

[16] Cfr. *Tim*. 87b.

di me. Attraverso il rispetto ed eventualmente (da parte di alcuni) lo sforzo elaborativo di leggi che siano *comuni* si produce di fatto un processo che porta l'individuo a uscire dal proprio sé immediato, per comprendere anche le vite e le esperienze altrui nella loro differenza dalla propria. Insomma, le leggi politiche possono pensarsi come esercizio per il sé ed esser quindi cruciali per la costituzione di quest'ultimo perché per il sé è sostanziale la relazione con gli altri; gli altri (concittadini) sono parti del sé[17]. Le leggi selezionano, determinano e organizzano appunto tale aspetto, producendo un moto *regolato* di uscita da sé negli altri e di ritorno dagli altri in se stessi; lo fanno (dovrebbero farlo) in vista di un'autentica cura. Mettersi nell'ottica del legislatore per meditare le nature e le vite degli altri nelle loro differenze, dunque, è un momento essenziale della cura di sé.

Ora, tale esercizio di meditare le vite degli altri, uscendo dalla prospettiva che ci caratterizza per assumere quella altrui, è il movimento tipico dell'imitazione o delle arti rappresentative, soprattutto poetico-teatrali. In effetti, il progetto politico, sia della *Repubblica* che delle *Leggi*, è presentato sempre in termini rappresentativi (disegno, tragedia, etc.). Ha senso quindi soffermarsi sulle rappresentazioni per focalizzare i problemi legati a tale moto di uscita da sé nell'altro, i motivi per cui esso va tenuto sotto controllo e i modi con cui è possibile farlo – in forma per forza schematica e riduttiva rispetto alla complessità delle leggi, ma utile a chiarire il punto[18].

Le imitazioni per Platone presentano il grosso rischio che, uscendo da sé per riprodurre altro, si finisca con l'entrare nella vita di qualche malvagio, restandone impregnati fin «nel corpo, nella voce e nel pensiero» (*Resp*. 395d; le tr. it. della *Repubblica* sono mie). Perciò Socrate, nella 'scuola' della sua città, propone di dar spazio solo a forme imita-

[17] Questo punto diventerà un tema di discussione esplicito nello stoicismo, anche lì strettamente intrecciato all'antica questione della cura di sé, pure dove i presupposti teorici siano diversi da quelli platonici: si veda il contributo di Marcelo Boeri in questo volume.

[18] Per la complessità delle dinamiche in ciò coinvolte, cfr., almeno per le *Leggi*: Panno, *Dionisiaco e alterità nelle 'Leggi' di Platone: ordine del corpo e auto-movimento dell'anima nella città-tragedia*, Milano 2007.

tive *esemplari*, che elogino uomini onesti mostrati in oneste imprese e menzionino i malvagi con derisione o disprezzo, senza fare né imitare le loro azioni, cioè sempre con distacco, estraneità[19]. Così i bambini crescono «in un ambiente sano» (*Resp*. 401c), ovunque segnato dal bene e dal bello[20]: è una fase della formazione in cui il bambino ancora non ha maturato del tutto la dimensione intellettiva e razionale, sicché l'educazione agisce di necessità per una via non discorsivo-argomentativa. Presentargli degli *exempla* lo rende sensibile alla virtù, mettendolo via via, per esperienza, nelle condizioni per riconoscere casi di virtù, pur nella diversità delle situazioni e condizioni in cui si producono: lo schema è quello dell'apprendimento delle lettere, dove bisogna appunto arrivare a riconoscere in combinazioni diverse la presenza però di lettere in numero limitato e sempre uguali; non importa che siano scritte in grande o in piccolo, il punto è semmai riconoscerle nella differenza[21].

[19] «Là dove, però, si trovino ad imitare, subito, fin da ragazzi, si diano all'imitazione di attività a loro convenienti, di uomini coraggiosi e temperanti e devoti e liberi, e di tutte le realtà di questo tipo; ma, né facciano, né siano abili ad imitare, attività servili o null'altro di turpe, affinché, attraverso l'imitazione, non siano penetrati da quei modi d'essere. O non hai colto come le imitazioni, se sono praticate a lungo fin da giovani, finiscono col costituirsi in abitudini e in una natura, nel corpo, nella voce e nel pensiero?» (*Resp.* 395c-d). «In effetti anche i pazzi, o uomini e donne malvagi, vanno bensì conosciuti: non bisogna però né fare né imitare alcuna delle azioni che li caratterizzano» (396a).

[20] «Bisogna cercare gli artisti capaci, per buona disposizione, di seguire le tracce della natura del bello e della bella forma, affinché, abitando per così dire in un ambiente sano, i giovani traggano giovamento da ogni elemento, sicché essi saranno colpiti nella loro vista o nel loro udito da cosa comunque proveniente da belle gesta, come un'aura che reca salute in quanto proviene da luoghi benefici e da subito, fin da ragazzi, senza che essi se ne accorgano, li conduca all'assimilazione, all'amicizia e all'accordo col bel ragionamento (*logoi*)» (*Resp*. 401c-d).

[21] «L'educazione in musica è nodale, innanzitutto perché fa penetrare all'interno dell'anima il ritmo e l'armonia [...]; e poi perché chi vi è allevato come si deve sappia percepire con la massima acutezza quanto se ne distoglie e non è costruito o generato nel bello, e provando per ciò un corretto disprezzo, lodi e apprezzi invece le cose belle; accogliendole nell'anima se ne nutre e diventa un individuo bello e di valore, mentre rivolge il suo biasimo e il suo odio giustamente alle cose brutte, e ciò fin da giovane, prima di essere in grado di capirlo col ragionamento; ma quando poi il ragionamento arriva, chi è allevato in questo modo lo accoglierà con calore, riconoscendolo assolutamente come famigliare [...] Allora, così come siamo pervenuti ad una sufficiente conoscenza dell'alfabeto quando ci siamo resi conto che le lettere, in tutte le combinazioni in cui si presentano, in realtà sono un numero limitato, e non le abbiamo disprezzate

Meditare vite altrui, se oneste, addestra a uno sguardo penetrante, intelligente, sensibile alle forme del bene ovunque esse si presentino: addestra a riconoscere nelle vite degli altri declinazioni differenti – ora temperanti, ora coraggiose, ora generose etc. – di quella nozione complessiva e comprensiva che è la virtù, la quale compone prestazioni e parti che sono le medesime, in noi e negli altri.

Ora, la meditazione delle vite altrui – delle parti tutte della città – è in fondo l'esercizio cui si dedicano sia il Socrate della *Repubblica* sia l'Ateniese delle *Leggi* in quanto *dipingono* un *buon* ordine politico, con i suoi membri impegnati ciascuno nel proprio meglio, nel rispetto dunque di reciproche differenze valorizzate però come essenziali, perché ognuna approfondisce e perfeziona un aspetto della virtù, necessario al conseguimento di quest'ultima quale carattere del tutto. Si tratta proprio di uno sforzo politico e rappresentativo insieme: chi lo conduce trascende il proprio sguardo unilaterale, parziale, per mettersi nei panni di altri. Osserviamo come si parta in ogni caso dalla città in buono stato, per passare solo in un secondo momento alle sue degenerazioni: la città buona come rappresentazione dipinta o teatrale fa innanzitutto entrare in altre vite *buone*; seleziona forme di vita pur diverse tra loro, ma tutte riconducibili alla virtù, tutte casi o esempi di *arete* pensata come sviluppo integrale dell'uomo e quindi integrabili in una comunità, a questo punto, di cura. Una politica della cura finisce dunque in una comunità di eletti, di iniziati, di puri?

5) Da sé, ovvero per tutti: cura di sé e cura degli altri

In realtà, non solo la riflessione sulla città e sull'individuo ottimi deve poi considerare anche le forme degenerate. È lo stesso percorso

perché scritte in piccolo o in grande come se non si trattasse proprio di percepirle, e al contrario abbiamo impegnato uno sforzo costante per discernerle, nella consapevolezza che non saremmo diventati competenti in lettura prima di aver acquisito tale capacità [...] Sicché dunque, dico io, per gli dèi, nemmeno saremo diventati competenti in musica – né noi, né i guardiani che diciamo di dover educare – prima di essere arrivati a conoscere le forme di temperanza, coraggio, liberalità, grandezza d'animo e quanto vi è affine e quanto vi è contrario, ovunque compaiano, e a percepirne la presenza nelle cose in cui si trovano, esse o le loro immagini, senza disprezzarle perché sono in grande o in piccolo e convinti, bensì, che esse siano comunque oggetto della stessa arte e della stessa meditazione (*meletes*)» (*Resp*. 401c-402c).

formativo che non può limitarsi alla letteratura esemplare. Del resto, si trattava di modalità adatte solo alla fase infantile, quando il ragionamento non si è ancora ben sviluppato.

Quali sono i limiti di un giovane appena uscito dalla fase di formazione pur perfetta ideata nella *Repubblica*?

Ritorniamo ai passi sulle rappresentazioni. Una città – continua Socrate – ha bisogno anche di giudici, per curare anime 'corrotte'. Questi dovranno occuparsi di individui certo non esemplari, e discernere il giusto e l'ingiusto in situazioni torbide, confuse. Certo, il buon giudice sarà un'anima buona, formata quindi da giovane senza immedesimarsi coi malvagi, e però non potrà essere un giovane adulto appena uscito dall'ambiente sterilizzato degli istituti educativi, ché tali persone, inesperte del male, sono anime semplici facilmente ingannabili.

> In ragione di ciò, il buon giudice non dev'essere giovane, ma anziano, dev'essere uno che tardi ha appreso dell'ingiustizia che cosa essa sia, che l'ha sentita come non famigliare, non insita nella sua anima e l'ha meditata (*memeletekota*) quale cosa estranea presente in estranei, per giungere quindi, dopo molto tempo, a cogliere che cosa sia male per natura, attraverso conoscenza e non per esperienza personale (*oikeia*) (*Resp.* 409a-c).

La meditazione delle vite degli altri prosegue oltre la *paideia*. E prosegue con la radicalità *politica* di una relazione per nulla esoterica o esclusiva. Sono gli altri con cui ci si trova a condividere l'esistenza, diversi, ostili, certo non filosofi. Sono i percorsi di vita nella piccineria, per così dire, dei processi in cui si svolgono, dove la chiarezza della fama e l'evidenza della virtù paiono – è proprio il caso di dirlo – una favola per bambini.

Ma il problema non riguarda solo i futuri giudici. Narra il mito di Er che le anime dopo la morte dovranno scegliere il tipo di vita (*ta ton bion paradeigmata*, *Resp*. 618a) in cui saranno reincarnate. Siamo, fuor di metafora, a quelle scelte decisive che determinano il corso intero di un'esistenza. Per prepararvisi, si tratta di nuovo di curare la capacità di «distinguere la vita proficua da quella dannosa» per scegliere ogni volta la migliore; bisogna saper confrontare tra loro e in rapporto alla

virtù, raccolti o divisi, mescolati o da soli, tutti quegli aspetti e quelle dinamiche della vita che coinvolgono l'anima (nobiltà e fama, cariche politiche, forza e debolezza, intelligenza e memoria etc.):

> In questo modo, ragionando analiticamente su tutto ciò, ognuno sarà in grado di cogliere, rivolto alla natura dell'anima, la vita migliore e quella peggiore, chiamando peggiore quella che porta l'anima là, a farsi più ingiusta, e migliore invece quella che la porta ad una condizione di maggiore giustizia (*Resp.* 618e).

Tutto ciò implica una profonda pratica di frequentazione degli uomini e delle loro faccende. E infatti, ecco un uomo che prende il momento con leggerezza e sceglie la vita di un tiranno senza accorgersi che essa prevede, alla fine, ch'egli divori i propri figli. Costui «aveva vissuto la sua vita precedente in un regime politico ordinato, partecipando della virtù per abitudine, senza filosofia» (619c-d): molti nel suo stato incappavano del resto in errori simili, giacché costoro «non sono addestrati alle fatiche (*ponon*)». Se individui provenienti da esperienze meno facili «per le fatiche provate in prima persona e quelle osservate negli altri, non prendevano così su due piedi le loro decisioni» (619c-d), quelli invece, non avendo conosciuto sforzo, non sapevano far altro che far riferimento al caso (*tyche*), o agli dèi: laddove «la virtù è senza padrone» – si era ammonito poc'anzi (617e). Il che significa, fuor di metafora, che un'autentica virtù non si produce passivamente, perché si è ben educati o bennati o per abitudine o per buoni esempi *o per legge*; la virtù non ha un padrone, ovvero non può essere indotta dall'esterno indipendentemente dal sé. La virtù si genera solo se l'eventuale buona formazione, ricevuta da giovani, matura in auto-formazione, in educazione dell'anima da parte di se stessa, il che non può che accadere quando ormai le capacità intellettuali sono presenti, nella vita adulta e, vien proprio da dire, *attraverso di essa*, non sottraendosi alle sue fatiche, al confronto con le relazioni più problematiche e ambigue.

Se la virtù si produce nell'istante *rischioso* della scelta, non ha senso sottrarsi alle relazioni con altri perché *pericolose*, perché questi altri mi sono estranei, finanche ostili; ciò a maggior ragione dacché le relazioni con i concittadini sono risultate tanto pregnanti da consentire una te-

matizzazione della legge come esercizio dell'anima. Quando dalla formazione si passa all'auto-formazione che sola sostanzia la virtù, non è più possibile accontentarsi del fatto che siano le leggi e la città a regolare preventivamente il moto per cui si esce da sé per entrare nelle vite di altri. Ed è allora proprio nella pratica e nel commercio con gli altri in senso politico, con quegli altri le cui differenze risultano problematiche, anche conflittuali, è in questo terreno che andremo precisamente a individuare il piano di esplicazione della virtù.

Questa – ovvero la felicità – non può che venire *da sé e nel modo, unico e irripetibile, in cui ognuno da sé, non per abitudine ma con la filosofia, costruisce la propria relazione con se stesso, giorno dopo giorno con cura amorevole*: è proprio la relazione con sé, la dimensione etica (in termini foucaultiani), che di fatto richiede lo *sforzo* in prima persona di pensare a sé come ad un altro (l'altro da curare e l'altro da diventare), nella fatica di un'alterità estranea, conflittuale, irriducibile, quindi oltre i tracciati predisposti dall'educazione, dagli esempi e dalla legge. Ovvero, è la relazione con sé, condizione della cura e della virtù, ad essere in definitiva danneggiata se non supera la fase della *paideia* per considerare la relazione con gli altri anche nei suoi aspetti problematici, difficili; se non se ne dà carico come una relazione da costruire, a cui bisogna dedicare cura, e se ne isola bensì per paura di *subirla*. È invece solo nella capacità di agire *quella* relazione, questa vita e questo contemporaneo, che si porta all'atto la virtù, che ci si gioca l'esistenza. Sicché porsi il problema della città tutta e del suo ordine, o della sua giustizia, ovvero interrogare le prassi e le credenze dei concittadini, *à la* Socrate, o anche, *à la* Platone, discutere e scrivere positivamente leggi (seppur solo per città non – già – esistenti), non è solo un'attività che andrà riservata ad anziani che abbiano superato le prove della formazione e della virtù – che è l'indicazione letterale delle *Leggi*. È un'attività che andrà *raccomandata* a tali anziani, come esercizio adeguato a questa fase della propria cura.

Socrate, nell'*Alcibiade I*, distoglie Alcibiade dagli interessi politici per volgerlo alla cura di sé: solo questa sembrerebbe essere la condizione, poi, per la cura degli altri. Ma se è vero quanto abbiamo detto, non è 'un prima e un dopo' lo schema che Socrate ha in mente. Filoso-

fia e politica sono risultate contestuali l'una all'altra, come due aspetti dell'auto-formazione, due volti della stessa tensione alla virtù. *Né prima né dopo, ma insieme, si svolgeranno allora la cura di sé e la cura degli altri*, la ricerca filosofica e l'esercizio della politica. Intesa quest'ultima, però, non come professione, ma *come un'arte*.

Socrate – che nel *Gorgia* si è confrontato coi sofisti, con le loro pretese politiche e le relative impostazioni etiche (libertà e comando come valori condivisi; l'ambizione, l'uomo forte etc.), Socrate che si è esposto alla loro derisione e ha ammesso a più riprese la propria estraneità ai consessi e alle logiche del mondo – *questo* Socrate alla fine di una discussione sostanzialmente fallimentare così si descrive:

> Io credo di essere uno dei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e di essere oggi l'unico a praticare l'ambito dei suoi oggetti: per forza, dunque, mi troverò indifeso in tribunale, perché non pronuncio per diletto i discorsi che ogni volta propongo, ma li formulo in riferimento al massimo bene e non al massimo piacere, senza alcuna intenzione di agire con quelle raffinatezze che tu <Callicle> mi consigli (*Gorg*. 521d-e)[22].

L'opera confutatoria che Socrate ha svolto nel dialogo è spiegata dunque in questi termini. Si tratta di riportare il proprio tempo, i suoi dibattiti, i suoi valori dominanti, le sue vicende, ogni volta alla tensione verso la ricerca di un bene comprensivo, né astratto né riduzionistico (che non riduca l'uomo ad una sua parte, o che non astragga dalla complessità del vivere). La confutazione socratica è animata da un'istanza compositiva, artistica, 'creativa'.

Con ciò non si vuol dire che la finalità pratica, o un'opzione esistenziale/religiosa/morale di fondo, siano ciò a cui è finalizzata e orientata, poi, l'attività teorica. La condizione umana è la condizione di un vivente che non può non chiedersi, pena il proprio annichilimento a vari livelli, 'che cosa è *davvero* meglio?' – non è una condizione di parole al vento o di oziosi chiacchiericci; è una condizione *nella cura*. Ma ciò ob-

[22] Ancora nel *Politico* si rivendica al vero politico e alla vera arte politica la possibilità di essere esercitata da individui che non ricoprono incarichi istituzionali e agiscono fuori dalle sedi pubbliche (259a).

bliga, per così dire, ad assumere la ragione e la conoscenza come prime, ad affidarsi ad esse certo come a una zattera con tutte le sue debolezze, ma anche senza accontentarsi di determinazioni probabili o limitate, e dedicandosi bensì all'indagine teoretica autenticamente, fino in fondo e senza sconti, per se stessa e senza secondi fini. Ciò determina peraltro anche un *modus operandi*, che, come abbiamo visto, tra quelli a disposizione dell'uomo, risulta essere il più efficace quanto a capacità di trasformare il proprio oggetto da sé.

Alla filosofia come vita nella ricerca esortano dunque i dialoghi (non a fare della ricerca teorica una parte della filosofia in quanto scelta di vita), ché proprio l'intelligenza, quanto più è approfondita in sé, quanto più si fa speculativa e contemplativa rispondendo all'urgenza di verità che la muove, è altresì generativa. Ciò è tanto più vero e profondo se si considera come per Platone attingere al bene quale principio – il termine del processo speculativo dialettico attraverso gli astri, i numeri e le idee – significa non solo e non tanto coglierlo come *idea* del bene (forma universale di cui tutti i beni particolari come tali partecipano, oggetto intelligibile di una ragione intellettuale). Significa bensì coglierlo al di là di questi, come *arche* e *anypotheton*, primo e incondizionato – oltre l'essere e la verità (secondo i noti passaggi di *Resp*. VI) – perché solo la parola *agathon* – bene – può riferirsi a qualcosa che produce altro da sé esclusivamente *da sé*, senza precedenti, senza condizioni, senza presupposti[23]. Tale sforzo di andare oltre se stessi, di trasformare quindi contestualmente la propria e l'altrui vita in riferimento al meglio, è il modo con cui l'intelligenza imita il bene, e si conferma dunque, o viceversa si smentisce, a guida e governo dell'esistenza, meritevole pertanto di essere difesa come 'scelta di vita'.

Un'intelligenza che non sia trasformativa di questa vita nella relazione non è autentica, speculativa: il paradigma del bene spinge così *à rebours*, a *stare* nella cura, di sé e degli altri, con una pratica che ha da

[23] Ho argomentato tale lettura e i termini usati in questo passaggio in *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Milano 2009, pp. 86 ss. A tal proposito trovo di grande interesse la proposta di Salvatore Lavecchia che, qui e in altri luoghi, parla decisamente di una relazionalità intrinseca al principio, anche se i termini in cui svolgere poi questa categoria hanno costituito e ancora costituiscono materiale per lunghe discussioni tra di noi.

essere politica, in un'esposizione agli altri che è tutta a proprio rischio e pericolo. Ma proprio qui sta il vantaggio. L'unico vantaggio che davvero *ci* riguardi.

Abstract: *Order and Care: the Law in Plato's Conception of the Self*

The paper focuses on the relationship between the care of the self and politics.
The notions of "care" and "law" both belong to the field of *techne*. Plato connects them to one another through the idea of order (*taxis*). *Epimeleia* involves autonomy from nature (i.e. rationality), exercise and discipline: when the soul is the aim of the care, the proper name for the last two aspects is *nomos*. The laws of a city should be read as a way of modelling the souls *qua* exercises for them. But the laws can be considered as exercises for the soul in this sense only if you assume that the relationship with other people is the key factor setting up the individual's identity. Hence, the laws represent an exercise for the soul also in a further sense: the *consideration* of the legal order enables us to acknowledge the *differences* in human nature; thus, if the others are a constitutive part of the identity, that consideration should be taken as an essential step in the care of the self. This leads us to consider the contemplation of *good examples* of virtue (s. the *paideia* of young people in *Republic*) as only *one* moment in this path. It must be completed with an effective, practical experience with the human beings, i.e. with both good and *bad* natures. This is a really political approach: the relationship with other people is seen as problematic, but also as precisely the problem which should be individually faced to reach the *arete*. So, we can conclude that the care of the self includes the care of the others and that of the *polis* (the perspective of the lawgiver). This involves some notable consequences about the theoretical and the practical side of the intellect.

Fulvia De Luise

ALCIBIADE E IL MORSO DI SOCRATE: UN CASO DI COSCIENZA

Sommario: *1) Alcibiade, Socrate e la società della vergogna; 2) Il morso di Socrate e la coscienza di Alcibiade; 3) Progressi nella coscienza di sé. A partire dalla società della vergogna; 4) Bernard Williams: intersoggettività della vergogna e critica del "giusto in sé" platonico*

1) Alcibiade, Socrate e la società della vergogna

La riflessione che intendo presentare ha in un certo senso due fuochi, che corrispondono a due distinti oggetti di indagine.

Il primo è la rappresentazione che il personaggio platonico Alcibiade dà del suo rapporto con Socrate nell'ultima parte del *Simposio* (214b-222b), quando descrive il ruolo che il filosofo ha avuto nella sua formazione e nel suo attuale stato di coscienza, soffermandosi in particolare sull'esperienza dolorosa del «morso di vipera», che dice di aver ricevuto e conservato nel cuore[1], e sulla vergogna che dice di aver provato (e di continuare a provare) quando si trova di fronte a Socrate[2].

Il secondo è il ruolo che il sentimento della vergogna può svolgere nella formazione dell'identità personale: un argomento su cui vorrei impostare un'ipotesi di lavoro, rivisitando l'ormai classica contrapposizione tra «società della vergogna» (dove la coscienza degli individui appare etero-diretta dallo sguardo degli altri) e «società della colpa» (dove dovrebbe affermarsi una precisa cognizione della responsabilità personale, che appartiene all'area di autonomia della coscienza soggettiva)[3].

---

[1] Cfr. *Symp.* 217e5-218b5: Alcibiade paragona il dolore da lui provato nel rapporto ravvicinato con Socrate all'effetto del morso della vipera, considerato dalla cultura popolare incomunicabile ad altri che non abbiano fatto la stessa esperienza.

[2] Cfr. *Symp.* 215e1-216c2.

[3] Per questo schema, i primi riferimenti sono le ricerche antropologiche compiute tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento da Margareth Mead e Ruth Benedict, che rin-

Il largo uso che è stato fatto di questi schemi, e delle loro rilevanti implicazioni psicologiche e normative, rende interessante valutare la presa che essi possono avere sulla cultura di una società complessa come l'Atene della seconda metà del V secolo[4]. Della cultura di questo tempo "socratico", che costituisce l'ambientazione dei dialoghi, Platone mostra nel *Simposio* scorci molto significativi, sia attraverso i discorsi sull'*eros* di alcuni protagonisti del convito (in particolare Fedro

tracciarono una fondamentale distinzione tra «*shame culture*» (civiltà della vergogna) e «*guilty culture*» (civiltà della colpa), applicandola in particolare alla cultura etica della società giapponese (R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, New York 1946).

[4] L'applicazione dello schema ai Greci antichi è dovuta a Dodds, che lo usa per caratterizzare alcuni atteggiamenti presenti nell'età arcaica e in quella classica (E. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles 1951; I ed. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973), seguito da Adkins (A. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1960; ed. it, *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, Bari 1964), che lo usa anche come strumento di valutazione, nell'ambito di una prospettiva normativa di stampo kantiano. Prigionieri di una forma di eteronomia appaiono così gli antichi, in quanto sensibili al controllo esteriore del comportamento e subordinati al timore sociale della vergogna in una società basata su valori competitivi e sul riconoscimento esterno; mentre un importante progresso sarebbe stato compiuto dalla civiltà occidentale con il passaggio al modello della colpa, che promuove l'idea di responsabilità individuale e sta alla base della capacità di autonomia del soggetto moderno. In altri termini, chi accetta la distinzione ritiene che si possa parlare di evoluzione tra «civiltà della vergogna» e «civiltà della colpa» e che il progresso sia misurabile in termini di allentamento dei vincoli culturali tra individuo e gruppo, quindi di sviluppo dell'autonomia razionale della coscienza. Si tornerà più avanti sui motivi per cui questa opposizione risulta troppo schematica per rendere conto dell'evoluzione interna dell'idea di vergogna nella cultura greca, e, in generale, per distinguere le forme del giudizio morale operanti nelle diverse culture. In relazione all'argomento, da richiamare è anche l'influente e discussa tesi di Snell (B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstebung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946; tr. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1951) che non si possa parlare di un concetto pieno di soggettività morale nella cultura greca arcaica e classica, mancando un vocabolario specifico riferibile all'io e a un centro unitario di volontà. Di contro, Dover (K. J. Dover, *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974; tr. it. *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, Brescia 1983) ritiene non sostenibile (almeno su base linguistica) la tesi che «i greci *non* ebbero affatto l'idea dell'unità della personalità» (tr. it., p. 268, nota 5), anche se nel periodo arcaico ne ebbero soltanto una nozione imperfetta. A partire dalla poesia dei lirici e dei grandi tragici, è di fatto possibile rintracciare un'articolata riflessione sui fenomeni di coscienza che pervadono i soggetti in azione: un tipo di riflessione che sembra del tutto comparabile con quelli che oggi chiameremmo problemi degli "agenti morali"; e che è certo presente sullo sfondo dei discorsi rappresentati da Platone nei dialoghi.

e Pausania)[5], sia attraverso il racconto di Alcibiade[6]. Il maggiore interesse sta però, a mio parere, nella strategia messa in opera da Platone, attraverso il testo, per rovesciare e riformulare l'etica aristocratica di matrice omerica, che ancora spinge cittadini colti dell'Atene periclea, quali sono i protagonisti del dialogo platonico, ad attribuire una straordinaria importanza allo sguardo degli altri, da cui dipende l'immagine che essi hanno di sé. Da questo punto di vista, si tratterà di leggere tra le righe, in un certo senso sul rovescio del racconto di Alcibiade, la possibilità di dare un diverso indirizzo ai processi di coscienza in cui tale immagine si costituisce.

A questo esito Platone in qualche modo ci indirizza attraverso la proposta di una "pedagogia erotica", che costituisce il cuore del *Sim-*

[5] Fedro e Pausania, i personaggi che parlano per primi nella gara di encomi dedicati a *Eros* rappresentata nel *Simposio* platonico (discorso di Fedro: 178 a6-180b8; discorso di Pausania: 180c3-185c3), condividono una concezione della virtù di stampo aristocratico, che ha come riferimenti le imprese di guerra e la letteratura eroica. Se virtù eminente è per loro il coraggio, strumento educativo è il rapporto di emulazione che si instaura tra combattenti maturi e giovani desiderosi di farsi valere. Letto in questa chiave, *eros* è un fattore decisivo per l'educazione alla virtù, in quanto crea vincoli affettivi intensi tra i combattenti: il rapporto tra *erastes* (amante) ed *eromenos* o *paidika* (amato, fanciullo) si sovrappone a quello di iniziazione tra veterani e giovani, massimizzando l'effetto di rispecchiamento emulativo tra chi vuole apparire un esempio di valore militare e chi vuole essere giudicato all'altezza del proprio maestro. Così il giovane Fedro teorizza che un esercito costituito interamente da «amanti» e da «amati» sarebbe imbattibile (178e3-180a2); e l'adulto Pausania sottolinea la differenza tra un *eros* «celeste», finalizzato all'insegnamento della virtù, e un *eros* «volgare», finalizzato alla semplice soddisfazione del desiderio fisico (180c3-182a1).

[6] Collocato nella parte finale del *Simposio*, il discorso di Alcibiade si presenta come un paradossale encomio di Socrate, da parte di chi ne ha subito il fascino, senza riuscire a conquistarlo e a farne il proprio maestro. Al cuore del discorso sta il racconto di una seduzione mancata, messa in opera dal giovane Alcibiade allo scopo di farsi accettare come allievo da Socrate (cfr. in particolare 217a-d, e 218b-219d). La strategia seduttiva del ragazzo e il suo progetto di scambio tra favori erotici e cura educativa rientrano pienamente nella logica dei rapporti tra *erastai* ed *eromenoi*, codificata in termini etici, a tutela dei fanciulli, nella cultura ateniese del V secolo. Sul tema cfr. Dover, *Greek Omosexuality*, London 1978 (tr. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985); C. Calame, (a c. di) *L'amore in Grecia*, Bari 1988; M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris 1984; M. Vetta, *Ambivalenza sessuale e condizione femminile nel mondo antico*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 1, 1991, pp. 151-158. Una lettura diversa, che suppone un autentico coinvolgimento amoroso in Alcibiade e una freddezza razionalistica in Socrate (come emblema dell'idealismo platonico) si trova in M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986 (tr. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1996), cap. VI.

posio e vede in Socrate sia un allievo che un maestro. Come vedremo, gli effetti di tale pedagogia sono misurabili in termini di scissione interiore e possibilità di "auto-trascendimento" (per usare una metafora impegnativa in un senso fenomenologico-descrittivo)[7]. In particolare, l'esperienza narrata da Alcibiade suggerisce un'immagine sconvolgente della «cura di sé» insegnata e praticata da Socrate, in cui il sentimento della vergogna occupa una posizione chiave: il suo ruolo ricalca, in negativo o in positivo, quello svolto dalla paura del disonore nell'etica agonistica e prestazionale degli eroi, ma il suo senso è profondamente modificato, rispondendo alle esigenze nuove poste in essere dal perfezionismo platonico.

Il primo obiettivo di questa indagine è utilizzare il testo del *Simposio* come fonte fenomenologica di un processo descritto "secondo verità" dal protagonista di un'esperienza dolorosa, in cui ha incontrato la vergogna di sé entro un processo (fallito) di formazione, che ha come punto di riferimento il filosofo Socrate. Si cercherà poi di valutare le intenzioni di questo testo e il loro più ampio significato in un ipotetico quadro evolutivo delle forme della coscienza.

2) Il morso di Socrate e la coscienza di Alcibiade

La scena del *Simposio* e la testimonianza di Alcibiade si collocano entro il quadro monumentale della rappresentazione di Socrate nel dialogo: una sorta di biografia fantastica del filosofo, articolata in diverse cornici temporali, che contiene un importante *flash back* sulla sua formazione giovanile, in cui ha sperimentato gli effetti della *paideia* erotica come allievo della sapiente Diotima[8].

[7] Sono grata a Linda Napolitano e a Guido Cusinato per avermi stimolata, con i loro lavori, a mettere a fuoco questo aspetto della problematica socratico-platonica della «cura di sé» in termini concettuali differenti, attivi nella problematica fenomenologica contemporanea. La produttività di questo incrocio semantico-lessicale, che si rende visibile anche nei rimandi intrecciati dei nostri contributi, è una componente importante del dialogo realizzato al convegno, che spero avrà un seguito significativo nelle nostre ricerche future.

[8] Il racconto del discepolato di Socrate presso la sacerdotessa Diotima si snoda come una rievocazione degli inizi della sua ricerca filosofica (201d sgg.). Sull'aspetto biograf-

La sacerdotessa lo ha reso esperto delle cose d'amore confutando le sue ingenue convinzioni sulla bellezza "divina" di *Eros*, e rivelandogli la natura tensionale e demonica del desiderio: una condizione permanente della natura umana, in cui si uniscono uno stato di «mancanza» (*endeia*) e la possibilità di attingere a "risorse" creative[9]. Diventare consapevoli di tale stato di mancanza è il primo dono di *eros*, che allontana da sé l'illusione di pienezza e l'autocompiacimento vuoto, spingendo a produrre ciò che non si possiede, con un'azione generativa paragonabile al parto femminile[10]. Questa interpretazione "generativa" dell'amore ha una particolare applicazione alla produzione e riproduzione di se stessi, come impegno che ha a che fare col desiderio di immortalità. Secondo Diotima, «la natura mortale cerca per quanto le è possibile di essere sempre e di essere immortale»[11] e si serve per questo della procreazione, che perpetua l'individuo generando nuovi esseri simili a lui. L'impegno per realizzare l'immortalità nell'unica forma accessibile all'uomo si traduce anche in cura della propria forma di vita, sia a livello fisico che psichico: al

ico-elogiativo della rappresentazione di Socrate nel *Simposio*, mi sono soffermata in un saggio recente: de Luise, *Il sapere di Diotima e la coscienza di Socrate. Note sul ritratto del filosofo da giovane*, in A. Borges de Araùjo, G. Cornelli (a c. di), *Il 'Simposio' di Platone: un banchetto di interpretazioni*, Napoli 2012, pp. 115-138.

[9] Il concetto di «mancanza» (*endeia*) è la chiave per intendere la concezione dell'*eros* proposta da Socrate nel *Simposio*: essendo desiderio di ciò che manca, l'*eros* mette il soggetto in relazione con qualcosa che è altro da lui, rendendolo consapevole di uno stato di carenza e inducendolo alla ricerca di mezzi e risorse per colmarlo (cfr. 199c-201c, e 201e-202d per la doppia confutazione dell'idea che *eros* sia possesso pieno di qualità divine e per l'associazione del desiderio erotico con uno stato di «mancanza»). Nella genealogia mitica proposta dal testo platonico (203b-e), *Eros* è un demone, figlio di *Penia* (figura simbolica della condizione di bisogno degli umani, il cui nome significa "povertà") e di *Poros* (un dio, il cui nome significa "espediente" e "risorsa"). Madre e padre concorrono nel definire lo *status* intermedio del demone *Eros* e dell'uomo come essere desiderante, attivo nella ricerca del bello e del buono per se stesso.

[10] L'azione specifica che caratterizza lo slancio erotico è definita con l'espressione *tokos en kaloi* (206b7-8), «partorire nel bello», che apre l'area metaforica del generare e del partorire, caratterizzata in modo marcatamente femminile da vocaboli come *tiktein*, *kuesis* e *gennesis* (cfr. 206b-e).

[11] *Symp*. 207d1-3. Traduzione italiana di Matteo Nucci (Platone, *Simposio*, Torino 2009), da qui in avanti sempre utilizzata.

rinnovamento nella continua crescita di parti del corpo, al ripristino e alla reintegrazione della salute, corrispondono a livello psichico l'evoluzione e il rafforzamento della propria identità, l'acquisizione e il ripristino della memoria e delle conoscenze, la produzione di buoni costumi morali e politici[12].

In questo senso, *eros* diventa letteralmente desiderio di prendersi cura di sé, come di una pianta che cresce: «Non meravigliarti, allora, se ogni essere onora, per natura, il proprio germoglio: infatti è per l'immortalità che ognuno è preso da questa cura e questo eros»[13] . È l'ultima decisiva formula con cui la sapiente Diotima prospetta al giovane Socrate un'applicazione intensiva a se stessi della regola erotica che insegna a «generare nel bello»[14]: un invito a rinnovarsi continuamente, poiché questa è l'unica forma di immortalità accessibile agli uomini, che non possono aspirare alla perfetta identità degli dèi.

Ciò che Alcibiade racconta, alla fine del *Simposio*, appare, ai nostri occhi di lettori dell'intero dialogo, una messa in scena della trasformazione di Socrate da allievo a maestro: una prova ambigua delle capacità educative del filosofo, visto l'esito fallimentare del suo tentativo di guidare Alcibiade alla «cura di sé», che tendiamo però a giustificare attribuendo all'allievo la colpa di aver frainteso o di non aver saputo seguire l'insegnamento di Socrate.

Per valorizzare la scena e le sue complesse implicazioni teoriche, bisogna prendere molto sul serio il valore di verità della testimonianza di Alcibiade, sia pure filtrata dalle forme opache della sua coscienza irrisolta e dal potere destabilizzante del

[12] Diotima descrive in dettaglio il rinnovamento continuo che investe ogni essere vivente, costringendolo a mutare per riprodurre le condizioni della sua esistenza (207d-208b). Nel corpo e nella mente, ogni individuo appare impegnato a governare i processi di metamorfosi che lo attraversano, indirizzandoli alla propria conservazione migliore.

[13] *Symp*. 208b4-7.

[14] La formula *tokos en kaloi* è presente in 206b7-8 e 206e2-3.

vino[15]. Alcibiade narra concretamente *di'eikonon*, cioè «per immagini», un'esperienza personale inedita e traumatica; usa insistentemente il vocabolario della consapevolezza intima per dire ciò che ha vissuto, esprimendo una certezza che corrisponde interamente a ciò che per lui è la verità: un altro si è insinuato come giudice permanente nella sua coscienza, dettando legge alla visione che egli ha di sé stesso; lo ha costretto col dialogo a un accordo (*homologia*) che non può disattendere senza patire il disagio interiore dell'incoerenza, ma che non è in grado di sostenere in una pratica di vita conseguente[16].

Per tutto ciò, Alcibiade si sente mentalmente schiavo di Socrate e come deprivato della sua integrità morale; pur vivendo di fatto la vita che ha scelto di vivere, in cui lo sguardo degli altri gli riserva ammirazione incondizionata, non riesce a sottrarsi all'unico sguardo che vede la sua debolezza e gli ricorda la sua incoerenza:

> Solo di fronte a quest'uomo ho provato quel che nessuno crederebbe sia presente in me: la vergogna (*to aischynesthai*). Solo con lui io mi vergogno (*aischynomai*). Sono conscio fin dentro me stesso (*synoida gar emautoi*) che non sarei capace di contraddirlo (*antileghein*) dicendo che non bisogna fare quel che lui ordina, però, appena me ne allontano, resto soggiogato dagli onori delle folle. E quindi fuggo da lui come un servo e me la svigno e quando lo vedo mi vergogno (*aischynomai*) per le cose su cui eravamo d'accordo (*ta homologhemena*), e spesso vedrei con piacere che non è più tra i vivi, eppure, se questo accadesse, so benissimo che sarei preso da un dolore molto più grande, al punto che non so proprio che fare con quest'uomo (*Symp*. 216a9-c3).

Sembrerebbe che sia solo la presenza di Socrate a generare il disagio nella coscienza del giovane e brillante uomo politico. Ma quando

[15] Cfr. *Symp*. 214e-215a: Alcibiade si impegna a dire la verità su Socrate, assicurando che non mentirà, almeno non volontariamente.

[16] L'effetto dei discorsi di Socrate è descritto in termini generali attraverso il confronto con quello prodotto da altri eccellenti oratori (215d-e); poi in termini specifici, attraverso il riferimento alla pratica discorsiva dell'*elenchos* e all'invito alla «cura di sé» (215e8-216c3).

Alcibiade ripete più volte *synoida emautoi* (sono consapevole dentro di me), riferendo di come non potrebbe contraddire il suo interlocutore, è chiaro che è dall'interno della sua coscienza che parte la voce dissonante. L'accordo ragionato con Socrate ha dissociato Alcibiade in modo permanente, rendendogli impossibile l'accordo naturale con se stesso. Ma quali sono i termini della *homologia* concessa al filosofo, su cui non è più possibile tornare indietro?

> Anche adesso sono conscio fin dentro me stesso che se volessi offrirgli ascolto, non gli resisterei e proverei tutto questo. Infatti mi costringe a convenire che, pur essendo molto carente (*endees*), continuo a trascurare me stesso (*autos eti emautou amelo*), eppure mi occupo degli affari degli Ateniesi. A forza dunque mi allontano in fuga da lui come dalle sirene, con le orecchie tappate per non invecchiare seduto al suo fianco (*Symp*. 216a3-7).

L'indicazione di Socrate ad Alcibiade è significativamente vuota: non è prescrittiva di comportamenti o di norme universali; si limita a segnalare come oggetto del dovere un'assunzione di responsabilità verso se stessi, la cui forma è pragmatica, vincolante per il soggetto che la accoglie con *homologia* intellettuale e morale, non per sottomissione. In altri termini, al giovane Alcibiade, colto nel momento in cui è un soggetto in formazione, si chiede di prendere la direzione della «cura di sé» (*epimeleia hautou*), convenendo sulla necessità di farlo tramite l'ammissione di uno stato di mancanza presente, che richiederà una attenta riflessione in vista degli impegni futuri. In quest'ambito di pertinenza della responsabilità personale, riservato all'autonomia di scelta del soggetto su ciò che vuole essere, l'offerta pedagogica di Socrate dipende dalla capacità dell'allievo di accettare autocriticamente la critica per ciò che egli è, allo scopo di entrare con tutto se stesso nella logica costruttiva del "meglio", per essere, cioè, da subito e in futuro, *migliore di se stesso*.

Eppure Alcibiade ne vive l'effetto come una sottomissione e un'espropriazione, un attacco subito nella sua parte più intima, da qualcuno che resta estraneo e pronto a ferire. E l'esperienza è così nuova e dolorosa da poter essere narrata solo a chi la conosce direttamente

per uguale esperienza. Qui interviene l'immagine del "morso di vipera", che ci porta in una dimensione condivisa da quanti sono giunti, attraverso Socrate, all'amore del sapere, di cui il filosofo è emblema e veicolo. Alcibiade evoca, come per una chiamata a testimonianza in tribunale, «i Fedri, gli Agatoni, Erissimachi, Pausanii, Aristodemi e Aristofani»[17], tutti coinvolti in qualche modo nella dolorosa e pericolosa esperienza.

Che cos'è, fuori di metafora, il morso di vipera in questione? Dal testo è chiaro che l'esposizione a questo evento traumatico avviene a causa dell'incontro col filosofo: Alcibiade è stato

> morso da qualcosa di più doloroso e nel punto più doloroso in cui uno possa essere morso […], nel cuore o nell'anima, […] dai discorsi di amore del sapere, che si attaccano più selvaggiamente della vipera quando prendono un'anima giovane e non priva di talento e fanno fare e dire qualsiasi cosa (*Symp*. 218a2-7).

Desiderio di sapere è, alla lettera, la *philo-sophia* di cui Socrate si fa portatore; ma il pericolo denunciato da Alcibiade, lamentando il *vulnus* alla sua identità, non riguarda solo il generale desiderio di sapere che prende l'anima come soggetto di conoscenza. Il "sapere dell'anima" qui in gioco si dispiega nella doppia valenza del genitivo (dell'anima-soggetto e dell'anima-oggetto), diventando una volontà (e una costrizione) a *sapere la verità su sé stessi*, a non poter più ignorare le mancanze portate allo scoperto nel dialogo e gli impegni lì assunti per colmarle. L'identità si spezza in questo punto, dove l'io che ricorda i termini di un accordo raggiunto non può più esimersi dal giudicare secondo verità, dal misurare la distanza tra il proprio sé attuale e il sé che ha intravisto come possibile futuro. Per questo non può più credere alla propria (piacevole e lodata) immagine esterna.

Ne consegue l'obbligo teoretico e pratico a curarsi di sé per diventare migliori. O la vergogna per non aver dato seguito nei fatti a ciò di cui si riconosce la necessità nella teoria. Non si tratta di senso di colpa, è bene precisarlo subito, ma di vincolo perfezionista acquisito verso se

[17] *Symp*. 218a8-b1. Vengono citati tutti i protagonisti del simposio platonico, a titolo di vittime e portatori dei segni del trattamento pedagogico di Socrate.

stessi, attraverso la pedagogia erotica di Socrate. Se l'etica aristocratica proponeva un impegno agonistico finalizzato ad apparire *kalokagathoi*, "belli" *perché già* presumibilmente "buoni", questo esempio di pedagogia erotica ci si mostra come induzione di una nuova forma di responsabilità verso se stessi *in quanto carenti* e suscettibili di miglioramento.

Dentro il *Simposio* si sviluppa così una sorta di confronto a distanza tra la vecchia *paideia* della vergogna e la nuova *paideia* erotica di Socrate. La prima viene illustrata e teorizzata nei suoi aspetti complementari da Fedro e Pausania, che ne fanno un'applicazione ai rapporti tra «amanti» e «amati» (valorizzando rispettivamente la figura dell'*eromenos* e quella dell'*erastes*), nel quadro dell'etica aristocratica tradizionale: se essa comporta il dover rispondere della propria immagine allo sguardo dei pari, a maggior ragione lo farà tra gli intimi, che si osservano reciprocamente con particolare attenzione, cercando di essere l'uno un allievo, l'altro un maestro perfetto nella sua esemplarità. Così Fedro fa un elogio iperbolico della *paideia* della vergogna applicata all'*eros*, massimizzando il culto della rappresentazione di sé e la pedagogia dell'imitazione:

> Ma di cosa parlo dicendo questo? Parlo della vergogna (*aischyne*) per quel che riguarda le cose brutte e dell'amore degli onori (*philotimia*) per quel che riguarda le cose belle […] Io sostengo infatti questo: un uomo che ama, qualora venga scoperto mentre fa qualcosa di brutto o mentre qualcosa di brutto subisce da altri senza difendersi per codardia, non proverebbe tanto dolore a esser visto dal padre, o dagli amici, o da nessun altro come invece dal suo ragazzo. E tutto questo possiamo osservarlo anche nell'amato, che si vergogna specialmente dell'amante, qualora sia visto mentre fa qualcosa di brutto. Se dunque esistesse un espediente perché ci fosse una città o un esercito di amanti e di amati, non sarebbe possibile un modo migliore per regolare la loro vita comune: si asterrebbero infatti da ogni cosa brutta e si sfiderebbero l'un l'altro nell'amore per gli onori (*Symp*. 178d-e).

Significativamente qui la vergogna (per le cose brutte) si contrappone al desiderio di onore (per le cose belle), non al desiderio di sapere, che, come abbiamo visto, comporta il sapersi dire la verità su se stessi. Ben diversa è la *paideia* erotica praticata da Socrate sulla base dell'inse-

gnamento di Diotima: centrata sul riconoscimento della propria carenza (*endeia*) di fronte a se stessi e sull'impegno a sviluppare le proprie potenzialità, non si cura dell'immagine e non teme smascheramenti (si potrebbe perfino dire che li desidera, per gli effetti depurativi e migliorativi dell'*elenchos* con cui si viene messi alla prova, purché questo sia mosso con spirito di ricerca e "senza invidia").

La vergogna resta la nota dominante dell'esperienza formativa che favorisce l'impegno a diventare migliori. Ma nell'etica aristocratica essa era indotta dallo sguardo denigratorio degli altri, in cui si poteva leggere un giudizio di indegnità o inadeguatezza prestazionale o talvolta un rifiuto (perfino iniquo) di riconoscimento da parte degli altri (come nel caso che genera l'ira di Achille). Quella suscitata dallo sguardo di Socrate, invece, è un richiamo alla volontà e all'impegno di «cura», di cui il soggetto risponde realmente solo a se stesso, anche se la frattura aperta all'interno della sua coscienza lo induce a trattare il vincolo di coerenza, nel giudizio e nell'azione, come se la costrizione fosse operata da un "altro".

A questo conduce la svolta prodotta nel corso del dialogo dalla ridefinizione poietico-generativa dell'*eros*, che si compendia nella formula operativa «prendersi cura del proprio germoglio» e nell'intenzione perfezionista del desiderio orientato a generare ogni cosa nell'ordine della bellezza.

3) Progressi nella coscienza di sé. A partire dalla società della vergogna

Possiamo provare a misurare ora gli effetti di questa svolta sulle forme della coscienza di sé, chiamando in causa il modello teorico che contrappone *shame culture* a *guilty culture*. Come si è già accennato, l'uso delle categorie interpretative di «vergogna» e «colpa» è stato assunto, sia pure con molte cautele, per connotare la cultura morale dei Greci, sottolineando la lunga persistenza del modello culturale di matrice omerica, legato alla vergogna e alla visibilità del proprio comportamento agli occhi degli altri. Questo dovrebbe costituire un *deficit* significativo rispetto a forme di responsabilità considerate tipiche della

coscienza morale moderna, che, secondo una parte consistente della cultura filosofica contemporanea, ha il suo più alto modello normativo in Kant.

L'attenzione si è centrata sul presunto effetto evolutivo del passaggio da una forma di dipendenza dal gruppo (in cui si configura una morale sostanzialmente *eteronoma*) a una forma di interiorizzazione dei principi, che rende possibile il giudizio responsabile su se stessi e sui propri doveri da parte del singolo individuo (determinando l'orientamento tendenziale a una morale *autonoma*).

Vergogna e colpa, dentro questo schema, sono stati considerati come sentimenti di diverso valore, indicatori di stati differenti di coscienza morale, situabili in successione su una linea di progresso tra i due poli estremi di una mentalità "tribale" e di una coscienza razionale pura.

In Platone ci sono a mio parere tracce evidenti di una riflessione trasversale che non risponde a questo schema. Il percorso di cui abbiamo messo a fuoco alcuni passaggi sembra conservare il modello culturale della vergogna trasformandolo profondamente, e costituendo forse un passaggio diverso, non codificabile nei termini indicati dai filosofi morali contemporanei, verso una cultura della responsabilità individuale (pur comportando sicuramente una via d'uscita dalla logica della rappresentazione di sé allo sguardo degli altri).

Può essere utile notare a questo punto che vergogna e colpa, letti e analizzati come fenomeni della psicologia individuale, sono stati di coscienza differenti, che hanno la possibilità di essere compresenti e non permettono di caratterizzare in modo esclusivo stadi diversi, in una presunta storia evolutiva della coscienza. Ciò che li distingue sostanzialmente è che il primo (sentimento di vergogna) è legato alla percezione intera di sé (mediante esposizione allo sguardo degli altri, ma anche al proprio) ed ha effetti potenzialmente larghi e devastanti sul senso dell'identità personale, non rimuovibili con confessione e/o riparazione; mentre il secondo (sentimento di colpa) è legato alla percezione del carattere e degli effetti di un'azione determinata, di cui si temono le conseguenze per altri, rimuovibile con confessione e/o riparazio-

ne, ma non necessariamente devastante per la percezione intera di sé[18].

È evidente che Platone si occupa nei dialoghi di entrambe le forme di sentimento tenendone ben distinta la problematica e le implicazioni per l'evoluzione della coscienza morale. Sul piano della colpa (tema che non può essere qui adeguatamente esemplificato), il suo interesse si rivolge con chiarezza a determinare un'assunzione piena di responsabilità per ogni azione o scelta della vita, scagionando i numi e il Fato (così spesso invocati a propria discolpa dai personaggi delle tragedie), e in ogni caso «il dio», del male compiuto o causato dagli uomini. Valgano come esempi, per una linea di pensiero che attraversa tutta l'opera platonica, la "teodicea" sviluppata nel libro II della *Repubblica* contro la rappresentazione di divinità persecutrici da parte dei poeti[19]; o il paradossale dogma della responsabilità assoluta, proposto nel libro X con il mito di Er, che mette a carico di ogni anima la scelta del tipo di vita in cui si troverà a compiere scelte morali, con tutti i pesanti condizionamenti che essa comporta[20].

Sul sentimento della vergogna, così attentamente messo a fuoco nel *Simposio*, Platone ci offre una doppia rappresentazione, di cui solo la prima risponde al codice tradizionale dell'onore; la seconda, affidata al racconto della *paideia* erotica di Socrate, mostra la possibilità di una svolta nelle forme della coscienza. Tale svolta non si configura come passaggio dal senso esteriore della vergogna alla dimensione interiore del senso di colpa, ma dalla trasformazione della logica interna del sentimento della vergogna, che muta ordine e valori di riferimento. Non fa più da modello l'*erastes*, membro di un'élite culturale appoggiata al suo codice d'onore, impegnato a trasmettere al giovane *eromenos*, tramite il timore della vergogna, un'immagine sociale da imitare e conservare (secondo una logica della rappresentazione). Ora la sol-

[18] Molti studi di psicologia contemporanea sono dedicati ai sentimenti di vergogna e colpa, alle loro matrici e ai loro effetti sulla percezione di sé. Mi limito a segnalare M. Lewis, *Shame. The exposed self*, New York 1992 (tr. it. *Il sé a nudo. Alle origini della vergogna*, Firenze 1995), che attribuisce alla vergogna (tra le emozioni dell'autocoscienza) un ruolo chiave nell'elaborazione dell'immagine di sé.

[19] Cfr. *Resp.* II, 379a1-380a5.

[20] Cfr. *Resp.* X, 617d2-618b6.

lecitazione a diventare migliore viene da un maestro/amante che coglie difetti e potenzialità nell'allievo/amato, spingendolo a rivolgere lo sguardo a se stesso e a fronteggiare autonomamente gli effetti dolorosi di un'autentica scissione dell'io (secondo una logica che appartiene interamente alla coscienza, sollecitata ad assumere la «cura di sé»).

Se nel "caso" Alcibiade vergogna e dolore lasciano il segno negativo di un fallimento della coscienza, le potenzialità della *paideia* erotica trovano un'espressione interamente positiva nel *Fedro*. Qui il Socrate platonico descrive il potere costruttivo di un amore autentico, indagando i meccanismi segreti dell'interazione amorosa in una relazione riuscita[21]. Tra gli innamorati del *Fedro* si sviluppa uno scambio di immagini e di proiezioni reciproche in cui non c'è traccia di prescrizioni codificate: l'amante vede nell'altro segni di valore che gli richiamano alla mente un tipo di personalità per cui sente una profonda attrazione; l'amato riconosce se stesso vedendosi riflesso in quello sguardo e cede così a sua volta all'attrazione di un'immagine ideale che era latente in lui, sentendosi ora spronato a viverla come sua. Il Socrate platonico spiega che ciò avviene perché entrambi seguivano lo stesso dio, prima che la loro anima precipitasse nel mondo dell'esistenza[22]. Fuori dal mito, la riscrittura platonica del fenomeno amoroso appare capace di contrastare la componente distruttiva della logica della vergogna, rovesciandone il senso con gli effetti costruttivi dell'ammirazione: chi ama vede l'altro non come è, ma come potrebbe essere, in ordine a un'immagine ideale che sta alla base dell'attrazione provata; in virtù di questa terza presenza, che guida lo scambio di immagini tra gli amanti[23], lo sguardo dell'uno è in grado di suggerire all'altro in che modo procedere verso una forma superiore di identità, in che modo trovare una via d'uscita verso il meglio. Ciò non attenua l'aspetto doloroso dell'esperienza erotica, che sempre trasmette a chi ama (e ammira *in un altro* la bellezza)

[21] La descrizione si colloca nell'ambito del II discorso di Socrate, dedicato alla riabilitazione dell'amore come follia benefica. Cfr. *Phaedr*. 249d3-252b9.

[22] Cfr. in particolare *Phaedr*. 252c3-253c6, e 254e10-255e1.

[23] Sulla produttività di questo "triangolo" amoroso, è sempre efficace il saggio di J.P. Vernant, *Un, deux, trois, Eros*, in *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989.

il sentimento di uno stato di mancanza e di inadeguatezza *in se stessi*; ma al potere energetico dell'*eros* Platone sembra affidare il compito di colmare i vuoti e le carenze che si scoprono nella propria identità presente, di rintracciare risorse nuove, che permetteranno di portare avanti un progetto di identità declinato sempre al futuro[24].

Sono appunto le risorse che mancarono a Alcibiade, non abbastanza innamorato di Socrate per seguirlo sulla sua strada difficile e chiuso in se stesso dalla paura di diventarne schiavo. *Eporoun*, dice infatti Alcibiade, «ero privo di risorse», per questo mi sentivo schiavo di quest'uomo (219e).

4) Bernard Williams: intersoggettività della vergogna e critica del "giusto in sé" platonico

Il libro di Bernard Williams, *Vergogna e necessità*[25], permette di aggiungere un ulteriore tassello a questa analisi e di fare forse un passo avanti nella valutazione del buon uso della vergogna, che i testi platonici sembrano suggerire.

Williams non accoglie l'alternativa tra vergogna e colpa come indicatori caratterizzanti per due forme distinte di coscienza di sé ed è critico verso ogni modello teleologico di progresso morale; lo è particolarmente verso lo schema evolutivo usato da Adkins per costruire la differenza tra i Greci e noi, rilevando invece la complessità e la lunga permanenza della cultura della vergogna, a partire da Omero.

Innanzitutto, domanda Williams, siamo certi di capire bene la logica profonda di una società della vergogna? Achille è davvero dipendente solo dal giudizio degli altri? Stando ai casi narrati nell'*Iliade* (Achille, Aiace, Ettore), la preoccupazione per lo sguardo degli altri sul proprio comportamento non soltanto è selettiva (per cui Tersite non conta nul-

[24] Sugli aspetti vitali e produttivi della *paideia* erotica di Socrate i risultati della mia ricerca sono in forte sintonia con il taglio performativo che a mio parere assume il tema della «cura di sé» nel contributo di Linda Napolitano: una prescrizione a largo raggio, a tutela della vita e delle sue potenzialità migliori, aperta agli sviluppi creativi della personalità individuale.

[25] B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles 1993; ed. it. *Vergogna e necessità*, Bologna 2007.

la come giudice dell'onore o del disonore), ma implica la somiglianza del proprio criterio di valutazione con quello degli osservatori esterni, perché se ne abbia timore. Dunque anche in Achille dobbiamo supporre attivo un processo di interiorizzazione dei criteri, che dipende certo dalla società di cui egli è parte, ma viene gestito in proprio dall'eroe come agente autonomo: lo sguardo virtuale degli altri funziona anche in assenza di ogni sguardo e di una visibilità effettiva del proprio comportamento.

Se aggiungiamo la testimonianza offerta dai discorsi di Fedro e Pausania nel *Simposio* su quanto circolava sull'argomento al tempo di Socrate, la conclusione è la stessa: non dagli altri genericamente si dipende, ma solo da *alcuni* altri, il cui modo di giudicare è interamente condiviso dall'agente; non si teme il disonore se non si condividono le ragioni del giudizio.

Non è dunque la cultura della vergogna a impedire i progressi della coscienza morale. Né ha senso cercare in Platone l'anello di passaggio verso l'interiorizzazione normativa, che dovrebbe aprire la strada a una prospettiva di tipo kantiano. Per capire meglio i Greci e ciò che ci lega a loro (senza riprodurre i loro errori), sarebbe meglio, secondo Williams, liberarsi dal pregiudizio che collega l'autonomia di giudizio all'assunzione di un modello normativo, una scelta ben rappresentata, secondo Williams, da Platone come filosofo morale. Non è questo il luogo per discutere questo aspetto della critica di Williams, che dipende dalla sua lettura dell'idealismo platonico. Sono interessanti invece, in questo contesto, gli argomenti usati a difesa di quella particolare pratica di controllo sociale che porta all'esperienza soggettiva della vergogna. Sottolineando il carattere intersoggettivo della regola che regge il «sistema della vergogna», Williams lo difende sia dall'accusa di esprimere un «fondamentale egoismo», sia da quella di essere «immaturamente eteronomo»: «Come è un errore pensare che la vergogna omerica abbia per oggetto solo i successi e i fallimenti dell'individuo in competizione, così lo è anche pensare che la vergogna omerica comporti un semplice adeguamento ai pregiudizi della comunità» (tr. it., p. 98).

Lo sguardo degli altri sul comportamento degli individui può agire

come forma di controllo sociale se, e solo se, è compreso, condiviso e interiorizzato. E inoltre solo se chi guarda è realmente rappresentativo di un punto di vista che merita rispetto, agli occhi di chi è suscettibile di provare vergogna. La stessa disponibilità a sentirsi esposti allo sguardo altrui è indizio di condivisione di valori e di rispetto per chi autorevolmente li rappresenta.

Qui si configura la possibilità di un buon uso della vergogna, entro la trama intersoggettiva dei giudizi condivisi, di cui forse nessuna società può fare a meno. E occorre certo cautela, perché si tratta di un potere forte, complesso e penetrante, dal momento che, come dice Williams, «nell'esperienza della vergogna l'intero essere di una persona sembra diminuito e indebolito» (tr. it., p. 105). Proprio per questo, a suo parere, il potere sociale capace di indurre l'esperienza della vergogna è ampiamente preferibile alle pretese normative di modello kantiano, di cui egli vede l'inquietante presenza anche in Platone.

Per evidenziare l'intenzione normativa che legge in Platone, Williams assume come riferimento l'esperimento mentale condotto nel II libro della *Repubblica*, in cui vengono confrontati il perfetto giusto e il perfetto ingiusto (360e-362c). Qui realtà e apparenza si divaricano: il "giusto in sé" è considerato ingiusto dagli altri e come tale disprezzato e punito. Tutto ciò in funzione della sua scelta di non curare la sua immagine, volendo «non sembrare ma essere buono»[26]. L'argomentazione di Williams coglie la debolezza di questa figura da un punto di vista non morale, ma cognitivo: se il giusto ha soltanto in sé la certezza della sua assoluta giustizia ed è completamente privo di riconoscimento esterno, come fa a distinguere una cognizione autentica (quella della sua giustizia) da un'allucinazione?

Con questa critica dell'evidenza soggettiva, Williams forse non coglie lo spirito della rappresentazione platonica e il gioco dialettico che si snoda tra Glaucone e Socrate in tema di visibilità della giustizia; ma pone in evidenza l'insostituibilità del confronto e del riconoscimento da parte di altri per essere certi che non sia una follia quello che pensiamo di noi stessi.

[26] *Resp*. II, 361b.

Credo che neppure Platone gli darebbe torto: la *kallipolis* è costruita *en logois*, dentro un tessuto dialogico che produce i principi stessi del paradigma di città buona in cui gli uomini giusti vorranno andare ad abitare. E il filosofo non può essere solo in questo tentativo di costruzione. Nel "giusto" chiuso in se stesso Platone rappresenta un caso particolarmente sfortunato di mancato riconoscimento, evocando l'errore compiuto dalla città nei confronti di Socrate e il suo fallimento come campione di dialogo, finito nel solipsismo.

Un'ultima considerazione concerne la rilevante differenza che distingue la visione platonica della responsabilità morale dal modello della colpa, che caratterizza in modi diversi il modello religioso ebraico e cristiano: Platone non propone come riferimento l'obiettività del peccato, nell'azione o nell'omissione, né Dio come referente e supremo giudice della colpa o mancanza; propone piuttosto il riferimento a sé stessi e all'identità futura che le proprie scelte renderanno possibile. La vergogna della mancanza si consuma all'interno nella coscienza, al venir meno dell'impegno perfezionista di *cura sui*. Non occorre quindi la sottomissione umile della coscienza alla legge, ma l'orgoglio visionario di un amore di sé intransigente, che misura le proprie mancanze per superarle.

In questo la *paideia* erotica socratica si presenta come un inveramento/superamento "catastrofico" della *paideia* aristocratica: dal culto dell'apparenza alla verità interiore; dalla misura esterna di uno stile appoggiato a un codice d'onore, alla ricerca perfezionista, aperta e condivisibile, di un modello alto di identità non saturabile.

La riforma etica che si affaccia dalle pagine platoniche è un passo da gigante dentro la cultura sociale della vergogna, dentro le forme di autocoscienza generate dal sentire lo sguardo degli altri sulla propria persona[27]; ma non è un passo in direzione della doverosità kantiana né della coscienza biblica della colpa e del peccato. É piuttosto un impegno a rispondere di sé, come un artista risponde della bellezza della

[27] Devo a Guido Cusinato un interessante suggerimento per il proseguimento della mia ricerca: accostare all'analisi del ruolo della vergogna quello del pentimento (presente in Scheler come fattore legato alla «rinascita»), considerando il rischio di una possibilità di sviluppo del tutto negativa e opposta a quella della «cura»: il risentimento.

sua opera, a se stesso e a chi può apprezzarlo.

Alcibiade dice in tutti i sensi la verità. Con lui Platone fornisce una testimonianza fenomenologica dell'evoluzione delle forme della coscienza che impedisce una lettura codificata del mondo greco e dei suoi legami con l'idea "tribale" di una società della vergogna. Non possiamo collocare la cultura che ha inventato il lessico di base dell'etica filosofica al di qua della nascita di una vera soggettività morale, ma neppure vedere nella nascita socratico-platonica della filosofia l'anello mancante verso la coscienza morale cristiana o kantiana.

Abstract: *Alcibiades and Socrates' Bite: the Shame and the Conscience*

This reflection has got two focuses, which correspond to two different objects of investigation. The first one concerns Alcibiades, the Platonic character who gives a puzzling representation of his relationship with Socrates in the latter part of the *Symposium* (215a-216c): he describes the particular state of consciousness the philosopher has determined in him (with a "viper bite" effect) and the painful experience of the shame he says he is always feeling, whenever he happens to be face-to-face with Socrates. The second one concerns the role that the experience of shame can play in building a personal identity: the report intends to revisit the by now classical opposition between «shame culture» and «guilty culture», posing some questions about the grasp of these patterns on the moral culture of a complex society such as the fifth-century Athens and Plato's position in this context. A specific hypothesis concerns the strategy built by Plato in the *Symposium* in order to reformulate the aristocratic ethics - of Homeric matrix -, which still pushes the educated citizens of the Age of Pericles to give extraordinary importance to the gaze of others, from which they get the image of themselves. The story of Alcibiades seems to show the opportunity of giving a different trend to the processes of consciousness in which the self-image is formed. In fact, a new and better way of self-building emerges, but as a misunderstood opportunity, from Socratic *paideia*: accepting to live, in a conscious and active way, the painful experience of inner division. The feeling of shame seems playing a key role in Alcibiades' tale, which can be used as a phenomenological source. The arguments put forward by Bernard Williams in *Shame and Necessity* (1993) will be used to enter a further reflection on the possibility of a good social use of the "system of shame".

Rocco Ronchi

COME FONDARE NELLA SCRITTURA UN LUOGO COMUNE? PLATONE CRITICO DELLA COMUNICAZIONE

Sommario: *1) La comunione fàtica; 2) Critica del modello oralista; 3) Critica del modello decostruzionista; 4) Critica del modello esoterico; 5) Come fondare nella scrittura un luogo comune: il modello conversativo.*

1) La comunione fàtica

Uno dei primi "usi" del medium alfabetico, tra i più inquietanti, nel senso dell'*Unheimlich* freudiano, fu quello di rendere possibile una comunicazione medianica: il morto poteva ora rivolgersi al vivo. Leggendo, il vivo dava la parola al morto. Leggendo, il vivo si trasformava in una *macchina attivata a distanza* dalla parola del morto. Diventava insomma una protesi tecnica dell'assente. Un rapporto di possessione che, come è noto, , i greci, incuranti di ogni *pruderie*, declinavano nella forma del rapporto sodomitico che lega l'*erastes* (il morto, lo scritto) all'*eromenos* (il vivente, il lettore)[1].

"A chiunque me lo chieda, rispondo sempre la stessa cosa" recitavano talvolta le lapidi funerarie che si trovavano ai margini della strada percorsa dal viandante. Ebbene, che cosa ha di veramente «terribile» (*deinon*) la scrittura (*graphe*) per Platone nel *Fedro*? Il «terribile» consiste proprio in questo *scioglimento* del detto dal suo atto illocutivo, scioglimento che l'algoritmo alfabetico rendeva infine possibile. Terribile è questa *as-soluzione* del significato dalla comunione fàtica (l'espressione è di Malinowski)[2]: vale a dire dall'intrigo etico, dalla presenza (inte-

[1] J. Svenbro, *'Phrasikleia'. Anthropologie de la lecture en Gréce ancienne*, Paris 1988.

[2] B. Malinowski, *The Problem of Meaning in primitive Language* (1923), supplement 1 in C.K. Ogden – I.A. Richards, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism*, London 1960.

sa come essere-per-l'altro) che ogni comunicazione vivente invece presuppone.

Il fàtico è quella "funzione" della comunicazione, individuata dalla teoria standard (che tuttavia la considera marginale), che segnala *l'aver luogo*, l'*evento* della comunicazione in atto: io *che* parlo a voi *qui e ora* di quello di cui sto parlando. Quel *che*, quel *quod*, quell'*atto in atto*, è quanto in gioco nella cosiddetta comunicazione fàtica ed è quanto l'algoritmo alfabetico permette di ridurre. Terribile è per Platone la stupidità di un "messaggio" che sia resecato dal suo rapporto con il senso, che è invece sempre vivente, situazionale, conversativo.

> Questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura (*zoographia*). Infatti le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi. Tu crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma se, volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, continuano a ripetere una sola e medesima cosa (*Phaedr.* 275d4-9)[3].

Come la pittura, il detto sciolto dal dire attuale non risponde, è letteralmente irresponsabile. Non rende ragione di sé nell'agone di una comunicazione vivente. Come un minore ha sempre bisogno di essere soccorso dal padre: «perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo (*boethesai*)» (*Phaedr.* 275d9-e6). Che cosa allora Socrate, per bocca del saggio re Thamus, sta giudicando? La scrittura alfabetica inventata dall'ingegnosissimo dio Theuth, oppure quella modalità assolutamente inedita della comunicazione che la scrittura alfabetica rende possibile? A dire il vero, non è nemmeno la comunicazione a distanza resa possibile dall'alfabeto ad essere propriamente in questione. La scrittura come tale non sarà mai liquidata da Platone, né qui né altrove.

L'oggetto della critica di Thamus è piuttosto una fallacia epistemologica, quella che ha luogo quando si scambia l'astratto con il concreto e si assume un *caso limite* della comunicazione come l'essenza stessa

[3] La tr. it. è di Thomas A. Szlezák: *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1989 (ed. or. 1985), p. 497.

dell'atto di parola. Il concreto per Platone è la comunione fàtica che la comunicazione presuppone e che mai può abbandonare, se vuole restare «discorso vivente e animato» (*Phaedr.* 276a8). L'astratto è invece l'immagine (*eidolon*) della comunicazione resa possibile dalla sua trascrizione alfabetica. Essa appare infatti ora come trasmissione a distanza (telecomunicazione) di messaggi per se stessi intelligibili in assenza di qualsiasi contesto condiviso. La fallacia della concretezza malposta consiste nell'assumere questo *modus deficiens* come essenza dell'atto comunicativo.

2) Critica del modello oralista

Non si tratta dunque di una questioni di supporti della comunicazione. I sociologi della cultura, dal pioniere MacLuhan, fino a Ong, Goody, Havelock e agli "oralisti" in genere, hanno privilegiato questo aspetto della questione, dando un'interpretazione tutto sommato psicologistica della critica platonica. Il filosofo ateniese, infatti, da un lato sarebbe debitore della decontestualizzazione della comunicazione resa possibile dalla "tecnologia" alfabetica. Questa sarebbe la base inconscia della sua teoria delle idee, del "platonismo", insomma, che si studia sui banchi del liceo (anche i più eruditi esponenti di questo paradigma ermeneutico non sono mai sfiorati dal dubbio che il "platonismo" di Platone sia uno degli oggetti costanti della critica platonica, non solo nel *Parmenide*, ma già proprio nei luoghi in cui la scrittura alfabetica viene stigmatizzata…). Dall'altro, a causa di quell'eccesso di prossimità che impedisce ai contemporanei di vedere la trasformazione di cui sono protagonisti, Platone manterrebbe nei confronti del nuovo medium alfabetico un atteggiamento di aristocratica diffidenza.

Platone, in realtà, non è un "oralista" più di quanto non sia un cultore dei «giardini di scrittura» (che egli stesso, per altro, ammette di coltivare e di amare assai). Un medium orale-aurale non è privilegiato su un medium ottico, per ragioni di "tradizione" o di "arretratezza culturale" (il vecchio conservatore spaventato dalle nuove tecnologie…). *La questione riguarda la natura della comunicazione.* Essa, per Platone, può essere o una vivente espressione di un senso condiviso e mai vera-

mente compiuto, oppure la trasmissione di un significato compiuto e astratto (dal senso). Può essere atto o fatto, durata creatrice o participio passato.

Solo nel primo caso però la comunicazione è "filosofica". Solo nella sua dimensione "vivente e animata" essa è a tutti gli effetti *paideia*, parola che al momento opportuno (*kairos*) – e dunque non sempre e indistintamente – si rivolge all'anima adatta (*psyche prosechousa*), alle anime infiammate dall'amore per il vero (la *mania* buona) – e, dunque, non a tutte –, per sollevarle, nei modi convenienti al loro stato e alla loro specifica natura – e, dunque, secondo modalità sempre individualizzate –, alla visione del vero, il quale, come tale, resta però al di fuori del semplicemente dicibile e del comunicabile (*arrheton*). La comunicazione filosofica è insegnamento personale, individualizzato (*didache*). Non solo si fa nel tempo, ma dal tempo, inteso come durata creatrice, è direttamente generato come un suo maturo frutto. Non ci sono scorciatoie che permettano di arrivare alla meta prima del momento giusto, magari fornendo in anticipo i "risultati" della ricerca.

Non c'è nemmeno possibilità per la ricerca di giungere a conclusione se per conclusione intendiamo il suo esaurirsi in un "detto". È il non-detto (*arrheton*) infatti ciò che la filosofia deve sempre infine custodire nel suo dire attuale. Platone non ha mai nutrito dubbi su questa impossibilità di principio per la filosofia di essere detta, di diventare cioè un messaggio per se stesso intelligibile e comunicabile astrattamente nella forma di una teoria conclusa:

> nessuno che abbia senno oserà affidare i propri pensieri al mezzo dei discorsi, soprattutto ad un mezzo immobile, come avviene, appunto, nei discorsi fissati per mezzo dei caratteri scritti (*Epist. VII* 343a1-4).

La sentenza è definitiva La comunicazione filosofica non può quindi prescindere da quanto gli antichi filosofi, intendevano con espressioni quali "esercizio" (*melete*) o "pratica" (*askesis*). Nella parola *didache* è infatti implicata, proprio come suo elemento essenziale, questo riferimento alla comunione semi-amorosa che vincola nella concretezza del presente vivente il maestro e l'allievo. L'erotica è comunione fàtica!

Platone ribadisce costantemente la necessità di questo intrigo etico. Se il "detto" può aspirare al titolo di "filosofia" è solo perché non è mai sciolto da questo luogo comune (eroticamente) condiviso.

Platone disdegna una comunicazione ridotta alla dimensione del *medium*, alla dimensione cioè della "trasmissione" (*phthora*) di significati disincarnati da una "fonte" ad un "ricevente", sciolti da ogni comune contesto condiviso. Nella critica della scrittura è in questione un'idea del sapere, della sua produzione e della sua circolazione. E tale critica non risparmia nemmeno la platonica "teoria delle idee", la quale nella sua versione "obiettivistica" ne viene senz'altro investita. È certamente l'algoritmo alfabetico che ha generato questa possibilità "sofistica"di un sapere desomatizzato e oggettivato nella memoria artificiale dei "testi". Ed è dunque verso di esso che si dirige il sospetto di Platone. Ciò non esclude affatto, come vedremo tra poco, che anche nella forma scritta possa darsi una comunicazione che mantenga vivo nel detto l'intrigo fàtico del dire, che sia cioè una paradossale *didache in absentia*. Platone non è stato infatti un grande scrittore (il più grande?) *nonostante* la sua critica della scrittura. Lo è stato proprio grazie ad essa, a causa di essa.

3) Critica del modello decostruzionista

La scrittura non è allora condannata da Platone perché imprudente "disseminazione" del significato (modello decostruzionista). Per Derrida la scrittura corromperebbe la purezza del significato ideale e per questo Platone, nel *Fedro*, la vorrebbe sottoposta ad una rigida e moralistica sorveglianza. La scrittura alfabetica è presentata come «supplemento inessenziale e nondimeno nocivo all'essenza», un sovrappiù che «non avrebbe dovuto aggiungersi alla pienezza incorrotta del dentro»[4]. Naturalmente la scrittura diventa un supplemento solo dopo aver contribuito a rendere possibile quell'oggetto ideale intuito dal puro pensiero, che ora la disloca, a suo inessenziale portavoce.

Qui appare <commenta Derida> la strana struttura del supple-

[4] J. Derrida, *La farmacia di Platone*, tr. it. Milano 1985 (ed. or. 1972), p. 111.

> mento: una possibilità produce a ritardo (*à retardement*) ciò a cui è detta aggiungersi[5].

Per Derrida lettore di Husserl il passaggio attraverso il segno scritto (alfabeticamente) è infatti il pedaggio che si deve pagare per permettere all'oggettività ideale di acquisire una «esistenza permanente». E, come capita in tante buone famiglie che vogliono nascondere le origini assai umili e, talvolta, illecite del loro attuale status, anche questo passaggio attraverso la materialità di un significante preso dal mondo, il quale solo ha permesso la costituzione di un significato ideale, deve ora essere cancellato e sistematicamente rimosso. Di qui la necessità meramente "sintomatica" di affermare, nel *Fedro*, il primato della parola vivente, il primato della Voce e l'immediatezza di quel rapporto riflessivo che essa pone in essere: la pura affezione del "sentirsi-parlare". Quella Voce significatrice (che è a tutti gli effetti la Voce della scrittura, nel senso del genitivo soggettivo: Voce *della* scrittura, generata da essa) si presenta quindi abusivamente come una Voce originaria, non affètta da deviazione "indicativa", *dianoia* senza segni. Nella scrittura, riletta come supplemento, egli scorge anzi ora una minaccia arrecata alla sua purezza.

In realtà la scrittura è condannata da Platone proprio per il motivo opposto a quello denunciato da Derrida (disseminazione del significato). È condannata perché grazie ad essa si costituiscono dei significati desomatizzati che pretendono di sussistere in se stessi indipendentemente da ogni rapporto con l'esteriorità. La critica della scrittura è un capitolo della più generale critica (o autocritica?) platonica della "teoria delle idee". Ciò è evidente se si prende in considerazione quanto Platone afferma nella celebre *Settima Lettera*. La questione che egli solleva non è in prima istanza quella dell'opportunità della scrittura, bensì quella concernente la possibilità di "obiettivare" la pratica filosofica, riducendola alla forma del "sapere" (semantica delle idee). La critica della scrittura ne consegue. Grazie a quanto ha sentito dire da Plato-

[5] derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. Milano 1997 (ed. or. 1962), p. 128.

ne, il tiranno Dionigi, ad esempio, ha creduto di capire *che cosa* Platone avesse voluto dire. Per questo ha "scritto". Anche altri, continua Platone, lo hanno fatto, dimostrando però con ciò che «non hanno nemmeno conoscenza di se stessi» (*Epist. VII* 341b6-7).

La loro stoltezza non consiste, quindi, nello scrivere, ma nel ritenere la filosofia una faccenda di puri significati trasmissibili astrattamente. Essi scontano un'ingenuità ed una presunzione che allo stesso Platone doveva esser ben familiare perché, come "amico delle idee", doveva esserne stato vittima. Credono che la filosofia si risolva nella risposta alla domanda socratica sull'essenza, che sia una faccenda di "teoria" e che sia divulgabile come un "sapere" compiuto. Ciò che Platone dice è invece incomprensibile al di fuori di quanto abbiamo chiamato la comunione fàtica. Il "che cosa" implica sempre il "come" della sua comunicazione, l'essenza è ancorata ad una esistenza, il dentro è in rapporto con il fuori, il detto al non-detto. *Senza questo radicamento dell'universale nella contingenza del suo esercizio pratico la filosofia non si dà*. C'è solo un suo simulacro.

> La conoscenza di queste cose <scrive infatti Platone della "filosofia"> non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma dopo molte discussioni fatte su queste cose (*ek polles synousias*), e dopo una comunanza di vita (*syzen*), *improvvisamente*, come luce che si accende da un scintilla che si sprigiona, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta (*Epist. VII,* 341c5–d2, corsivo mio).

La "critica della scrittura" è una rivendicazione decisa del primato del momento "etico" – nel suo senso originario – su quello teorematico. Sradicato dall'etico il teorematico decade a pseudo-sapere, a meccanismo privo di vita che, quando lo sviluppo tecnologico lo renderà possibile, potrà essere tranquillamente mimato da una macchina per l'elaborazione della informazione.

4) Critica del modello esoterico

Sono dati qui tutti gli elementi per problematizzare il terzo tra i modelli esplicativi entro i quali, oggi, la questione sollevata dal *Fedro* viene inquadrata e di fatto risolta. Mi riferisco al modello "esoterico"

elaborato dalla cosiddetta "scuola di Tubinga". A questi studiosi va senz'altro riconosciuto il merito di aver preso sul serio quanto Platone scrive contro la comunicazione scritta, fino a farne il paradigma ermeneutico fondamentale per leggere e capire tutto Platone. Fin da subito Platone avrebbe concepito lo scritto come epistemologicamente insufficiente. Esso, come avviene per le leggi nei confronti del vero re-filosofo, svolge solo un ruolo di supplenza. Ne consegue, perciò, che la verità non può sedimentarsi in segni scritti, se non provvisoriamente e, tutto sommato, maldestramente.

Nel *Fedro* il filosofo si definisce in opposizione allo «scrittore» (*syngrapheus*) come colui che dispone di «cose di più alto valore (*timiotera*) rispetto a quelle che ha composto e scritto» (*Phaedr.* 278d8-9) (mentre per il *syngrapheus* il saputo si esaurisce nello scritto). Da queste premesse corrette vengono però tratte alcune conseguenze che solo il rispetto che si deve alla dottrina e alla sconfinata erudizione di questi studiosi impedisce di definire ingenue. Le «cose di più alto valore (*timiotera*)», di cui dispone il filosofo, costituirebbero infatti, secondo questo paradigma ermeneutico, una teoria sistematica tenuta nascosta agli inesperti e riservata solo agli iniziati. Sarebbero cioè un insieme di "contenuti" in linea di principio esplicitabili come qualsiasi altro contenuto e dunque trasmissibili anche per iscritto, ma che Platone prudentemente avrebbe evitato di scrivere per non dare, insomma, perle ai porci. Sono i cosiddetti *agrapha dogmata*, le "dottrine non scritte", che la tradizione indiretta, aristotelica e neoplatonica, metterebbe però a disposizione del filosofo-filologo contemporaneo, il quale sarebbe ora in grado di comunicarle nelle sue lezioni universitarie e di pubblicare in dotti e preziosi saggi.

Curiosamente i sostenitori di questo paradigma ermeneutico tradiscono l'assunto fondamentale dal quale muovono. Non bisognava forse prendere finalmente sul serio quanto Platone aveva affermato a proposito della scrittura, e cioè che la comunicazione scritta è *per natura* una cosa da poco, deplorevole, inetta (*phaulos*)? L'ipotesi di partenza non consisteva forse nel riconoscere onestamente che la scrittura per ragioni strutturali non potrà mai supplire l'assenza del re-padre-*logos*?

Come è dunque possibile, senza immanente contraddizione, portare alla luce, dare espressione sistematica alle dottrine non scritte? *Se questa possibilità è data, bisogna concluderne che la comunicazione orale (alla quale queste, nell'Accademia, erano riservate) era soltanto una scrittura interdetta*. L'"esoterico" sarebbe qualcosa che comunque avrebbe potuto trovare ospitalità su di un supporto stabile ma che, per ragioni di opportunità politica, non si è fatto sedimentare in segni scritti dal momento che un testo, a causa della sua estrema maneggiabilità, sarebbe potuto cadere in mani sbagliate. Se così fosse la differenza tra comunicazione orale e comunicazione scritta consisterebbe soltanto in una *differenza di grado*, con grave pregiudizio dell'ipotesi di partenza. L'oralità non alluderebbe ad un'altra modalità della comunicazione, ad un altro modo del *fare filosofia*, irriducibile a quella che ha luogo nella e grazie alla comunicazione scritta. Si tratterebbe soltanto di una tecnica comunicativa più adeguata alla conservazione del segreto.

In realtà l'oralità specifica della comunicazione filosofica, effettivamente rivendicata da Platone, non è così "orale" come Reale e soci, in singolare convergenza con le tesi sostenute dagli oralisti anglofoni, ritengono. L'"orale" non è cioè un medium contrapposto ad un altro medium. Ma ciò che *noi alfabetizzati* chiamiamo oralità per differenza dalla comunicazione scritta era per Platone una faccenda di tutt'altro genere, una faccenda nient'affatto mediologica. Era qualcosa che riguardava la struttura della comunicazione filosofica che, lungi dall'essere comunicazione-trasmissione di significati dati, è in prima e intrascendibile istanza "esercizio", *praxis*, condivisione di un senso che è sempre implicato nel detto e mai risolto esaustivamente in esso. Atto e non fatto. Durata creatrice.

La faccenda, insomma, è squisitamente "etica" se a questa parola restituiamo il suo genuino senso. I *timiotera* di cui dispone il filosofo non sono contenuti, principi, teoremi. E non sono nemmeno valori morali enunciabili astrattamente. È piuttosto uno stile di vita, una comunione fàtica nella quale si rinnova il senso di un'appartenenza e di un comune superiore destino, un modo di abitare il mondo e di stare nella relazione, rispetto al quale tutto quanto è scritto si costituisce come

pro-memoria con valore puramente strumentale.

Pierre Hadot ha scritto pagine magistrali a questo proposito[6]. Egli ha mostrato come l'intera filosofia antica, e non solo quella ellenistica di cui è un grande specialista, si declini eticamente, appunto, come "forma di vita". La filosofia va perciò accuratamente distinta dal discorso filosofico. Questo ha certamente i suoi oggetti e le sue "competenze" (fisica, logica ed etica, secondo la tripartizione stoica), ma la filosofia, per l'antico, è un "atto unico" che consiste nel *vivere* la logica, la fisica e l'etica, e cioè nel pensare e parlare bene, nel contemplare e nell'agire correttamente. Rispetto a questo compito esistenziale tutto quanto è scritto si costituisce come mnemotecnica e propedeutica.

Ciò che differenzia la filosofia antica dalla filosofia dei moderni è allora quel medesimo che rende incomprensibile a questi ultimi la natura dei *timiotera* cui allude Platone. Per chi ha assunto il libro come modello del sapere e l'università come ambito della sua pubblica trasmissione, l'esoterico non può significare altro che il taciuto. In linea di principio egli deve sempre ammettere che avrebbe potuto essere detto. Le ragioni del silenzio non possono che essere estrinseche. Si tratta soltanto di un segreto ben custodito e rivelato al momento giusto ai primi della classe. Ma in tal caso l'esoterismo platonico non riabiliterebbe quelle forme iniziatiche del sapere che la filosofia, portando la verità nella pubblica piazza, sottraendola all'autorità dei «maestri di verità», sottoponendo il detto alla prova della confutazione, avrebbe invece definitivamente congedato?

Bisogna allora pensare l'esoterico non come una restrizione imposta alla comunicazione ed un suo sostanziale confinamento nell'ambito della mura domestiche (dove gli altri non ci sentono), ma come una qualità strutturale della comunicazione filosofica. E questo indipendentemente dal cosiddetto supporto. L'esoterico è tanto poco orale quanto poco è scritto. Esso è, a tutti gli effetti, espressione e condivisione di un senso nelle modalità più pertinenti alla natura di questo senso, il quale, va sempre ricordato, non sta per Platone nell'ambito del

[6] P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Torino 1988 (ed. or. 1987), pp. 29 ss.; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995 (tr. it. 1998), pp. 91 ss.

discorso (scritto o parlato che sia).

> L'oggetto della discussione e il contenuto dottrinale sono di secondaria importanza. Ciò che conta è la pratica del dialogo e la trasformazione che essa comporta[7].

L'esoterico è questa forma di vita che in una conversazione infinita fissa la propria definitiva dimora. L'alienazione del senso che preoccupa giustamente Platone inizia ogniqualvolta questa forma di vita è abbandonata. Allora compare il miraggio del sapere nella forma del testo-feticcio che si tramanda in modo oggettivo. È proprio quanto gli ingegneri della telecomunicazione bollano come "rumore" a caratterizzare dunque, per Platone, ciò che c'è di veramente filosofico nella comunicazione. Una comunicazione è infatti realmente esoterica se è una durata creatrice nella quale il significato non è qualcosa di già dato, ma qualcosa che non cessa di costituirsi e di disfarsi, di annunciarsi e di perdersi. Una comunicazione è esoterica nella misura in cui la comunicazione, il suo evento, "fa qualcosa". È esoterica se assume come suo cuore pulsante, come suo centro attraente intorno al quale tutto ruota vorticosamente, un non detto *intrinseco*, un non detto che non è un "solo per ora" taciuto, un non detto che non cessa mai di dirsi senza mai essere pienamente e definitivamente detto.

Non si riflette forse abbastanza sul fatto che può essere taciuto solo ciò che è *già* saputo. Il vivente non sapere sfugge invece all'alternativa detto-taciuto. Sciolta da questa durata vivente la comunicazione perde la sua natura filosofica. Irrigidita in un detto diventa una lapide che ripete a tutti, stupidamente, la stessa cosa. *Timiotera* sono allora questi frutti prelibati della *synousia* (con-essere), del *syzen* (vivere assieme), frutti inaccessibile alla comunicazione ricalcolata alfabeticamente, la quale per definizione prescinde proprio da questa dimensione fàtica.

[7] *Ivi*, p. 105.

5) *Come fondare nella scrittura un luogo comune: il modello conversativo*

A verificare questa affinità tra comunicazione filosofica e comunione fàtica è un passo del *Teeteto*. Questo dialogo, in cui Platone discute la natura della conoscenza ed in cui presenta la sua celeberrima tesi sull'origine della filosofia dalla meraviglia, contiene - e si noti la genialità di questa costruzione letteraria a scatole cinesi - *una digressione sul significato della digressione conversativa* (cfr. *Theaet.* 172b8-177c5). In questa lunga digressione si dice che la filosofia, prima di ridursi ad un insieme di contenuti teorici, è una *praxis*. È lo stile di vita di colui che «sa gettarsi indietro su la destra il mantello come s'addice a persona libera» (*Theaet*. 175e6-7). Essere liberi significa avere sempre tempo per se stessi (*schole*, *otium*), mentre la schiavitù definisce quella condizione in cui il tempo deve essere sempre impiegato per altro (per soddisfare le esigenze del padrone, ma anche per la ricerca del potere o del successo personale). Perciò l'uomo libero non solo si può permettere, ma si consacra interamente al lusso di infinite digressioni, fino a mettere a repentaglio la propria vita. La digressione sul senso della digressione identifica così la pratica filosofica con quella libertà randagia di fare digressioni che costituisce tutto il sensuale piacere della conversazione tra persone "dabbene". Solo coloro che hanno tempo e non devono rispondere a nessuno «hanno infatti libertà di svolgere i loro argomenti come vogliono», possono mutare argomento, «se improvvisamente un argomento nuovo li attiri più di quello che hanno a mano», e non si preoccupano affatto «di condurre il discorso più o meno in lungo (...) pur di toccare la verità» (*Theaet*. 172d).

Per gli uomini liberi comunicare è un fine e non un mezzo. Il ritratto del vero filosofo è tracciato da Platone per differenza, comparandolo al sofista, al retore, a chi parla nei tribunali, vale a dire agli specialisti dei discorsi, quelli che oggi sarebbero definiti gli "esperti". Questi parlano sempre in vista di un risultato ed in nome di un sapere. Perciò sono schiavi del tempo e dell'imperativo di una coerenza discorsiva tutta strumentale. I loro discorsi «sono come gare di corsa le quali non vanno mai per questa o quella via indifferentemente, ma sempre girano attorno a una meta ben distinta» (*Theaet*. 172e6-7).

Se allora, agli occhi del mondo, il filosofo appare goffo e impacciato, se il suo divagare strappa le risate delle laboriose servette tracie, se non saprà difendersi nei tribunali dalle ingiuste accuse, ciò lo si deve alla sterilità e all'improduttività della sua comunicazione. La sua parola sta infatti fuori dalla logica economica della comunicazione efficace e, se giudicata con gli occhi del mondo, partecipa piuttosto della non-logica o della diseconomia della *dépense*, dello spreco *sovrano*. Ma l'obliquità della sua comunicazione – bollata dallo specialista dei discorsi come incoerente – è fedeltà nella parola ad una verità obliqua. La digressione infinita del conversare non toglie nulla al vero, non ci sottrae alla sua evidenza chiudendoci nella parzialità dell'opinione. La digressione è piuttosto la partecipazione in altro di un vero come tale impartecipabile. È, ad un tempo, tanto distanza dal vero (non sapere) quanto manifestazione indiretta del vero, figura o "aspetto" del vero (*eidos*, *idea*).

L'universale, di cui, a differenza dello specialista, è «competente» il filosofo (*Theaet*. 175b9-176a2), non è un'essenza teorematica, ma un campo problematico, un senso che si attualizza in significati differenti per natura da esso. L'idolatria – la superstizione – inizia quando ci si affeziona troppo a questi significati, quando, come accade a Dionigi nella *Settima lettera*, essi vengono assunti come lo specifico della comunicazione filosofica. Allora del senso non ne è più nulla. Il luogo comune frequentato nella conversazione scade a "luogo comune" veicolato da una chiacchiera saccente. È questa idolatria che l'ironia socratica mette alla berlina. In questa accezione, si diceva, va intesa la critica platonica della scrittura: rivendicazione del primato filosofico di una comunicazione indiretta che mantiene integra la differenza dell'incomunicabile, rispetto ad una comunicazione diretta, idolatrica e superstiziosa che cancella questa differenza.

Se l'esoterico non definisce un contenuto ma è la forma (conversativa) imprescindibile della comunicazione filosofica, si comincia a comprendere perché Platone, proprio *a causa* del giudizio senza appello formulato dal saggio re Thamus, sia il più grande scrittore che la storia letteraria occidentale contempli. Si comprende anche perché, come racconta Dionigi di Alicarnasso, Platone fino all'età di ottant'anni con-

tinuasse a limare le sue opere scritte, facendosi sorprendere dalla morte mentre, per l'ennesima volta, ricombinava le parole che aprivano la *Repubblica*. I suoi dialoghi non esistono *nonostante* questa critica, non si limitano, come ingenuamente si crede, ad avere un valore protrettico. I suoi dialoghi traggono da quella sentenza la loro necessità. Ogni supporto infatti è *phaulos* se, mimando ciò che la scrittura ha reso possibile, diventa un semplice medium, l'orale come lo scritto.

La sfida che Platone raccoglie allora nei suoi dialoghi è in realtà quella che ogni scrittore, segretamente, ha sempre dovuto affrontare, sebbene raramente se lo sia apertamente confessato. Nella sua elementarità essa suona così: come "conversare" *in absentia*? Come praticare la filosofia, che è *synousia*, *syzen*, digressione infinita, durata creatrice, intrigo etico, nella scrittura? In che modo qualcosa che si costituisce nell'interruzione di ogni comunione attuale, qualcosa che si presenta con la lapidaria autorità del testo definitivo scritto da un morto per un non nato, può funzionare come comunione fàtica tra soggetti viventi? Come fare della traccia scritta l'impronta di un non detto che si comunica, che si partecipa appunto come non detto all'anima adatta e al momento opportuno? Come fare insomma *schole*, *otium*, *paideia* con la scrittura, che si presenta con i caratteri opposti della comunicazione funzionale, efficace, esperta? Come fondare nella scrittura un luogo comune?

L'orizzonte nel quale si muove Platone scrittore è allora integralmente "etico". Ciò spiega la struttura dei dialoghi platonici. Questi non sono affatto esposizione di un pensiero o una sua drammatizzazione didattica. Dopo Platone, con rarissime eccezioni (e non sempre tecnicamente ascrivibili alla "filosofia" in senso stretto: penso al romanzo polifonico di Dostoevskij), a questo si ridurranno invariabilmente tutti i dialoghi filosofici: nient'altro che media per la trasmissione di un pensiero già costituito, strumenti della persuasione e della diffusione di un sapere.

Ma per Platone il dialogo non è un medium. È piuttosto un congegno, un dispositivo che va a selezionare il lettore adatto, che lo convoca dentro l'agone della comunicazione, rendendolo con i suoi atti

ermeneutici protagonista, che lo costringe, infine, a manifestare la sua natura adatta o inadatta alla filosofia. I dialoghi platonici non bisogna "leggerli", piuttosto bisogna esercitarsi attraverso di essi. Chiunque si sia veramente misurato con i dialoghi della cosiddetta maturità, ad esempio il *Parmenide* o il *Sofista*, per citare quelli più aspri, sa bene che non si tratta di teoria, ma di una prova dal sapore iniziatico alla quale si è chiamati (si è convocati dentro il dialogo), ed il cui esito è quasi sempre, sul piano del sapere, fallimentare. Del Cristo Kierkegaard diceva che è un segno di natura particolare: un "segno di pura contraddizione" che costringe chi l'incontra a manifestarsi per quello che veramente è. Lo stesso vale per i dialoghi platonici. Essi rivelano il lettore a se stesso e lo trasformano.

L'aporeticità stessa dei dialoghi, la loro mancanza di conclusività, nonché la loro plurivocità, non sono difetti e nemmeno esprimono un rifiuto intenzionale della comunicazione che, secondo il modello esoterico, sarebbe invece riservata oralmente ai pochi. Si tratta piuttosto di mettere in questione la volontà di sapere del lettore, di contestare ironicamente il suo desiderio avido di possedere un significato per potersi così ritrarre soddisfatto dallo spazio della comunicazione vivente. È invece proprio questo sottrarsi all'intrigo etico ad essere interdetto dalla *forma* stessa della comunicazione filosofica scritta in Platone.

Questa, come è noto, presenta innumerevoli livelli di lettura. Essi, però, non si dispongono gerarchicamente come approssimazioni alla "cosa stessa", la quale sarebbe posseduta in totale consapevolezza da una intuizione piena, che si situerebbe al di là dei *grammata* e che, magari, sarebbe riservata al medium orale. La pluralità dei livelli designa piuttosto una serie continua e tendenzialmente illimitata nella quale la "cosa stessa" circola. Ogni livello la esprime, ma nessun livello l'esaurisce. Ogni livello richiede la supplenza di un altro. Leggere Platone significa essere convocati a questo continuo esercizio di mediazione. In questo "approfondimento" vi è un progresso che è il progresso stesso della cosa, il suo "farsi" nel corso della vivente comunicazione.

La lettura diventa così conversazione, *didache in absentia*. L'esoterico è tutto in questo passaggio tra livelli, in questa continua digressione

conversativa:

> Il vero <ha scritto Rémi Brague> è nella *sunousía*, nel dialogo fra livelli. Non si deve ricondurli ad una realtà che li trascenderebbe tutti, ma sfregarli gli uni con gli altri, restando nello spazio del dialogo che li collega. Solo grazie a questa frizione una luce può accendersi. Crediamo che il dialogo sia questo sfregamento (*frottement*) stesso. *The message is the massage*[8].

Leggere Platone significa allora indugiare oziosamente in questo intrigo di livelli, persistere nella comunione fàtica (*frottement*) che fa da presupposto implicito alla comunicazione filosofica, continuare a misurarsi con il non detto che è il senso ultimo di ogni dire e di ogni scrivere e che non cessa di dirsi e di scriversi come non detto e non scritto, almeno per chi abbia occhi e orecchie per ascoltare e leggere.

Ciò che è al di la dei *grammata* non è quindi un contenuto segreto, in linea di principio ancora esplicitabile, ma un implicito *non discorsivo* che può essere condiviso solo nel non sapere. È questo presupposto, che non può come tale essere detto, ma che mostra sé nel detto a chi sappia intenderlo, a dare senso "filosofico" al detto di Platone, a fornirlo di quella "struttura di soccorso" (*boetheia*) che è invece assente nella comunicazione-trasmissione di significati desomatizzati. Resecato da questo senso, integralmente attualizzato in un detto, il detto di Platone non è altro che un significato astratto ed esangue. "Criticando" la scrittura, Platone sancisce il carattere non residuale della dimensione pragmatica della comunicazione rispetto alla semantica delle idee. È piuttosto quest'ultima ad essere residuale una volta che sia artificialmente astratta dalla pragmatica, la quale assurge ora a condizione trascendentale della comunicazione filosofica.

Abstract: *How to establish a community in writing? Plato as a critic of communication*

Plato's critique of writing has a mostly ethical meaning. When Plato criticizes writing, he asserts the primacy of the pragmatic and pedagogical dimen-

[8] r. brague, *Le restant*, Paris 1978, p. 36.

sion of the philosophical communication compared to the mere semantics of ideas. The several models that have been proposed in order to explain the platonic critique of writing – the "oral" one by Havelock, the "esoteric" one by the Tübingen School, the "deconstructionist" one by Derrida – all neglect this dimension. Plato as a writer has to be comprised inside this very horizon instead. Plato's critique of alphabetical writing comes at the conclusion of a dialogue concerning love (is it better to give oneself to the one who loves or rather to the one who doesn't love?) and the distinction between good and bad rhetoric. Plato does not express his disdain for the alphabetical medium because he would prefer the oral-aural medium to convey the philosophical communication. Plato disdains a communication that has been reduced to the dimension of the medium, that has become only "transmission" of disembodied meanings from a "source" to a "receiver", untied from any common shared context: a de-eroticized communication.

In the platonic critique of writing the question therefore is what kind of knowledge, of production and circulation, the philosophical communication is. Such criticism will neither spare the platonic "theory of ideas". As a matter of fact, its "objectivist" version will be criticized in the late dialogue *Parmenides*. Undoubtedly the alphabetical algorithm has produced the possibility of a desomatized and objectivated knowledge in the artificial memory of "texts". Plato's suspect is thus directed there. This doesn't dismiss at all the fact that even in the written form there may be a communication able to keep alive this erotic-pedagogical dimension, a communication that actually is a paradoxical *didachē* (teaching) *in absentia* (without a common context between the teacher and the apprentice). Plato hasn't actually been a great writer (the greatest?) in spite of his critique of writing. He has actually been thanks to it and because of it.

Marcelo D. Boeri

CUIDADO DE SÍ Y "FAMILIARIDAD" EN EL ESTOICISMO: ¿CUÁN EGOÍSTA Y CUÁN ALTRUISTA ES LA ÉTICA ESTOICA?*

Sommario: *1) El cuidado de sí en el estoicismo; 2) La discusión general de la teoría de la 'oikeiosis' y su alcance ético-político; 3) Del autointerés egoísta al interés por los demás; 4) Epicteto y Marco Aurelio: 'oikeiosis' en el trasfondo de un alma incorpórea*; *5) Epílogo: ¿qué agregan los estoicos al tema del cuidado de sí?*

1) El cuidado de sí en el estoicismo

El cuidado de sí (*to epimeleisthai heautou*) es un tema fundamentalmente platónico. Por lo que informa Platón en un celebrado pasaje del *Alcibíades I* lo que él parece hacer es cambiar el enfoque del problema: habitualmente el cuidado de sí parece centrarse en «cuidar de las cosas propias» (como un anillo que es una cosa propia de la mano, o los zapatos que lo son de los pies). Pero no es lo mismo (*i*) cuidar de *lo que es de uno* o *de lo que pertenece a uno*, que (*ii*) cuidar *de sí o de uno mismo*. Para tomar uno de los ejemplos de Platón, una cosa es la mano y otra las sortijas que puedo colocarle. Dichas sortijas no son la mano, sino «cosas de la mano»[1]. Platón parece estar interesado en dilucidar en qué momento y respecto de qué puede decirse que una persona efectivamente se cuida a sí misma. Pero para saber eso hay que saber primero en qué consiste *el sí mismo que uno efectivamente es*. Es a través de la gimnasia que nos cuidamos *del cuerpo*, y a través del arte de tejer y de los demás artes que nos cuidamos *de lo del cuerpo*. En virtud del método inductivo utilizado por Sócrates (Platón), método montado en la llamada 'analogía del arte', se infiere que si eso ocurre así en diferentes artes, técni-

[1] Platón, *Alc. I* 128a5-d7; 129e-130c; 130e-132a. Sobre estos clásicos pasajes platónicos, cfr. en este volumen las contribuciones de s. lavecchia (esp. Sección 4) y l. napolitano (esp. el final de la Sección 2, nota 26 y la Sección 3).

cas o actividades profesionales respecto de diferentes objetos, también debe suceder así en el caso de *lo que es ser* una cosa misma, por un lado, y *lo de* dicha cosa misma: es a través de un arte que nos cuidamos de la cosa misma, y a través de otro arte que nos cuidamos u ocupamos de lo de cada cosa misma. Pero si eso vale para *el cuerpo* y para *lo del cuerpo*, también debe valer para 'el sí mismo' y 'lo de sí mismo'. Una vez que se ha aceptado que la cosa misma y lo de la cosa misma son diferentes, entonces puede procederse a hacer una generalización y aplicar esa distinción al yo y a lo del yo (por eso cuando uno cuida *lo de uno mismo*, no está cuidando *de uno mismo*). Ahora Platón intentará mostrar que ese sí mismo es mi alma, no mi cuerpo, y que dado que el alma es capaz de usar y de gobernar al cuerpo (y no el cuerpo al alma), es más importante cuidar del alma que del cuerpo (cf. *Alc.* I 129e-130c)[2].

Si bien el tema del cuidado de sí es fundamentalmente platónico, no obstante, atraviesa buena parte de la ética y psicología moral griega – entendida como la investigación que se centra en las áreas de cruce

[2] Cfr. Platón, *Apol.* 30a-31b; 36c. En Platón el cuidado de sí es el cuidado de la propia alma (*Apol*. 29e-30b), el cuidado de la virtud, que es un estado del alma (*Crit.* 45d; *Euthyd.* 275a; *Phil.* 11d). Incluso en un diálogo tardío como el *Filebo* la verdad entendida como belleza y medida explica que Sócrates (Platón) sugiera que todo el argumento termina en un «cierto orden incorpóreo» (*kosmos tis asomatos*: 64b7). Ese *kosmos* incorpóreo es la virtud, como sabemos ya desde *Gorg.* 506e-507a. La virtud de cada cosa consiste en un arreglo apropiado y en un orden, lo cual significa que en cada cosa hay un orden (*kosmos*) que suministra un bien al objeto que lo posee; en el *Gorgias* (493d1-494a5) Platón argumenta que la vida de «los ordenados» (esto es, los virtuosos) es más feliz que la de los intemperantes y que las almas de estos últimos no son un *kosmos*, sino una *akosmia* (507a5-7; 508a). La literatura que trata el tema del cuidado de sí en Platón es vastísima: véase, entre otros, los siguientes estudios: a. nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley 1998 (el autor proporciona un cuidadoso estudio de la interpretación foucaultiana del cuidado de sí platónico; cfr. 157-188). c. gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006, 344-359, donde se presenta un detallado estudio del *Alcibíades I*. l.m. napolitano valditara, *Il sé, l'altro, l'intero. Rileggendo i dialoghi di Platone*, Milano-Udine 2010 (véase especialmente 19-37, donde la estudiosa no sólo examina el problema del cuidado de sí en Platón – con un cierto énfasis en el *Alcibíades I* –, sino también los antecedentes del problema en algunos escritores griegos no filosóficos). Véase también a. vigo, *Platón y las aporías del conocimiento de sí*, en m. boeri – n. ooms (compiladores), *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez-Lobo*, Buenos Aires 2011, 217-241. Aunque vigo se centra sobre todo en el problema del conocimiento de sí, este tema en Platón (como lo muestra su discusión) se encuentra claramente vinculado al del cuidado de sí (cfr. en especial 222-223; 240-245).

entre filosofía de la mente y teoría ética – y, desde luego, también llega a los estoicos. Digo 'no obstante' porque la distinción platónica del *Alcibíades I* entre 'uno mismo' (el alma) y 'lo de uno mismo' (el cuerpo) presupone una ontología dualista que es abandonada por el estoicismo antiguo y medio, que defiende un monismo psicológico corporeísta y la tesis de que lo único real (con poderes causales efectivos) son los cuerpos. Pero los estoicos son filósofos extravagantes (como ya pensaban los platónicos – y con frecuencia malintencionados – Galeno y Plutarco): aunque están interesados en argumentar a favor de un fisicalismo duro, se reconocen a sí mismos como 'socráticos', y en tal reconocimiento Sócrates es particularmente el Sócrates de los diálogos platónicos. Varias tesis éticas estoicas básicas proceden de Platón[3]; tanto la cosmología estoica como la idea de una 'ética cosmológica' están inspiradas en el *Político*, *Filebo* y el *Timeo*[4].

Lo que quiero argumentar aquí es que el estoicismo reformula la cuestión del cuidado de sí a través de su teoría de la 'familiaridad' (*oikeiosis*), según la cual el primer impulso del animal – incluido el animal humano, claro está – consiste en el autocuidado o autoconservación (*to terein heauto*)[5]. La autoconservación tiene un momento inicial que es común a racionales e irracionales; pero en un segundo momento se entiende como la orientación del animal humano al reconocimiento de la propia racionalidad y de la presencia de dicha racionalidad en los demás miembros de la especie. El cuidado de sí, entonces, sale de una esfera egoísta y se re-direcciona en vista de un interés altruista[6]. El estoi-

[3] Lo único bueno es la virtud; virtud y conocimiento son lo mismo; quien tiene una virtud las tiene todas (cfr. plutarco, *SR* 1046E-1047A; *SVF* 3.243, 299; LS 61F).

[4] Para este tema me permito remitir a boeri, *Does Cosmic Nature matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics*, en r. salles (ed.) *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009, 173-200. El ingrediente cosmológico en el enfoque platónico integrado al cuidado de sí y el orden político entendido como un caso de cuidado de sí es examinado en su contribución a este volumen por m. bontempi (cfr. Secciones 4-5 de su texto).

[5] Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (dl) VII 85-86 (*SVF* III 178; LS 57A).

[6] La distinción egoísmo-altruismo es potencialmente confusa cuando se la aplica a la ética antigua; sin embargo, la mantengo porque es útil a los fines de mi exposición (cfr. *infra* § *5*).

cismo tardío de Epicteto retoma el problema en el trasfondo de su tratamiento del «afecto» (*philostorgia*)[7]; y, de nuevo, de un «conservar», o «cuidar» (*terein*), cuyo propósito principal es «cuidar lo que es propio» de uno mismo (*ta idia*), siendo lo propio de uno mismo el «arbitrio» (*proairesis*) y, asociado a él, el uso correcto de las representaciones[8].

En el siguiente apartado (§ *2*) presentaré un breve *status quaestionis* de la discusión especializada de la *oikeiosis* de las últimas décadas; luego (§ *3*) discutiré algunos pasajes claves que sirven para reconstruir la teoría de la *oikeiosis* en la versión del estoicismo antiguo y medio[9]. En dichos pasajes aparece planteado el problema, su alcance teórico en la teoría moral y política, y sus dificultades. Más tarde (§ *4*) me centraré en algunos textos de Epicteto y de Marco Aurelio, en los que el tratamiento del cuidado de sí y de la familiaridad tiene un tono más platonizante; por último (§ *5*), proporcionaré algunas reflexiones finales, procurando evaluar el alcance de la teoría. En esta última sección espero mostrar

[7] Cfr. Platón, *Leg.* 927b7, donde aparece el participio *philostourgountes* en el sentido de «afecto filial», un sentido que Epicteto retoma en su breve tratado *Acerca del afecto* (*Peri philostorghias*; cfr. *Disertaciones* [*Dis.*] I 11). Para un examen detallado de este pasaje de Epicteto cfr. salles, *Oikeiosis in Epictetus*, en vigo (ed.), *'Oikeiosis' and the natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim-Zürich-New York 2012, 95-119.

[8] Sobre las dificultades de traducción del griego *proairesis* en Epicteto (que a veces significa 'arbitrio' en el sentido de la determinación del agente en la elección de un curso de acción, o incluso el yo), cfr. a.a. long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford 2002, 28-30. El uso correcto de nuestras representaciones es, según Epicteto, lo único que depende de nosotros (*Dis.* I 1, 7-9). Véase también II 18, 24-32, donde es claro que Epicteto se propone enfatizar que la representación (*phantasia*) no depende del agente, sino el examen que uno haga de ella: «Espérame un poco, representación; permíteme ver quién eres y de qué [eres representación]. Permite que te someta a prueba» (II 18, 24-25; *dokimazo*; h. schenkl, *Epicteti Dissertationes ab Arriani Digestae*, Stuttgart 1965 *ad loc*. [*Epicteti*]; ed. original 1916 lee *dokimaso*). Cfr. también *Enquiridión* [*Enq.*] 1, 18-19. El que es capaz de hacer esto es quien se ejercita verdaderamente en relación con sus representaciones (*Dis.* II 18, 27). En *Enq*. (1, 1), sin embargo, la lista de lo que depende de nosotros es más extensa: «suposición» o «creencia» (*hypolepsis*), «impulso» (*horme*), «deseo» (*orexis*), «evitación» (*enklisis*) y «todo lo que constituye nuestras obras» (*hemetera erga*). Pero tanto la suposición como el impulso, el deseo o la evitación presuponen el arbitrio.

[9] (*i*) dl VII 85-86; (*ii*) Hierocles, *Elementos de ética* I 1-4; 1.31-47; I 49-2.31; II 33-45; III 19-27; III 46-51; (*iii*) Cicerón, *Acerca de los deberes*. (*Deb.*) 1.11-17; Cicerón, *Acerca de los fines* (*Fin.*) 3.62-67. (*iv*) Hierocles, en Estobeo, *Extractos de física y ética* (*Extractos*) IV 671, 7-673, 11 (ed. Wachsmuth); (*v*) Séneca, *Epístolas morales* (*Ep.*) 121, 5-21; 23-24.

que, a pesar de la diferencia radical entre la psicología del estoicismo antiguo y medio, por un lado, y la del estoicismo tardío de Epicteto y Marco, por el otro, ambos enfoques coinciden en un detalle decisivo: la familiaridad, apego o afecto que el animal humano tiene primero por sí mismo y más tarde por los demás miembros de su especie constituye un aspecto central de la ética y política cosmológicas estoica, lo cual permite mostrar los dos niveles del naturalismo estoico en el ser humano: (*i*) el propio del interés egoísta de la autoconservación instintiva inicial y (*ii*) el interés altruista que puede darse con la irrupción de la racionalidad.

2) *La discusión general de la teoría de la 'oikeiosis' y su alcance ético-político*

Parece haber sido un lugar común en la discusión de las escuelas helenísticas la tesis de que lo que nos es familiar nos es conveniente, y lo que nos es extraño nos es inconveniente o dañino[10]. Para los estoicos antiguos el tema de la "familiaridad" o "apropiación" (*oikeiosis*) constituyó una cuestión especialmente relevante en la discusión ética, pues describe el estadio inicial del ser vivo (*zoion*) acompañado de impulso (*horme*; animales y seres humanos) y, en el caso del ser humano, el punto de partida mismo de la reflexión moral que, como informa Porfirio[11], tiene también una proyección ético-política, pues la "familiaridad" (entendida como "sentido de parentesco" o "asociación") constituye el origen de la justicia. Según nuestras fuentes, los estoicos sostienen que la naturaleza nos ha producido dotados de conciencia (*syneidesis*; *synaisthesis*) de nosotros mismos (nuestras partes corpóreas, para qué sirven, etc.) y de un impulso a la autoconservación[12]. La racionalidad nos permite (aunque no nos

[10] Cfr. Cicerón, *Fin.* I 29-31, citando una posición de Epicuro, pero véase también Cicerón, *Deb.* I 11-17, que, en una dirección muy parecida, informa una posición estoica.

[11] *Acerca de la abstinencia* (*Abs.*) III 19-20 (*SVF* I 197).

[12] Cfr. dl VII 85. Hierocles, *Elementos de ética* II 2; III 55. Epicteto, *Dis*. I 2, 30. Desde luego que no se trata de la "conciencia" en el sentido Kantiano (*i.e.* en el sentido de la "conciencia moral" – *Gewissen*; *Metaphysik der Sitten* § 13 – como una corte interna de la razón práctica, ni en el sentido de *Bewusstsein*, *i.e*. la representación de que otra representación se encuentra en mí), o de la filosofía de los siglos XIX-XX. En el caso de

garantiza) evolucionar y convertirnos en criaturas morales que prestan una atención peculiar a la vida racional que es capaz de trascender los intereses de autocuidado egoísta[13]. En las últimas tres décadas y media ha habido un renovado interés por estudiar este tema dentro del estoicismo y más allá de él, dada su relevancia en contextos de discusión ética y política (e incluso epistemológica, ya que la familiaridad considerada en su fase inicial de interés egoísta comienza por un proceso de auto-reconocimiento perceptivo y consciente del yo físico).

Si uno revisa las colecciones de textos canónicas del estoicismo antiguo y medio[14], se encuentra con el siguiente escenario: *(i)* la expresión "cuidar de sí mismo" (*to epimeleisthai heautou*) prácticamente no aparece; *(ii)* las pocas veces en que aparece el verbo "cuidar" y el sustantivo "cuidado" (*epimeleia*; *therapeia*) están asociados no al cuidado del alma, sino al del cuerpo. Uno siempre podría pensar que eso es lo que un estoico ortodoxo debería decir, pues si el cuidado de sí es el cuidado del alma, y si, como creen los estoicos, el alma es un cuerpo[15], se

los estoicos se trata del mero autoreconocimiento del ser vivo respecto de sus propias partes y capacidades. La idea de "conciencia" en este sentido ya se encuentra en un texto platónico tan temprano como *Apol.* 21b4-5 (*synoida emautoi sophos on*). El pasaje, así como las conexiones del verbo *synoida* con el sustantivo *syneidesis* ("conciencia") que aparece en los textos helenísticos (cfr. DL VII 85), es discutido en detalle por NAPOLITANO, *Il sé, l'altro*… cit., 25-28.

[13] Además de los pasajes citados en nota 9, véase también M. FREDE, *On the Stoic Conception of the Good*, en K. IERODIAKANOU (ed.) *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford 1999, 71-78.

[14] I. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart 1903-1905 (= *SVF*, seguido del volumen en número romano y del número de texto en arábigo). K. HUELSER, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart 1987-1988 (4 vols.)(= *FDS* seguido del número de texto). A.A. LONG - D.N. SEDLEY, *The Hellenistics Philosophers*, Cambridge 1987 (2 vols.). Cuando me es posible en la cita de los textos estoicos, remito a VON ARNIM 1903-1905, a LONG - SEDLEY 1987 (cito LS seguido de la sección y número de texto), y a HUELSER 1987-1988 (cito con la sigla *FDS* seguida del número de texto). F. ALESSE, *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Napoli 1997.

[15] La evidencia textual más relevante sobre esta importante afirmación de la psicología del estoicismo antiguo y medio puede verse en Ps. GALENO, *Definiciones médicas* IX 355, 11-17 (ed. Kühn; *SVF* II 780). GALENO, *Que los poderes del alma siguen los temperamentos del cuerpo* IV 783, 10-784, 13 (ed. Kühn; *SVF* 2.787). DL VII 156-157 (*SVF* II 774; LS 52N; *FDS* 421; EK 139). NEMESIO, *Acerca de la naturaleza del hombre* XVI, 12-16 (*SVF* II 773; *FDS* 420); 20, 12-17; 21, 6-9; 22, 3-6 (*SVF* I 518; LS 45C; *FDS* 427). TERTULIANO, *Acerca del alma* V 2-6 (*SVF* I 518; II 773; *FDS* 426). HIEROCLES, *Elementos de ética* III 56-4.36; IV 38-58. ESTOBEO, *Extractos* I 49, 33; 367, 17-22; 368, 12-20; 369, 6-10.

sigue que lo que hay que cuidar es el cuerpo, con lo cual uno también cuida su alma, que es un cuerpo. Orígenes[16] y Galeno[17] citan un libro de Crisipo titulado *Terapéutica de las pasiones*; Clemente de Alejandría, probablemente evocando a los estoicos, afirma que hay tres tipos de cuidado (*therapeia*) de la creencia (*oiesis*), así como hay tres modos de cuidado de toda pasión (*pathos*): *(i)* el aprendizaje (*mathesis*) de la causa de dicha creencia o pasión, *(ii)* el aprendizaje de cómo eliminarla; y, en tercer lugar, la "práctica" o "ejercicio" (*askesis*) del alma y la habituación (*ethismos*) para ser capaz de encontrarse bien con el propio juicio y seguirlo[18]. Pero, de nuevo, los estados emocionales y las creencias son estados anímicos, y por ende, son, según la psicología estoica, estados corpóreos. Cuidarse a uno mismo es entonces cuidar su cuerpo.

Aunque tanto el sustantivo *oikeiosis* como el adjetivo *oikeiotike* ya se registran en autores clásicos[19], el uso filosófico técnico de la noción de *oikeiosis* es un desarrollo estoico, con un valor técnico especial en su teoría moral y política[20]. Un aspecto relevante del naturalismo moral

[16] *Contra Celso* I 64.

[17] Galeno, *Doctrinas de Hipócrates y Platón* 254, 13-256, 14 (cito por la página y el número de línea en la edición de De Lacy; cfr. *SVF* III 476).

[18] Clemente, *Misceláneas* VII 16, 98-99.

[19] Cfr. Tucídides IV 128, 4. Platón, *Soph.* 223b. *Leg.* 738d7; 843e.

[20] Un problema no menor es el de la traducción de esta noción clave; la palabra está etimológicamente conectada con *oikos*, la casa, el lugar en el que hay personas con una relación de parentesco, personas que mantienen o pueden mantener algún tipo de asociación favorable sobre la base de intereses comunes y de lazos de sangre. En la propia casa uno se siente en el sitio que le pertenece o le es propio; en efecto, es el lugar en el que las cosas le son familiares y, por lo tanto, uno reconoce tales cosas como propias. Las traducciones generalmente sugeridas son "apropiación", "afinidad", "sentido de parentesco", "asociación", "apego", "cercanía o proximidad", "familiaridad", "pertenencia". Un elenco bastante nutrido de intentos de traducción – con comentario e interpretación filosófica – puede verse en los siguientes estudios: s.g. pembroke, '*Oikeiosis*', en long (ed.) *Problems in Stoicism*, London 1971, 115-116; a.m. ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980, 142-165 – quien, sin embargo, deja sin traducir el término griego, aunque parece entenderlo en el sentido de "inclinación" (cfr. 145), un sentido de la palabra sugerido por las traducciones ciceronianas de *oikeiosis*: *conciliatio*, *commendatio* (cfr. Cicerón, *Fin.* III 21; 63 (*FDS* 1000; LS 57F); *Deb.* I 149; II 45. Véase también ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel II e nel II secolo a.C.*, Napoli 1986, 175, donde sugiere "atracción". m. forschner, *Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach-, und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart 1995, 145, traduce el verbo *oikeiousthai* por "familiarizarse" (*die Natur… sich selbst vertraut mache*); b. inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985, 184-194

griego es la tesis de que una conducta virtuosa es una parte constitutiva de nuestra estructura natural como seres humanos. En el helenismo son los estoicos quienes retoman este enfoque y lo potencian en el marco de una vigorosa teoría del desarrollo natural humano, en el que, a diferencia de Platón y Aristóteles, cobra una significación decisiva en el marco de la teoría ético-política.

La historia de la discusión de esta teoría estoica se remonta en tiempos modernos a comienzos del siglo XX; H. von Arnim y F. Dirlmeier sugirieron que la teoría estoica tenía una deuda decisiva con el aristotelismo a través de la teoría teofrastea de la *oikeiotes* ("parentesco")[21]. Este enfoque fue convenientemente rebatido por M. Pohlenz[22], quien más tarde, en su celebrado libro sobre la Estoa, sostuvo que la doctrina de la *oikeiosis* debe entenderse como una respuesta consciente por parte de los estoicos a la tesis epicúrea, según la cual nuestro primer impulso es hacia el placer[23].

("orientiation"); LS 1987, vol. I, 346-350 sugieren "appropriateness"; "appropriation"; T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic Theory of 'Oikeiosis'. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus 1990, 36, nota 2, propone "pertenencia"; J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992, 56-61; *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993, 262-263: "familiarization"; ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione estoica*, Napoli 1994, 131: "familiarità"; I. KIDD, *Posidonius III. The Translation of The Fragments*, Cambridge 1999, 211; J.M. COOPER, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, New Jersey, 1999, 434-437: "attachment"; "instinct"; INWOOD, *Stoic Ethics*, en K. ALGRA – J. BARNES – J. MANSFELD – J. SCHOFIELD (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 677: "affiliation". ALESSE, *La teoria delle forme di appropriazione nello Stoico Ierocle*, en ALESSE - F. ARONADIO - M.C. DALFINO - L. SIMEONI - E. SPINELLI (a c. di), *ANTHROPINE SOPHIA. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni* Napoli 2008, 441-455 (en p. 441, 444 *et passim* traduce: "appropriazione").

[21] VON ARNIM, *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik*, Vienna 1926, esp. 131-137; F. DIRLMEIER, *Die 'Oikeiosis'-Lehre Theophrasts*, Leipzig 1937.

[22] M. POHLENZ, *Grundfragen der stoischen Philosophie* (Abhandlugen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: philologisch - historische Klasse, 3d. Folge, 26), 1940, 1-81.

[23] La aplicación de ese enfoque a la interpretación de la *oikeiosis* puede verse en su *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, vol. I, 23; 113. Cfr. también vol. II, 1949, 65; para un rastro de esa disputa en los textos estoicos, cfr. los textos citados en nota 9, discutidos *infra*, en § *3*. Cfr. también C.O. BRINK, '*Oikeiosis*' and '*oikeiotes*': *Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory*, «Phronesis», 1 (1956), 123-145, quien argumenta que la *oikeiosis* estoica tiene un trasfondo aristotélico. Teofrasto habría introducido esta teoría como parte de su interpretación de la ética de Aristóteles. Para la evidencia textual cfr. PORFIRIO, *Abs.* II 22, 7 y, especialmente, III 25, 1-4 (= Frag. 531 ed. Fortenbaugh).

Una parte importante de la discusión erudita de las últimas décadas de la *oikeiosis* se centra en el origen de la teoría: A.M. Ioppolo ha sostenido que los estoicos creen que en el humano la naturaleza entendida como "naturaleza humana" no sólo es razón, sino también *instinto*. Desde el punto de vista de la *razón según naturaleza* dicha naturaleza solamente es "virtud", pero desde el de la *inclinación* todas las cosas que son útiles para la conservación del ser vivo son según naturaleza. De acuerdo con Ioppolo, Zenón de Citio no formuló esta doctrina con claridad y, según los testimonios disponibles, no es posible atribuirle la teoría de la *oikeiosis*[24]. J. Annas intenta mostrar que la teoría de la *oikeiosis* es reformulada en el compendio de ética peripatética recogido por Estobeo, pues lo que el autor se propone demostrar es que estamos familiarizados con los bienes externos, de los cuales la virtud es el más elevado[25]. La felicidad consiste en vivir según la virtud, pero es una vida que incluye los bienes corpóreos y externos, un enfoque que los estoicos rechazan expresamente[26]. En parte de la literatura persiste como un dato importante la aparente disputa entre epicúreos y estoicos con el trasfondo de la *oikeiosis*, sobre todo respecto de las probables motivaciones que habrían tenido estos últimos al formular su doctrina con un ojo puesto en la afirmación epicúrea de que el primer impulso del ser vivo es hacia el placer[27]. Inwood[28] piensa que el desafío presentado por los epicúreos procede del hecho de que es muy difícil sostener que los recién nacidos tengan un compromiso con la virtud (esto es, en el naturalismo estoico hay una brecha entre el amor a uno mismo y el compromiso con la virtud, el cual presupone también un cierto amor por los demás. El detalle es relevante porque los estoicos sostienen que

[24] ioppolo, *Aristone di Chio* cit., 150-151.

[25] Para una discusión del compendio de ética peripatética recogido por Ario Dídimo – en Estobeo, *Extractos* II 116, 19-152, 25 – y sus conexiones con la *oikeiosis* estoica cfr. h. goergemanns, '*Oikeiosis' in Arius Didymus*, en w.w. fortenbaugh, (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-New Jersey, 1983, 166-189, y annas, *The Morality of Happiness* cit., 148-149.

[26] Para la consideración de la presencia (algo "ecléctica") de la *oikeiotes* en sede estoica, cfr. Galeno, citado en *SVF* III 471.

[27] inwood, *Stoic Ethics* cit., 678.

[28] *Ivi*, 680.

la *oikeiosis* es el principio de la justicia, la que, obviamente, presupone el principio de imparcialidad)[29]. Inwood suministra tres posibles explicaciones – basadas en argumentos estoicos – para eliminar esa brecha[30]. Pero esa objeción probablemente no habría sido un problema demasiado serio para los estoicos, pues ellos no creen que un ser que aún no ha desarrollado plenamente sus capacidades racionales sea capaz de tener un compromiso con la virtud como parte del desarrollo de su propia naturaleza; ese interés pertenece a la segunda etapa del desarrollo del animal humano, *i.e.* la etapa en la que el autointerés egoísta al comienzo de la vida se desarrolla en dirección del interés por los demás sin que eso signifique abandonar el autointerés, aunque en ese momento el mismo ya es pensado como algo integrado a la comunidad de seres racionales[31].

Esto nos lleva a considerar la difícil cuestión de examinar cómo se explica el paso del momento egoísta de la *oikeiosis* al altruista. Según Annas, la *oikeiosis* puede entenderse como una noción disyuntiva que cubre el desarrollo racional tanto del autointerés como del interés por los demás. Lo que ambos aspectos tienen en común es que los dos son casos de desarrollo racional de la actitud instintiva (al comienzo estrecha, ya que se concentra en uno mismo) que se orienta hacia un interés más amplio y racionalmente fundado. Un enfoque más ortodoxo (que, creo, no es sustancialmente diferente del de Annas y que se basa en el reporte que Cicerón hace de la crítica de Antíoco a los estoicos en *Fin.* IV), presenta el problema del siguiente modo: *(i)* la *oikeiosis* es un proceso en que el sujeto es un ser racional entendido como un desarrollo de sí mismo. Es decir, el sujeto comienza por pensar en sí mismo como un ser que desea, y con apegos, y *(ii)* en la medida en que progresa en el desarrollo de sus capacidades racionales llega a pensar en sí mismo como en un ser racional. Pero hacer eso, cree Annas, no es más que

[29] Cfr. *supra*, nota 11.

[30] Cfr. *Stoic Ethics* cit., 680-682.

[31] Como muestra J. Brunschwig, (*The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*, en Schofield – G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge 1986, 122 ss.), aunque el "argumento de la cuna" es común a estoicos y epicúreos, hay pocos argumentos contra las tesis epicúreas en los textos estoicos.

adoptar un punto de vista parcial. Otros intérpretes presentan la explicación estoica del desarrollo humano en tres momentos: *(i)* la relación corpóreo-biológica con uno mismo; *(ii)* la familiaridad inicial que se trasfiere del yo físico-biológico al yo racional, y *(iii)* la relación con las demás personas que se experimentan como pertenecientes a uno mismo[32]. En una línea interpretativa relativamente similar, Bastianini-Long[33] sugieren que si la familiaridad que el humano tiene consigo mismo está a la base de la capacidad que la persona tiene de comprender y valorar, se puede suponer que la misma implica una evolución en la auto-percepción, la cual hace que el individuo tenga apego por sí mismo, pero que también lo tenga por aquello que sostiene que es en su plena madurez: un ser racional[34]. Según Annas, esta interpretación de la *oikeiosis* estoica es errónea, ya que nuestras fuentes la describen como un desarrollo en el que el sujeto pasa de valorar un cierto tipo de cosas (tales como ciertas ventajas naturales) a valorar la virtud y actuar en conformidad con ella, que es algo muy diferente. El núcleo del argumento estoico sería, en realidad, que los humanos tenemos dos fuentes de conducta instintiva, que se desarrollan y cambian a medida que aprendemos a razonar, pero que no son ellas mismas creadas por la razón[35].

Otros estudiosos han enfatizado otros aspectos de la teoría estoica: según Cooper[36], el estadio inicial debe entenderse como un conjunto

[32] goergemanns, '*Oikeiosis*' cit.

[33] g. bastianini – A.A. long, *Hierocles*, en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*. Parte I: Autori Noti, vol. 1**. Firenze 1992, 390.

[34] Análisis pormenorizados del fenómeno de la auto-percepción y de la disputa que Hierocles mantiene con sus adversarios teóricos que omitieron el fenómeno de la auto-percepción en el tratamiento de la *oikeiosis* se encuentran en inwood, *Hierocles. Theory and Argument in the Second Century AD*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2 (1984), 151-183, 169-171 y, más recientemente, en alesse, *Forme*, 444-449, e i. ramelli, *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments and Excerpts* (Trans. by David Konstan), Atlanta 2009.

[35] annas, *The Morality* cit., 275-276; los distintos tipos de *oikeiosis* – el egoísta, el altruista o social y el que se refiere a las cosas externas, que incorpora el estoico Hierocles – son discutidos por ramelli en su reciente traducción comentada de los fragmentos de Hierocles; véase ramelli, *Hierocles the Stoic* cit., xxxiv-xlvii, y el comentario *ad locum* de las secciones relevantes del texto de Hierocles; cfr. también bastianini – long, *Hierocles* cit.

[36] *Reason and Emotion* cit., 434-435.

de instintos innatos que son estados dirigidos a metas; así interpreta el informe de Cicerón (*Fin.* III 16; 62-63), donde se explica que las conductas instintivas iniciales se dirigen a la conservación de la propia constitución o a las cosas que sirven para conservar la propia constitución (*status*; cf. *sestases* en el reporte de DL VII 85). La "constitución" del ser vivo es tan relevante en la teoría que llega a identificarse con el yo individual – que cambia a medida que el individuo crece[37]; – y es el antecedente más relevante de la noción de "persona", tal como es desarrollada por el estoico Panecio. La última etapa se alcanzaría luego de que el agente hace un ejercicio de reflexión sobre su propia acción: al comienzo de su vida el humano hace lo que hace instintiva o automáticamente; más tarde, cuando aparece la racionalidad, lo hace porque *debe* hacerlo[38]. El desarrollo de la razón desplegaría entonces el carácter normativo de la naturaleza en el humano.

En su estudio masivo sobre la *oikeiosis* estoica R. Radice se centra en el problema del origen de la teoría, origen que considera más biológico que ético (o incluso "etológico", en la medida en que, al menos en algunos casos, como el del estoico Hierocles, el punto de partida es la conducta animal). El contexto originario de discusión de la doctrina habría sido médico y biológico[39]. Este enfoque parece particularmente razonable en el caso de la presentación que hace Hierocles de la teoría, donde la misma es articulada según las siguientes etapas: *(i)* inmediatamente después de nacer el animal se percibe a sí mismo (ya que percibe sus partes individuales, sus medios de defensa, sus debilidades y fortalezas, y las amenazas que los demás animales le presentan)[40]. *(ii)*

[37] Cfr. INWOOD, *Hierocles* cit., 679-680, y SÉNECA, *Ep.* 121.

[38] COOPER, *Reason and Emotion* cit., 437.

[39] R. RADICE, '*Oikeiosis'. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000, 89; 263 ss. Que el *origen* de la teoría tenga un carácter fuertemente biológico es un enfoque completamente razonable si uno atiende al primer movimiento instintivo de autoconservación (que es común a irracionales y a racionales). En cambio, que la teoría tenga *solamente* alcance biológico, como sostiene R. BEES, *Die Oikeiosislehre der Stoa I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg 2004, 200 ss., es altamente implausible, ya que si ése fuera el caso no podría explicarse la segunda fase de la *oikeiosis* y su función como fundamento o principio (*arche*) de la justicia.

[40] Cfr. HIEROCLES, *Elementos de ética* I 51-III 52; las dificultades sobre cómo entender la

Además, la auto-percepción del animal es continua (pues su cuerpo y su alma interactúan de modo continuo, y se percibe incluso durante el sueño; cf. III 54-V 38). La discusión que hace Hierocles en estas secciones de los *Elementos de ética* es particularmente relevante para la idea de que la teoría tuvo importancia también en el dominio epistemológico ya que, como es claro, la auto-percepción es entendida como un fenómeno de auto-reconocimiento en el nivel perceptivo más básico.

3) Del autointerés egoísta al interés por los demás

DL VII 85-86 es el lugar clásico que suele citarse para introducir el tema de la *oikeiosis* en el estoicismo antiguo; el texto presenta la siguiente secuencia argumentativa: (*a*) lo primero familiar a uno mismo es el reconocimiento de la propia constitución (física; *systasis*) y la conciencia (*syneidesis*) de dicha constitución. Dado que la naturaleza familiariza (*oikeiouses*) al animal consigo mismo desde el comienzo de su vida, el primer impulso del animal se dirige hacia la propia conservación o cuidado (*epi to terein heauton*). (*b*) Luego se introduce una explicación teleológica que presenta las siguientes alternativas: la naturaleza ha producido al animal y pudo haberlo hecho (*b*.1) extraño a sí mismo (*allotriosai*), (*b*.2) ni extraño ni familiar a sí mismo, o (*b*.3) familiar consigo mismo. Las alternativas (*b*.1) y (*b*.2) son descartadas, pues no es plausible (*eikos*) pensar que la naturaleza, después de haber creado un animal, no lo hubiera dotado de los medios necesarios para su autoconservación o autocuidado. Si así fuere, cabría preguntarse *para qué* lo produjo.

En medio del argumento teleológico que presenta a la naturaleza como la causa de la familiaridad, se introduce la objeción a la tesis epicúrea: (*c*) el placer sólo aparece una vez que la naturaleza busca y obtiene lo que se ajusta a la constitución del animal. El placer es sólo un añadido (*epighennema*) y supone antes la familiaridad del ser vivo con-

auto-percepción al comienzo mismo de la vida son discutidas por M. ISNARDI PARENTE, *Ierocle stoico. 'Oikeiosis' e doveri sociali*, en *Aufstieg und Niedergang der römischen W*elt, Berlin and New York 1989, Band 36, 3, 2210-2211.

sigo mismo[41]. Los estoicos negaban que hubiera un impulso natural hacia el placer, porque la tendencia a la autoconservación es anterior al placer[42]. Cicerón (*Fin*. III 16-19) y Séneca (*Ep.* 121, 5-21; 23-24) ofrecen dos interesantes argumentos en contra de la tesis epicúrea: según Cicerón, antes de sentir placer o dolor los neonatos (*parvi*) desean lo que les suministra un cierto bienestar y rechazan lo contrario de eso. Pero esto solamente puede ocurrir en el caso de que, como un hecho previo, el animal sea capaz de apreciar su propia condición y de temer su destrucción. Pero uno no puede desear algo a menos que tenga conciencia (*sensus*) de sí, de donde se sigue que la conciencia de sí es anterior al placer como objeto hacia el cual se orienta el animal. No es que el animal no tienda al placer en ningún momento, pero sentir placer presupone tener una cierta conciencia de sí mismo. Séneca, por su parte, argumenta que el animal se mueve con cierta agilidad desde el comienzo, lo cual parece indicar que no es el miedo lo que orienta su movimiento, sino una suerte de conocimiento implícito que, aun en un sentido pre-intelectual, le permite ser consciente de sus partes y de sus funciones. No es el temor al dolor lo que impulsa al animal pues, aun cuando el dolor se presente como un impedimento, el animal se esfuerza por desarrollar su movimiento natural. Esto mostraría que el animal no se encuentra *prioritariamente* orientado al placer; de hecho, lleva a cabo acciones que involucran dolor (como el bebé que intenta ponerse de pie, y se cae y levanta una y otra vez en medio del llanto), pero es a través del dolor que logra alcanzar un cierto entrenamiento que le descubre lo que su propia naturaleza le exige (estar de pie). No es cierto, por tanto, que el animal solamente se orienta al placer desde el comienzo de su vida: hay casos en los que el dolor puede constituir un entrenamiento apropiado para llevar a cabo aquello que le es naturalmente apropiado.

---

[41] El testimonio de Clemente (*Misceláneas* II 20, 118, 7-119, 3=*SVF* III 405) señala que el placer no es más que un acompañamiento – *epakolouthema* – de necesidades naturales, tales como hambre o sed. El antecedente filosófico más importante sobre este detalle es Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1174b31-33.

[42] Véase, sin embargo, DL VII 148, donde se sugiere que la naturaleza «apunta a la conveniencia y al placer», y que esto es obvio a partir de la demiurgia humana.

Como sugiere la explicación de Séneca, tanto el placer como el dolor se derivan de la familiaridad: antes de reconocer mi yo corpóreo no puedo saber qué es lo que lo complace o lo que le causa dolor. El placer (y también el dolor) serían, según la explicación epicúrea, el instrumento fundamental del que nos ha dotado la naturaleza para juzgar qué es aquello que es según naturaleza y qué lo que no lo es. Esto bastaría para mostrar que el deseo de placer es algo natural a cualquier ser vivo y que el primer impulso es hacia el placer, no hacia la autoconservación. Pero en una explicación teleológica como la estoica esto no es para nada claro; uno podría conjeturar que los estoicos pueden haber sido influenciados por la explicación epicúrea que comienza por el examen del estadio más primitivo de la vida humana pero, a diferencia de Epicuro, sostienen que incluso los recién nacidos pueden tener la conciencia correcta de lo que es bueno para sí mismos. Dicha conciencia comienza por advertir la propia constitución, lo cual facilitaría el control de las propias partes, y significa "percibir" o "darse cuenta" no sólo de que se las tiene, sino también *para qué uso* se las tiene[43]. Pero como subraya Séneca, esta «conciencia» no significa que haya una comprensión racional-intelectual por parte del animal. Cuando se le objeta al estoico cómo es posible que un bebé pueda comprender una cuestión tan intrincada, Séneca responde que lo que él argumenta no es que comprende una definición de su constitución, sino que se trata de una comprensión pre-intelectual, por así decir, que el animal tiene de sus miembros y sus funciones (*Ep*. 121, 11).

El que más se detiene en la cuestión de la «autoconciencia» del animal es el estoico Hierocles[44]. Los dos factores que distinguen a un animal del que no lo es son la percepción (*aisthesis*) y el impulso (*horme*). La afirmación más relevante aquí es que en cuanto nace, el animal se percibe a sí

[43] Este detalle es particularmente enfatizado por el estoico Hierocles en sus *Elementos de ética*. Cfr. alesse, *Forme*, *passim*.

[44] Sobre este tema en Hierocles, cfr. w. kuhn, *L'attachament à soi et aux autres*, en m.-o- goulet. caze (éd.) *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris 2011, 237-366, y más recientemente, j. aoiz, *'Oikeiosis' y percepción de sí mismo*, en vigo (ed.) '*Oikeiosis' and the natural Bases of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim-Zürich-New York 2012, 11-36.

mismo, de modo que es necesario exponer lo relativo a la percepción del ser vivo (o, más precisamente, a la auto-percepción –*aisthanetai heautou* – que en el contexto es sinónimo de «conciencia»). En efecto, la percepción le ha sido conferida al animal por la naturaleza no sólo para que perciba las cosas externas, sino también para la «aprehensión» de sí mismo[45]. En la primera parte de su exposición Hierocles polemiza con quienes piensan que la percepción le ha sido conferida al animal para que perciba las cosas externas y no para que también se perciba a sí mismo. La auto-percepción, parece sugerir Hierocles, es condición de la percepción de objetos externos. Su argumento se apoya en una constatación empírica: lo primero que hacen los animales es percibir y ser conscientes de sus propias partes[46]. De hecho los animales alados no sólo perciben que tienen alas, sino *para qué* sirven[47]. En el caso de los humanos este hecho es todavía más obvio: percibimos nuestros órganos de los sentidos y cuál es su función, ya que cuando queremos oír nos valemos de los oídos, no de los ojos, e, inversamente, cuando queremos ver nos valemos de los ojos, no de los oídos. La primera prueba, concluye Hierocles, de que todo animal se percibe a sí mismo es la *conciencia* (*synaisthesis*) de sus partes y de las funciones de tales partes (*Elementos de ética* II 1-3)[48]. La segunda prueba es que los animales no son inconscientes de los equipamientos de los cuales están dotados para su propia defensa; esto se advierte cuando dos animales se enfrentan en combate: cada uno de ellos utiliza sus armas connaturales para su defensa. Hierocles también muestra que algunos animales tienen conciencia de cuáles son sus partes más débiles y cuáles sus partes más fuertes; esto también se hace extensivo a la conciencia

[45] Hierocles, *Elementos de ética* I 45-46. La palabra griega que traduzco por "aprehensión" es *antilepsis*, que en el contexto es lo mismo que percepción (*aisthesis*).

[46] Es bastante claro en el contexto que el verbo *aisthanesthai* es lo suficientemente ambiguo como para significar "sentir" o "percibir sensorialmente", pero también "advertir" o "reconocer", que es el significado que está interesado en enfatizar Hierocles (*Elementos de ética* III 53: *aisthanesthai heautou*: "percibirse a sí mismo", "darse cuenta de sí mismo"). Ese uso de *aisthanesthai* ya se encuentra en los pensadores del período clásico: Platón, *Resp.* 402c; 406c, 440a *et passim*. *Phil.* 43b. Aristóteles, *De an.* 425b12.

[47] *Elementos de ética* I 50-60.

[48] Sobre la "autoconciencia" o auto-percepción del ser vivo, véase ramelli, *Hierocles the Stoic* cit., 40-41.

que tiene todo animal de los factores de debilidad y de fuerza presentes en otros animales. Pero va todavía más lejos y sostiene que los animales irracionales, no importa cuán veloces, grandes o fuertes puedan ser, son capaces de advertir la superioridad racional de los seres humanos. Esta afirmación hasta cierto punto compromete a Hierocles a pensar que, al menos en algunos animales irracionales, hay una capacidad que hace que se den cuenta de que la razón, una facultad puramente humana según la ortodoxia estoica, hace superiores a los seres humanos. Esto explicaría, según Hierocles, que los animales se alejen de los seres humanos y los eviten. Este enfoque podría introducir una dificultad en la medida en que los animales no lingüísticos carecen de razón; pero ése no es el caso: debe tratarse de la misma percepción que hace que el polluelo evite al halcón y no al toro (que es un animal más grande). El argumento introduce un ingrediente epistemológico interesante: la captación de algo externo no se cumple sin la previa percepción de sí mismo, pues es junto con la percepción de blanco, por así decir, que nos percibimos a nosotros mismos «emblanquecidos», y junto con la de dulce «endulzados», y de modo similar en otros casos[49].

Pero, ¿qué tiene que ver este énfasis en el auto-reconocimiento con el cuidado de sí, tal como lo entiende el platonismo? Después de todo, ese auto-reconocimiento, que constituye un núcleo importante de la *oikeiosis* estoica, no se refiere al cuidado de la propia alma en el sentido en que quiere argumentar Platón[50]. Parece que cuidarse en el sentido de auto-conservarse es solamente cuidar el cuerpo, que, según el *Alcibíades I*, es *lo de uno*, no *uno mismo*. Pero como he sugerido al comienzo, eso no le genera ningún problema a un estoico, pues en su monismo corporeísta no hay lugar para tal distinción: de lo que uno cuida es de su cuerpo, en el cual también se incluye al alma. El aspecto relevante de todo esto para los estoicos reside en el hecho de que el auto-reconocimiento no sólo posibilita saber que tengo manos y para qué sirven, sino también saber que tengo una mente, un alma, y para qué sirve. El reconocimiento de las capacidades anímicas abre una nueva dimen-

[49] *Elementos de ética* VI 3 ss.

[50] Cfr. *supra* , nota 1, y los pasajes platónicos allí citados.

sión en el proceso de inserción progresiva del animal humano en el mundo: en el momento de la *oikeiosis* social el viviente humano sigue pensando en su autointerés, pero dicho autointerés se integra al interés por los demás[51].

Una versión más enfática de este enfoque aparece en un notable pasaje del estoico Hierocles[52], donde éste argumenta así: *(i)* cada uno de nosotros está rodeado por muchos círculos (unos más pequeños, otros más grandes; los más grandes incluyen a los más pequeños); *(ii)* la relaciones recíprocas que se dan entre esos círculos son diferentes y desiguales (seguramente se refiere a la cercanía o lejanía que uno habitualmente experimenta con otras personas, si nuestra relación es o no sanguínea, etc.); *(iii)* el centro es la *dianoia* ("mente", "pensamiento") de uno mismo (en este círculo se incluye el cuerpo porque la *dianoia* es un cuerpo). *(iv)* En el segundo círculo se incluyen los padres, hermanos, esposa e hijos (aquí se incluyen no sólo parientes sanguíneos, sino también no sanguíneos pero que tienen un apego íntimo, sin que medie un parentesco sanguíneo). Luego *(v)* en el siguiente círculo se incluyen tíos, tías, abuelos, sobrinos y primos; *(vi)* a este círculo sigue el de los demás parientes sanguíneos y luego el de los del mismo demo; a continuación *(vii)* el de los de la misma tribu en que uno habita; más tarde *(viii)* el de los conciudadanos; luego *(ix)* el de urbes vecinas y el de los del mismo país. Finalmente, *(x)* el círculo más externo y más grande – que incluye a todos los demás círculos – es el de *todo el género humano*[53].

Este modelo de círculos concéntricos que parte de la mente (el propio yo) y se dirige hacia los demás, otras mentes, otros yoes, describe el movimiento de la *oikeiosis* en su etapa social. Puede ser interesante

[51] Además de los pasajes recién discutidos de DL, Cicerón, Séneca y Hierocles, cfr. el iluminador texto de Epicteto, *Dis*. I 19, 11-15. La misma idea se encuentra en Marco Aurelio, *Meditaciones* [*Med*.] VII 6.

[52] Hierocles, en Estobeo, *Extractos* IV 671, 7-673, 11, (cfr. LS 57G).

[53] Una discusión detallada del pasaje de Hierocles es proporcionada por kuhn, *'L'attachament'* cit., 341-347. Como hace notar alesse, la versión de la teoría de los círculos concéntricos en Cicerón, *Deb.* I 53-54, a diferencia del modelo de Hierocles, parte de la esfera más extensa del género humano (I 53: *inmensa societate humani generis*), la que necesariamente comprende a todas las esferas incluidas en ella (cfr. alesse, *Panezio di Rodi* cit., 143-144). Sin embargo, el modelo parece ser el mismo.

comparar este pasaje de Hierocles con DL VII 85-86 y con los *Elementos de ética* de Hierocles: en ambos pasajes el punto de partida es el yo, y lo que parece primar es exclusivamente el autointerés. El centro del análisis estoico en DL VII 85 es el propio yo corpóreo pero visto desde un punto de vista casi exclusivamente biológico de la autoconservación instintiva. El modelo de los círculos concéntricos también comienza por el propio yo, pero el énfasis del argumento se centra ahora no en el autocuidado egoísta, sino en la afirmación de que dicho autocuidado sólo es posible si se da integrado al cuidado de los demás. La condición necesaria (no suficiente) de que esto ocurra es que surja la racionalidad y que dicha racionalidad sea apropiadamente entrenada. Hiercoles señala que

> de acuerdo con el círculo más extendido, es posible reunir, en cierto modo, los círculos en relación con la conducta debida a cada círculo como hacia un centro y *transferir siempre los círculos desde los que incluyen hacia los incluidos* (Estobeo, *Extractos* IV 672, 2-6).

Aunque el comienzo del proceso surge del centro, de mi *dianoia*, y se extiende al círculo más amplio, *i.e.* la totalidad de la raza humana, Hierocles parece pensar que hay un movimiento de "contracción" que va desde el círculo más amplio a los círculos contenidos en él, entre los que, claro está, se encuentra el primer círculo, *i.e.* mi yo. La idea parece ser que tal como mi *dianoia* hace extensivo su afecto con las *dianoiai* de quienes se encuentran en los demás círculos, quienes se encuentran en los demás círculos deben hacer esa misma extensión respecto de mí. ¿Por qué? Presumiblemente, porque todos tenemos la misma naturaleza racional, y como lo justo lo es por naturaleza[54] (no por convención) y la *oikeiosis* es principio de la justicia[55], entonces, no hay nada de extravagante en pensar no sólo que yo, como centro del modelo de los círculos concéntricos, deba extender mi propio interés hacia el interés de los demás, sino que los demás, en su propio movimiento de autocuidado, se dirijan a mí con el mismo interés con que se dirigen a sí mismos. Hiercoles es explícito a este respecto: hay que honrar igualmente a los

[54] Estobeo, *Extractos* II 93, 19-94, 20.

[55] Cfr. nota 11.

que proceden del tercer círculo que a los que proceden del segundo o de cualquier otro; es natural que la distancia sanguínea disminuya, o más bien elimine *en algo* el afecto, pero «hay que esforzarse por asemejarse» (Estobeo, *Extractos* IV 672, 16-18).

Esto parece una utopía completa, pero Hierocles cree que puede lograrse en la medida de lo posible, *i.e.* si a través de la iniciativa individual acortamos la distancia en relación con cada persona. Pero, ¿por qué el surgimiento de la racionalidad debería reorientar mi interés egoísta en un interés comunitario? Porque la razón es una capacidad que permite establecer mediaciones que son entendidas en términos de orden. Es la «medida» de la que habla Hiercoles, o la recta razón de la que hablan Cicerón, DL y Estobeo, atribuyendo ese tipo de enfoque a Zenón o Crisipo.

A medida que el animal se desarrolla hace extensivo el cuidado de sí mismo al de su prole y miembros cercanos de su especie. En el caso del humano la situación es mucho más sofisticada ya que, al hecho de que el interés egoísta inicial del ser vivo se hace extensivo a un interés por su prole y parientes cercanos, hay que agregar el ingrediente racional, que es el que permite al humano reconocer a otro como un miembro de la misma especie. Esta explicación también tiene una importancia decisiva en el dominio político, ya que el reconocimiento de otra persona como miembro de la propia especie posibilita, al menos *ex hypothesi*, no sólo el cosmopolitismo (todos los humanos somos miembros de un mismo orden, es decir, de un mismo *kosmos*), sino también la igualdad natural entre todos los seres humanos. Este detalle constituye un poderoso argumento a favor del cosmopolitismo[56].

Las etapas de la *oikeiosis* que aparecen descritas en los textos que he comentado pueden entenderse como complementarias. La constitución del ser vivo es tan relevante en la teoría que se identifica con el yo; la propia constitución cambia a medida que uno crece y se desarrolla, que es tanto como decir que el propio yo cambia. Querría sugerir que la dimensión social de la *oikeiosis* puede entenderse como una expresión de la ley natural (la "recta razón"). Si la etapa de la *oikeiosis* que

[56] Cfr. Epicteto, *Dis*. I 9, 1-2: «Al que pregunta, '¿de dónde eres?' no hay que responderle nunca 'ateniense o corintio', sino del cosmos (*kosmios*)».

se caracteriza por el interés que uno tiene por los demás se superpone con el desarrollo de la razón individual, y si la propia naturaleza racional es parte de la naturaleza racional del cosmos, uno podría suponer que al actualizar la dimensión social de la *oikeiosis* el agente ejemplifica en sí mismo un ingrediente decisivo de la ley natural estoica, tal como ésta se aplica a las comunidades humanas: la justicia. El uso correcto de la razón permite que los seres humanos vivan regidos por la justicia y la ley. Y dado que la justicia existe por naturaleza, todo el mundo es igual por naturaleza, de modo que todo el mundo merece el mismo respeto. Probablemente inspirado en los estoicos, Porfirio argumenta que, puesto que hay una cierta *oikeiosis* recíproca entre los seres humanos, no está permitido que un ser humano mate a otro (*Abs.* I 7, 6-10). De acuerdo con la primera etapa de la *oikeiosis*, cada uno debe conservarse a sí mismo, pero todo el mundo también está obligado a conservar o a cuidar a los demás seres humanos, ya que ellos son partes de la razón cósmica, igual que uno mismo, razón que nos reúne en el orden del mundo.

4) Epicteto y Marco Aurelio: 'oikeiosis' en el trasfondo de un alma incorpórea

Cuando uno pasa a Epicteto y a Marco Aurelio, los dos estoicos más "platonizantes" en teoría psicológica, el panorama cambia: el cuidado de sí es el cuidado del propio carácter, el cuidado del alma, de la propia *dianoia*, pero del alma entendida como algo diferente del cuerpo[57]. La novedad de los estoicos imperiales es que el alma ya no es un cuerpo; son muchos los textos de Epicteto en los que uno puede ver la distinción cuerpo-alma y el papel central del alma como motor de todos los compromisos psicológicos y morales, pero hay tres pasajes que pueden ser particularmente ilustrativos de este tema:

T1 Epicteto, *Dis.* I 5, 4-5[58]

[57] El estudio más completo que conozco sobre el 'platonismo' de Epicteto es el de A. Jagu, *Épictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la Moral des 'Entretiens'*, Paris 1946. Para el modo en el que Epicteto utiliza Platón y reformula algunas de sus posiciones, cfr. especialmente 136-148.

[58] Mi traducción de éste y los demás pasajes de Epicteto se basa en la edición del texto

> Muchos de nosotros tememos la muerte corpórea (*somatike aponekrosis*) y echaríamos mano de todos los recursos por no caer en ella, pero de la muerte del alma no nos preocupamos para nada (*ouden hemin melei*).

> **T2** Epicteto, *Dis.* II 12, 18-21 (con omisiones)
> -¿A quién [le has confiado] tu oro, tu plata o tu vestido? -No [he confiado] estas cosas a cualquiera. -¿Y ya has considerado confiar a alguien tu propio cuerpo para que lo cuide? (*eis epimeleian autou*). […] Obviamente lo confías a alguien experimentado en el arte del entrenamiento físico o de la medicina, ¿no? –Sí, desde luego. –¿Y son éstas las cosas más valiosas (*kratista*) para ti o adquiriste alguna otra que sea mejor que todas éstas? ¿Es que acaso te refieres a mi alma? –Comprendiste correctamente, pues a ella me refiero precisamente.

> **T3** Epicteto, *Enq.* cap. 9
> La enfermedad es un impedimento del cuerpo, no del arbitrio (*proairesis*), a menos que él lo desee. La cojera es un impedimento de la pierna, no del arbitrio. Di esto en cada cosa que te suceda, pues descubrirás que es un impedimento (*empodion*) de otra cosa, no de ti.

Naturalmente, no es que el alma corpórea de los estoicos antiguos y medios no tenga este papel relevante, pero, a diferencia de lo que sostienen Zenón y Crisipo, Epicteto distingue alma de cuerpo y lo mejor desde el punto de vista axiológico es el alma, no el cuerpo. Pero, ¿en qué contribuye Epicteto a la discusión del cuidado de sí? Ésta es una pregunta que hace explícitamente Epicteto en la continuación de **T1**:

> ¿Puedes decirme *de qué manera has cuidado* (*epimemelesai*) *de tu alma*? (*Dis*. II 12, 22).

La respuesta a esa pregunta la proporciona Epicteto de diferentes maneras y en diferentes pasajes de sus escritos, pero creo que los textos reunidos en **T4** pueden ayudar a visualizar la respuesta a la pregunta:

griego debida a schenkl, *Epicteti* cit.

T4 Epicteto, *Dis.* II 13, 8-9; II 16, 27-30; III 22, 97; III 24, 2-4
No sabe (*i.e.* el legislador) que quiere las cosas que no le han sido dadas, y que no quiere las que le son necesarias, es decir que no conoce las que le son propias (*idia*) y las que le son ajenas (*allotria*). Pero si las conociera, nunca sería obstaculizado ni impedido, y no estaría ansioso […]. ¿Cuáles son esas cosas? Las que si la persona cuida (*meletonta*) todo el día, es forzoso que no se dedique a ninguna de las que le son ajenas: ni a un compañero, ni a un lugar, ni a los gimnasios, *ni siquiera a su propio cuerpo*. Y debe recordar la ley y tenerla frente a sus ojos. ¿Cuál es la ley divina? Cuidar (*terein*) lo propio, no reclamar lo ajeno, sino usar lo que nos ha sido dado […]. Por eso, quien está dispuesto así, no es indiscreto ni entrometido, pues cuando uno examina los asuntos humanos no se está entrometiendo en lo ajeno, sino en lo propio. Si alguien es desdichado, recuerda que lo es a causa de sí mismo, pues el dios produjo a todos los seres humanos para que sean felices... Para eso nos ha dado recursos, al dar a cada uno cosas propias y ajenas: las que pueden ser impedidas, arrebatadas y necesarias no son propias; las libres de impedimento, en cambio, son propias. La esencia (*ousia*) del bien y del mal […] la ubicó entre las cosas propias.

Una condición de cuidar de sí mismo es ser capaz de distinguir lo que es propio de lo que es ajeno; si uno realmente conociera lo que le es propio, nunca sería impedido ni experimentaría dolor psicológico alguno, como la angustia, la ansiedad o la frustración. Las cosas ajenas son las que generan daño porque no dependen de uno mismo (compañeros, lugares, gimnasios, incluso el propio cuerpo). Pero entonces, ¿qué es lo que efectivamente es propio de uno? La ley divina, *i.e.* usar lo que nos ha sido dado. ¿Y qué nos ha sido dado? Hacer un uso apropiado de lo que nos ha sido dado: las cosas ajenas pueden ser impedidas; las propias, en cambio, son libres de impedimento. Es propio de uno hacer uso de lo que está libre de impedimento, y lo propio es «la esencia del bien y del mal». Gracias a otros pasajes nos enteramos de que «la esencia del bien» es lo mismo que el arbitrio o volición (*proairesis*)[59]. De un modo interesante Epicteto traduce la sentencia socrática,

[59] En Epicteto la expresión «esencia del bien» (*ousia tou agathou*) es a veces sinónimo de *proairesis* o del modo en que se encuentra dispuesta nuestra *proairesis* (*Dis*. I 29, 1). En ocasiones también significa el uso apropiado de las representaciones (I 20, 15).

según la cual una vida sin examen no es vivible para un ser humano[60], como no aceptar una representación que no haya sido sometida a examen (*Dis*. III 12, 15), lo cual es lo mismo que hacer un uso correcto de las representaciones. Hacer ese uso correcto constituye un aspecto decisivo del cuidado de sí, porque nuestro sí mismo se ve dañado toda vez que uno no atiende a lo que le es propio, sino a lo que le es ajeno[61].

El otro aporte significativo de Epicteto al cuidado de sí se funda en la *oikeiosis*[62]. El hecho de que el animal haga todo en vista de sí mismo no es egoísmo, argumenta Epicteto, pues tal como Zeus, cuando es productor de lluvias, fructífero o padre de hombres y dioses, no puede alcanzar esas obras ni denominaciones a menos que adopte una actitud benéfica en relación con la comunidad (*eis to koinon ophelimos*), así también el animal racional es incapaz de alcanzar sus bienes propios si no contribuye con algún beneficio para la comunidad. El dios ha dispuesto la naturaleza del animal racional de modo tal que es incapaz de obtener alguno de sus propios bienes si no contribuye con algún beneficio para la comunidad. Desafortunadamente, Epicteto no da ningún argumento para hacer creíble semejante afirmación, pero es probable que esté pensando en el valor normativo de la racionalidad, un ingrediente familiar a nosotros y propio de nuestra naturaleza. Ese ingrediente es presentado como un mecanismo de mediación entre lo que deseo sin más y lo que deseo sin que la satisfacción de lo que deseo dañe a otro ser racional. Cuidarme a mí mismo en el sentido primario de la autoconservación instintiva es sin duda importante; pero el agente no podría auto-conservarse si no advirtiera que debe hacerlo considerando que su autoconservación no puede significar la destrucción de otro ser humano como sí mismo, pues eso sería tanto como no

[60] Platón, *Ap.* 38b3-4.

[61] «Preparar del mejor modo posible lo que depende de nosotros» (Epicteto, *Dis*. I 1, 17) es preparar de manera óptima nuestra facultad de usar apropiadamente las representaciones (que es lo único que en rigor depende de nosotros), y «usar lo demás tal como es por naturaleza» significa hacerlo «como el dios quiere». Esto es, hacer lo apropiado a la propia naturaleza. El dios precisaba de los animales como de criaturas que hicieran uso de sus representaciones, y de los humanos como de quienes fueran capaces de *comprender* (*parakolouthein*) ese uso (*Dis*. I 6, 13-17).

[62] *Ivi*, I 19, 11-15.

cuidarse a sí mismo. Visto el problema desde esta perspectiva, el hecho de hacer todo en vista de uno mismo no puede verse como egoísmo: el autointerés tiene (o "*debe* tener") en el individuo racional desarrollado un sentido comunitario.

En una línea argumentativa que sigue la de Epicteto, Marco Aurelio sostiene que el alma de uno es el lugar más tranquilo y más libre de perturbación que una persona puede tener[63]; al examinar en la propia alma, uno se encuentra inmediatamente en una completa calma (*eumareia*). Y esto es así porque la calma es una suerte de «orden correcto» (*eukosmia*), sin duda de la propia mente; esto muestra que uno debería retirarse a su propia mente. Este tipo de «retiro» (*anachoresis*) está conectado con la causa interna (el propio juicio), el único tipo de causa por el que un agente racional debería preocuparse. De hecho, cuando Marco recomienda deshacerse de las cosas corpóreas de modo que tales cosas no lo perturben, sostiene que la propia mente (*dianoia*) no está mezclada con el hálito (*pneuma*), el cual puede moverse suave o violentamente (*Med*. VIII 56). Como es obvio, Marco ya no adhiere a la psicología del estoicismo antiguo, según la cual el alma es hálito sutil, connatural a nosotros y de carácter corpóreo[64]. Este enfoque debe entenderse como un desarrollo de Marco, quien está dando por supuesto un enfoque dualista platónico que incluso es extraño a un estoico como Posidonio: aun exhibiendo aspectos importantes de platonismo en su psicología (cuando adopta la tripartición del alma y abandona el monismo psicológico), Posidonio sigue creyendo que el alma es un hálito cálido, *i.e.* un cuerpo[65]. Ignoro las razones de Marco para apartarse del estoicismo ortodoxo en este importante detalle; lo que es claro es que en su opinión la distinción entre *dianoia* y *pneuma* constituye un punto

[63] *Meditaciones* (*Med*.) IV 3.

[64] Galeno, *Comentarios al libro VI de 'Epidemias' de Hipócrates* , vol. XVIIb, p. 246, 14-247, 5, ed. Kühn; *SVF* 2.782; LS 53E; DL VII 156-157 (=*SVF* II 774; LS 52N; *FDS* 421).

[65] Para una discusión de la psicología Aureliana, véase alesse, *Il tema delle affezioni nell' antropologia di Marco Aurelio*, en a. brancacci (a c. di), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale (Atti del II Colloquio Internazionale. Roma, 21-23 settembre 2000)*, Roma 2001, 113-118; cfr. también c. gill, *Marcus Aurelius' Meditations': how* Stoic *and how Platonic?*, en m. bonazzi – c. helmig (eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven 2007, 191-194.

relevante que explica que lo que es corpóreo y se encuentra más allá de la propia mente (*dianoia*) no depende de nosotros. La idea fundamental es que lo corpóreo introduce perturbación en la medida en que puede moverse suave o violentamente, no permitiendo de este modo la calma necesaria para evaluar lo que realmente importa[66]. Hay un pasaje de Marco que parece estar inspirado en la distinción platónica «uno mismo-lo de uno mismo»:

> **T5** Tres son las cosas de las que estás compuesto: un cuerpecito, un pequeño hálito, un intelecto; de éstas, dos son tuyas en la medida en que debes cuidarte (*epimeleisthai*) de ellas, pero *sólo la tercera es tuya en sentido estricto*. Es por eso que si te apartas de ti mismo, esto es, de tu mente, cuanto otros hacen o dicen, o cuanto tú mismo hiciste o dijiste, y cuanto va a perturbarte, […], si separas, digo, de este principio rector lo que depende de la pasión, lo que está más allá del tiempo o el pasado…, y sólo te preocupas (*ekmeletéses*) de vivir lo que vives, esto es, el presente, serás capaz de pasar lo que queda de tu vida hasta tu muerte sin perturbación, con buen temple (*eumenos*) y de un modo favorable a tu propio *daimon* (*Med*. XII 3)[67].

Lo de uno es el cuerpo (el «cuerpecito», el hálito); «el uno mismo», en cambio, es la mente o la inteligencia. El interés central de Marco es

[66] En *Med*. II 2 Marco insiste que uno es «un insignificante trozo de carne (*sarkia*), de hálito (*pneumation*) y de lo rector (*heghemonikon*)», y que el hálito no es más que viento. Marco no es completamente uniforme en el uso de su terminología, aun cuando por lo general asocia la parte rectora a la mente (*dianoia*) o al intelecto (*nous*), y el hálito (*pneuma*) – que es sangre, huesos, polvo, nervios, venas y arterias – al cuerpo (cfr. *Med*. VIII 56 y XII 14: «intelecto rector» (*nous heghemonikos*). Marco también distingue cuerpo, alma e intelecto (III 16), y señala que la percepción pertenece al cuerpo, el impulso al alma, y las creencias (*dogmata*) al intelecto. En otros pasajes incluso asimila el alma tanto al *pneumation* como al *pneuma*. La partición que Marco hace del ser humano tiene un claro antecedente en Platón (*Tim.* 30b; *Leg.* 896b). Como ha mostrado recientemente alesse, el dualismo de Marco entre razón, por un lado, y cuerpo y hálito, por el otro, claramente lo aparta de los estoicos antiguos y lo acerca al platonismo (cfr. alesse, *Neuropastia: La problematica di corpo e anima in Marco Aurelio*, en w. lapini – l. malusa – l. mauro (a c. di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battegazzore*, Genova 2009, 256, nota 3). De hecho, al considerar al hálito como un mero «viento» (*anemos*; *Med*. II 2), Marco deja de lado los rasgos metafísicos y explicativos decisivos que el *pneuma* tiene en el estoicismo antiguo y medio.

[67] Mi traducción de los textos de Marco se basa en la edición del texto griego de j. dalfen, *Marci Aurelii Antonini ad se ipsum libri XII*, Leipzig 1987 (2a ed.).

mostrar que la propia mente (el «lugar» en el que uno debería buscar refugio) ubica las cosas externas en el sitio en el que deberían estar. Al establecer que lo que confiere realidad a algo del mundo externo es la propia mente, creencia, o juicio[68], Marco no quiere decir que un objeto extra-mental existe porque quiero que exista. Lo que parece sugerir es que mi mente o mi juicio, que es lo que depende de mí, es capaz de dar valor o disvalor a tal objeto externo para mi vida práctica: si la lluvia me perturba, está en mi poder convertirla en algo indiferente porque tanto lo que me perturba como lo que me agrada depende de mi propio estado mental y disposición hacia las cosas externas. En *Med.* III 9 Marco insiste en que el propio juicio (*hypolepsis*) es lo que garantiza la coherencia con la naturaleza y con la propia naturaleza racional, y anuncia la ausencia de precipitación, la familiaridad (*oikeiosis*) con los demás seres humanos y la coherencia con los dioses. Todo eso es "cuidarse a sí mismo".

Pero Marco Aurelio enfatiza el otro aspecto, ya señalado, del cuidado de sí entendido con el trasfondo de la *oikeiosis*: la relevancia comunitaria de la familiaridad con uno mismo y con los demás:

> **T6** ¿Acaso basta mi mente (*dianoia*) para eso o no? Si basta, la uso como un instrumento que me fue dado por la naturaleza universal para mi acción. En cambio, si no basta, o bien concedo mi acción al que sea capaz de cumplirla mejor […], o bien llevo a cabo mi acción como pueda con quien es capaz de hacer, con la ayuda de mi principio rector, lo que en ese momento sea oportuno y útil para la comunidad (*koinonia*). En efecto, lo que haga por mí mismo o con otro solamente debe tender a la utilidad y buena armonía comunes (*Med*. VII 31).

> **T7**: Que haya imperturbabilidad respecto de las cosas que proceden de la causa externa; que haya justicia en las cosas llevadas a cabo por la causa que procede de ti, esto es, el impulso y la acción que culmina en el actuar mismo en un sentido comunitario (*koinonikos*), pues para ti eso es según naturaleza (*Med*. IX 31).

[68] Marco parece usar de modo intercambiable «suposición» (o «creencia»; *hypolepsis*), «juicio» (*krima; krisis*) y «opinión» (*doxa*).

Estos dos pasajes son muy sintéticos y contienen aspectos conceptuales y técnicos relevantes del estoicismo: por un lado, **T6** enfatiza el hecho de que el cuidado de uno mismo no puede entenderse de manera exclusivamente egoísta, sino que debe darse integrado al otro y a lo que en el momento de actuar es oportuno y beneficioso para la comunidad. **T7**, por su parte, muestra que hay un impulso y una acción que culmina en una "acción comunitaria", siendo dicho impulso y acción lo único que depende de uno mismo. Todo indica que ese "actuar comunitario" debe verse como la posibilidad que uno tiene de «abarcar la totalidad del orden cósmico con la propia mente o comprensión», pero eso sólo es posible una vez que uno ha tomado el control de su propio juicio (la "causa interna") para dar significado a las demás cosas. La idea fundamental es que, en la medida en que uno es parte del todo, no se encuentra desconectado de ninguna de las cosas que se asignan a uno mismo a partir del todo (X 6). Lo que este enfoque presupone es que somos seres sociales naturalmente constituidos para la asociación o familiaridad de unos con otros[69].

5) Epílogo: ¿qué agregan los estoicos al tema del cuidado de sí?

El aporte del estoicismo al cuidado de sí visto a través de la teoría de la *oikeiosis* es la relevancia de la dimensión comunitaria que adquiere dicho cuidado[70]. El estoicismo como escuela filosófica nunca fue "dogmática" en el sentido de conservar sin modificación las teorías del fundador; Aristón de Quíos ya discutió y se apartó de varios puntos de vista de Zenón. Crisipo objetó a Cleantes y también a Zenón. Eso ayuda a entender la importante diferencia entre el enfoque del estoicismo

[69] Cfr. Marco aurelio, *Med*. X 6 y, especialmente, V 8, donde Marco parece estar evocando la teoría de la *oikeiosis*. Véase también XII 26, donde afirma que un ser humano es «una comunidad de inteligencia» (*nou koinonia*). El vínculo entre la facultad humana capaz de formar creencias (*hypoleptike dynamis*) y la familiaridad la explica Marco en III 9.

[70] Si la sugerencia de s. lavecchia (según la cual el 'ser bueno' implica la apertura a la relación con el otro o, más precisamente, *consiste* en dicha apertura) es razonable (y creo que hay razones textuales y conceptuales para pensar que lo es), la dimensión 'comunitaria' del cuidado de sí que se expresa a través de la *oikeiosis* estoica tendría ya un antecedente en Platón (no importa que en él no pueda hablarse de una 'teoría de la *oikeisosis*'; cfr. la sección II de la contribución de lavecchia en este volumen).

antiguo y tardío respecto de la naturaleza ontológica de la mente, alma e intelecto. Pero tanto los estoicos tempranos como los tardíos coinciden en un punto central: el alma (ya sea corpórea o incorpórea) es lo que abre un horizonte cualitativamente diferente a los humanos. En el plano teórico eso significa la posibilidad de conocer el mundo y la capacidad de los estados mentales de articular el mundo externo. En el plano práctico significa la capacidad de establecer mediaciones racionales a los impulsos corpóreos y ubicarlos en la perspectiva de un plan racional que apunte a la "vida buena".

Si lo que he discutido hasta aquí es razonable, debe advertirse ya que hay un sentido peculiar en el que la ética estoica no puede plantearse en términos antitéticos de egoísmo o altruismo. Si es cierto que al aparecer la racionalidad el autointerés solamente puede proyectarse en el horizonte del interés por los demás, se advierte que la antítesis egoísmo-altruismo no puede aplicarse con claridad al punto de vista estoico. En español altruismo se define como la «diligencia en procurar el bien ajeno aun a costa del propio» (RAE, *s.v.* "altruismo"). Pero ése no es el sentido del "altruismo"[71] estoico pues en el momento en el que el ser humano abandona su estado de conservación puramente instintiva se preocupa por el bienestar ajeno sin que ello signifique descuidar el propio interés. Sin duda no es un detalle menor el hecho de que la *oikeiosis* social comience por el amor a los propios vástagos, que son como una suerte de "prolongación" de uno mismo[72]. Pero uno puede entender mejor esto en el trasfondo de la teoría de los círculos concéntricos de Hierocles: es ese primer movimiento por el interés de los demás (siendo "los demás" los propios vástagos, que son los otros de uno mismo) el que posibilita la expansión del propio interés por los demás miembros de la especie, incluidos aquellos que no tienen relaciones sanguíneas con uno mismo. Cuando Hierocles sostiene que hay

[71] Un término que, como creo que Annas hace notar correctamente, es anacrónico para entender las éticas antiguas y que, de un modo estricto, no se aplica a ellas en ninguno de los dos sentidos en que habitualmente se emplea, *i.e. (i)* como el peso que uno da a los intereses de los demás en vista de ellos mismos (no instrumentalmente), o *(ii)* como la disposición a poner los intereses de los demás antes que los propios (annas, *The Morality* cit., 225-226).

[72] Este importante detalle es enfatizado por alesse, *Panezio di Rodi* cit., 135.

que esforzarse por asemejarse a los que no son de nuestra propia sangre, parece querer enfatizar el hecho de que la ampliación del propio interés que culmina en el interés por toda la raza humana desemboca en lo que nosotros entenderíamos por "imparcialidad": no sólo debemos interesarnos por nosotros mismos del mismo modo en que debemos hacerlo por los demás, sino que no debemos beneficiarnos más a nosotros ni a los de los círculos más cercanos que a nosotros mismos. La imparcialidad sería entonces el resultado final de la *oikeiosis*, *i.e.* una expresión del desarrollo correcto de la racionalidad. El problema, visto desde esta perspectiva, muestra con más claridad por qué la *oikeiosis* es el principio de la justicia: sin imparcialidad no puede haber justicia. Creo que no es relevante el hecho de que, como señala Annas, cualquiera podría objetar a un estoico que su afirmación es psicológicamente implausible[73]. Un estoico siempre podría replicar que eso se debe a que las personas no han entrenado apropiadamente su alma para aprender a cuidarse o a conservarse a sí mismas como lo exige su propia racionalidad.

En este marco de discusión el cuidado de sí estoico adquiere una actualidad y relevancia difíciles de exagerar: mi propio interés debe desarrollarse en el trasfondo comunitario del interés por los demás. Eso exige que cada uno sea capaz de pasar por alto los lazos sanguíneos cuando se trata de decidir qué es lo que, de acuerdo con la razón, *hay* que hacer.

Quiero expresar mi agradecimiento a los editores de este volumen por sus indicaciones y su paciencia.

[73] annas, *The Morality* cit., 267.

* La primera versión de este texto fue presentada en el Coloquio 'Cuidado de sí, familiaridad y autoconservación de Platón a los estoicos y el neoplatonismo', Universidad Alberto Hurtado, Chile, 13-14 de septiembre de 2012. Por sus observaciones y comentarios estoy en deuda con Gisele Amaral, Ivana Costa, Jorge Mittelmann, Linda Napolitano, María Isabel Santa Cruz, José María Zamora y Marco Zingano. Este artículo es un resultado parcial del proyecto Fondecyt 1120127 (Chile).

Abstract: *Self-care and "oikeiosis:" how egoistic or altruistic is Stoic ethics?*

Self-care is a Platonic issue whose main focus is on the care of the soul. The author of this essay suggests that the Stoics reinterpret the problem of self-care through their doctrine of *oikeiosis*, according to which the first impulse of the human animal consists in egoistic self-preservation which later, when rationality bursts forth, can be reoriented toward an altruistic approach. In this second stage of *oikeiosis*, the author claims, the human being continues to think of his or her self-interest, but the latter can now be integrated into a concern for the other. Stoicism's contribution to the problem of self-care, understood in terms of the theory of *oikeiosis*, is the relevance of the social dimension that such care acquires.

3. L'ORIENTAMENTO DEL SOGGETTO E LA **'CURA SUI'**

Holmer Steinfath

GUTSEIN UND STREBEN. JENSEITS VON WERTOBJEKTIVISMUS UND WERTSUBJEKTIVISMUS?

Sommario: *1) Der scholastische Spruch; 2) Moores nonnaturales Gutsein; 3) Lust als objektiv gut; 4) Objekt-Subjektivismus und Konstitutions-Subjektivismus; 5) Schwierigkeiten für den Konstitutions-Subjektivismus; 6) Subjektivistische Repliken; 7) Auf dem Weg zu einer Alternative jenseits von Subjektivismus und Objektivismus?; 8) Aspekte unserer Wertungspraxis; 9) Werte und In-der-Welt-sein*

1) Der scholastische Spruch

In der *Kritik der praktischen Vernunft* zitiert Kant den auf die Scholastik zurückgehenden, im Kern freilich antiken Spruch, wonach wir nur das begehren, was wir für gut halten: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni*[1].

Die mit diesem Spruch ausgedrückte These kann einmal in einem *psychologischen* Sinn verstanden werden; sie ist dann eine Aussage über die Verfassung unseres Begehrens oder Strebens. Kant selbst scheint den Spruch so aufzufassen, wobei er allerdings gleich darauf aufmerksam macht, dass der Spruch auch unter dieser Perspektive zwei Deutungen zulässt[2]. In dem einem Fall würden wir das Verhältnis zwi-

[1] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe VI, S. 59. Mir dient die Kant-Passage lediglich als Aufhänger. Bei Kant selbst hat sie schon deshalb eine eigene Funktion, weil Kant die Rede von dem «Guten» mit dem moralisch Guten identifiziert. Kant unterscheidet das moralisch Gute vom «Wohl» von Personen, das er hedonistisch in Begriffen von Lust und Unlust denkt. Ich verstehe die Rede vom «Guten» dagegen unspezifisch so, dass sie sich auf alles bezieht, was intrinsisch wertvoll ist; dass das intrinsisch Wertvolle nur das moralisch Gute oder die Lust sein könne, überzeugt mich nicht.

[2] Zum Spruch heißt es *ibidem*: «Denn er kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, so daß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objekts eines Guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sei; da denn das: *sub ratione boni*, im ersten Fall bedeuten würde, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorherge-

schen dem Streben und dem Guten so begreifen, dass, wie Kant sich ausdrückt, «die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objekts eines Guten» ist; in diesem Fall wollen wir etwas, wie Kant weiter sagt, «unter der Idee des Guten». In dem anderen Fall würde der Begriff des Guten dagegen «der Bestimmungsgrund des Begehrens» sein; in diesem Fall würden wir, wie es bei Kant heißt, etwas «zu Folge» der Idee des Guten wollen, «welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muß». Einmal also ergäben sich unsere Vorstellungen vom Guten aus unserem Begehren oder Wollen, während sie sich das andere Mal unabhängig von unseren Wünschen bildeten und dieses dann anleiteten.

Der scholastische Spruch könnte jedoch auch in einem *metaethischen* oder *werttheoretischen* Sinn verstanden werden, der die Natur oder Konstitution des Guten betrifft. Auch unter dieser Perspektive ließen sich zwei Deutungen erwägen. Der ersten Deutung zufolge würde etwas gut sein, weil wir es begehren. Die dazu konträre Deutung besagt dagegen, dass wir etwas begehren (bzw. begehren *sollten*), weil es gut ist. Im ersten Fall würde das Gute durch unser Streben konstituiert werden, wohingegen es im zweiten Fall als unabhängig von unserem Streben zu denken wäre. Im Zentrum meines Interesses soll diese metaethische respektive werttheoretische Problematik stehen. Ich glaube jedoch, dass die metaethische Problematik mit der psychologischen verbunden ist, so dass ich diese mitführen werde. Wer meint, dass wir im Begehren an vorgängig entwickelten Vorstellungen vom Guten orientiert sind, wird in metaethischen Fragen einem Wertobjektivismus, der das Gute nicht durch unser Streben konstituiert sieht, jedenfalls nicht von vornherein abgeneigt sein. Wer aber meint, unsere Vorstellungen vom Guten verdankten sich wesentlich unserem Streben, wird spontan größere Sympathie mit einem Wertsubjektivismus haben, dem zufolge etwas gut ist, weil wir es begehren.

Im weiteren möchte ich zum einen die konträren metaethischen Ausgangspositionen des Wertobjektivismus und des Wertsubjektivis-

---

hen muß.»

mus ein wenig genauer charakterisieren und dabei gleich einige ihrer Schwierigkeiten herausstellen. Zum anderen will ich Möglichkeiten einer Zwischenposition jenseits von Objektivismus und Subjektivismus ausloten. Ob das, was am Ende steht, tatsächlich eine genuine Zwischenposition ist oder nicht vielmehr entweder einen differenzierteren Objektivismus oder einen differenzierteren Subjektivismus darstellt, werde ich unentschieden lassen.

2) Moores nonnaturales Gutsein

Ich wende mich als erstes möglichen objektivistischen Deutungen des metaethisch verstandenen scholastischen Spruchs zu. Es läge sicherlich nahe, Platons Idee des Guten als Beispiel heranzuziehen[3]. Mir ist jedoch nicht wirklich klar, wie Platons Position zu verstehen ist. *Psychologisch* könnte man Platon so auffassen, dass er die Idee des Guten als Gegenstand einer speziellen Form nicht-inferentieller Erkenntnis ansieht und dass es dann diese Erkenntnis ist, die unser Streben und Handeln anleitet. *Metaethisch* könnte seine Position so analysiert werden, dass alle Ideen unterhalb der Idee des Guten die Vollkommenheit, die sie zu perfekten Instanzen dessen macht, was an ihnen teilhat, erst durch die Idee des Guten erhalten[4]. Und wenn die Dinge das, was sie sind, erst durch die Partizipation an den Ideen sind, dann ist es nicht abwegig, den Ideen und unter ihnen in besonderem Maße der Idee des Guten einen höheren Realitätsgrad oder besser: Sachgehalt als den Dingen zuzusprechen. Eine solche Sicht böte eine Alternative zu der verbreiteten Interpretation, der zufolge es Platon bei seinem *agathon* um das Gute *für mich*, etwa um mein Glück, in einem gegenüber dem unpersönlichen Guten *an sich* primären Sinn geht[5]. Vielmehr verhielte es sich genau umgekehrt: primär wäre die Erfassung der Idee des Guten als eines Guten an sich, und was gut für mich ist,

[3] *Locus classicus* dafür ist Platon, *Der Staat*, insbes. Buch VI mit dem sogenannten Sonnen- und dem Liniengleichnis.

[4] Vgl. für einen solchen Vorschlag G. Patzig, *Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet*, in: Patzig, *Gesammelte Schriften III*, Göttingen 1996, S. 9 – 31, dort vor allem S. 22.

[5] Vgl. etwa P. Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin 1992, § 12.

würde sich erst sekundär darüber ergeben, dass ich mein Leben nach dieser Idee gestalte. Aber ich weiß, wie gesagt, nicht, ob dies wirklich Platons Sicht ist, wobei meine exegetische Unsicherheit nicht zuletzt daher rührt, dass mir nicht durchsichtig ist, wie Platon das Verhältnis von Gutsein und Streben bestimmt.

Einige Elemente dessen, was ich gerade als Platons mögliche Sicht skizziert habe, finden sich viel später, leider ebenfalls nicht in vollendeter Deutlichkeit, bei George Edward Moore in seinen *Principia Ethica* von 1903. Moore ist der Ansicht, dass bestimmte Sachverhalte unzweifelhaft intrinsisch gut sind. In einer die damalige Bloomsbury-Gruppe elektrisierenden Passage der *Principia Ethica* heißt es, «[d]ie bei weitem wertvollsten Dinge, die wir kennen oder uns vorstellen können,» seien «gewisse Bewußtseinszustände, die sich summarisch umschreiben lassen als die Freuden menschlichen Umgangs und das Genießen schöner Gegenstände»[6]. Moore vertritt explizit die bei Platon allenfalls angelegte Auffassung, dass «persönliche Zuneigung und die Wertschätzung des Schönen in Kunst und Natur gut an sich sind»[7] und es erst die Teilhabe an diesen an sich guten Gütern ist, die sie gut für uns und unser Leben macht; das Gute als solches geht also dem Guten für mich voraus. Die Erfahrung des intrinsisch Guten fasst Moore als Evidenzerfahrung. In Moores Isolationstest sollen wir uns etwas – z.B. die Begegnung mit der schönen Natur – als solches und abgetrennt von allem anderen vorstellen, um dann intuitiv festzustellen, ob es gut ist oder nicht[8]. Wie dieser Akt des intuitiven Erfassens genau zu denken ist, bleibt bei Moore im Ungefähren. Er begreift ihn aber offensichtlich,

[6] G.E. Moore, *Principia Ethica*, Stuttgart 1970, § 113, S. 260. Im englischen Original heißt es: «By far the most valuable things […] are certain states of consciousness, which may be roughly described as the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects. No one […] has ever doubted that personal affection and the appreciation of what is beautiful in Art or in Nature, are good in themselves.» (Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1993, § 113, S. 237)

[7] *Ibidem.*

[8] Zum Isolationstest heißt es u. a.: «What things have intrinsic value […]? […] In order to arrive at a correct decision […] of this question, it is necessary to consider what things are such that, if they existed by themselves, in absolute isolation, we should yet judge their existence to be good […]» (Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1993, § 112, S. 236; vgl. §§ 50, 55.)

so wie ich es gerade Platon tentativ unterstellt habe, als eine nicht-inferentielle Erkenntnis, in der wir einer besonderen nonnaturalen Eigenschaft, nämlich der Eigenschaft des Gutseins, ohne weitere Vermittlung gewahr werden, und es ist dann diese Erkenntnis, die uns einen Grund liefern soll, das Gute anzustreben.

Gegen eine derartige Konzeption sind von John Mackie zwei bekannte Einwände erhoben worden[9]. Der erste Einwand betrifft die vorausgesetzte Evidenzerfahrung: Mackie hält sie für epistemisch absonderlich. Der zweite Einwand ist ontologischer Natur: Mackie findet für die nonnaturale Eigenschaft des Gutseins keinen Platz in einer verständlichen Ontologie. Obwohl ich einige von Mackies Voraussetzungen, insbesondere seine naturalistische Ontologie, nicht teile, glaube ich, dass seine Einwände Moores Theorie treffen. Für wichtiger als Mackies doppelten Einwand halte ich jedoch die Beobachtung, dass bei Moore die Verbindung zwischen dem Guten und der Motivation unklar bleibt. Gerade dann nämlich, wenn wir in Evidenzerfahrungen einer nonnaturalen Eigenschaft des Guten gewahr würden, bliebe erklärungsbedürftig, warum uns ein solches Gutsein zum Handeln bewegen können sollte. Einem derartigen Guten wären wir, so scheint mir, zunächst einmal motivational entfremdet; es bliebe rätselhaft, was es mit uns zu tun haben sollte. Denken wir das Gute unserem Streben vollkommen vorgeordnet und ihm gegenüber unabhängig, bleibt unerfindlich, wie es unser Streben anleiten kann.

3) Lust als objektiv gut

Da Moores Position mit einer Reihe von Unklarheiten behaftet ist, möchte ich in einem weiteren Schritt einen Blick auf eine zweite Variante des metaethischen Objektivismus werfen. Diese zweite Interpretation führt auf die – z. B. von Sidgwick verfochtene[10] – Position eines objektivistischen axiologischen Hedonismus, der in der Lust oder Freude das einzig intrinsisch Gute sieht. Ein derartiger Hedonismus lässt sich

[9] J.L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong,* London 1977, 1. Kapitel, S. 38-42.

[10] H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Indianapolis 1981 (Orig. 1907).

für unsere Zwecke ganz analog zu Moores Auffassung konzeptualisieren[11]. Sein Grundgedanke ist dann der, dass erstens bestimmte Objekte kausal bei Wesen wie uns Lust hervorrufen (1), dass diese Lust dann zweitens als evidentermaßen gut erfahren wird (2) und dass wir daher drittens einen guten Grund haben, Lust zu suchen (3), so wie wir entsprechend einen guten Grund haben, Schmerzen zu meiden, weil sich uns diese als unmittelbar schlecht erschließen.

Ich halte alle drei Teilgedanken der so rekonstruierten hedonistischen Position für verfehlt. Im ersten Teilgedanken wird stillschweigend vorausgesetzt, dass es sich bei Lust und Schmerz um distinkte Empfindungen handelt. Bentham etwa sieht in ihnen spezifische Empfindungen, die von verschiedenen Objekten ausgelöst werden können, dabei aber eine einheitliche Qualität aufweisen und nur in quantitativen Dimensionen wie in ihrer Dauer und Intensität variieren[12]. Diese Beschreibung passt aber allenfalls auf basale körperliche Lust- und Schmerzempfindungen, beileibe nicht auf alle Freuden und Leiden. Und selbst sehr einfache Lust- und Schmerzempfindungen sind keine opaken Erscheinungen, sondern analysierbar in zwei Komponenten: einerseits in die hedonische Tönung oder Empfindung selbst und andererseits in ein Strebenselement in Form des Mögens oder Gefallens bei der Lust und in Form der Aversion oder des Missfallens beim Schmerz[13]. Dies spricht jedoch gleich doppelt gegen die skizzierte objektivistisch-hedonistische Position: Zum einen wird die Konstruiertheit des zweiten Teilgedankens vollends deutlich, und zum anderen wird damit auch der dritte Teilgedanke zweifelhaft. Es ist nicht so, wie der zweite Teilgedanke unterstellt, dass wir die Lustempfindung als etwas Gutes wahrnehmen und aufgrund dessen den begründeten Wunsch ausbilden, sie zu bewahren oder zu suchen. Vielmehr sind

[11] Tatsächlich ist der axiologische Hedonismus eine Teilposition von Moore selbst; Moore hält die Lust für ein intrinsisches Gut, nur nicht für das einzige.

[12] J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1789, bes. Kap. I bis V.

[13] Eine solche Analyse habe ich vorgeschlagen in: H. Steinfath, *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*, Frankfurt a. M. 2001, S. 161; vgl. auch die dort gegebenen Verweise auf Brentano, Broad und Chisholm.

wir erstens schon gleichsam so verdrahtet, dass wir auf gewisse Empfindungen oder direkt auf deren Ursachen einfach mit einem Gefallen oder Missfallen reagieren, ohne einer zwischengeschalteten Wahrnehmung des Guten zu bedürfen, und zweitens geben uns – anders als der dritte Teilgedanke behauptet – Lust- und Schmerzempfindungen keinen Grund, sie zu suchen oder zu meiden, sondern das Suchen und Meiden gehört konstitutiv zu ihnen; es bleibt hier kein Raum für eine begründende Beziehung[14].

Die objektivistisch-hedonistische Position wird zusätzlich durch den gerade gestreiften Umstand untergraben, dass beileibe nicht alle Freuden und Leiden distinkte Empfindungen sind. Schon bei Aristoteles finden sich Ansätze zu einer Einsicht, die dann in der phänomenologischen Tradition und neuerdings in einigen philosophischen Emotionstheorien ausgearbeitet worden ist[15]. So wie ich Aristoteles verstehe, sieht er in der Freude nicht den Gegenstand einer Erfahrung oder Wahrnehmung, sondern eine bestimmte Weise, Dinge zu erfahren oder sich zu ihnen zu verhalten. Für viele, ich würde letztlich sagen: für alle Fälle ist das eine sehr fruchtbare und plausible Deutung. Wer beispielsweise ein Buch spannend findet und deswegen nicht aus der Hand legen mag, der spürt nicht erst die von der Lektüre kausal ausgelöste lustvolle Empfindung des Etwas-spannend-finden, die er dann gerne fortsetzen möchte. Der Rekurs auf eine solche Empfindung ist völlig überflüssig. Dass der Leser die Lektüre spannend findet und dass er sie fortsetzen möchte, ist einerlei. Dass er das Buch spannend findet, heißt, dass er sich in einer spezifischen Weise zum Buch verhält. Dieses Verhalten scheint mir jedoch ein im weiten Sinn volitives zu

[14] Ähnliche Überlegungen stellt an: P. Stemmer, *Was geht voraus: das Wollen den Gründen oder die Gründe dem Wollen?*, in: Stemmer, *Begründen, Rechtfertigen und das Unterdrückungsverbot*, Berlin 2013, S. 139 – 165, bes. Abschnitt V.

[15] Eine philologisch genaue Interpretation müsste weiter differenzieren. Ich habe vor allem Aristoteles' Emotionsanalysen im zweiten Buch der *Rhetorik* vor Augen, weniger die beiden Lustabhandlungen der *Nikomachischen Ethik*. Meine Sichtweise von Aristoteles' Auffassung der Freude deckt sich mit der, die Christine Korsgaard in einem noch unveröffentlichten, aber elektronisch zugänglichen Manuskript mit dem Titel *The Relational Nature of the Good* vertritt (http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/CMK.Relational.Good.pdf).

sein, ein Element des Strebevermögens, wie Aristoteles sagen würde, das hier freilich eine spezifische affektive Tönung annimmt. Analog sieht es im negativen Fall des Gelangweiltseins aus. Dass ich das Buch langweilig finde und dass ich geneigt bin, es wegzulegen, ist einerlei, nur ist es auch hier so, dass meine Neigung qua Langeweile eine spezifische affektive Tönung annimmt. Ich komme auf diese Beobachtungen gleich noch einmal in konstruktiver Absicht zurück.

4) Objekt-Subjektivismus und Konstitutions-Subjektivismus

Da es gewöhnungsbedürftig sein mag, den Hedonismus auch nur in einer seiner Varianten als eine Form von Wertobjektivismus zu klassifizieren, dürfte es nützlich sein, an dieser Stelle zwei Formen des Subjektivismus zu unterscheiden (denen dann auch zwei Formen des Objektivismus korrespondieren).

Die erste Form findet tatsächlich im Hedonismus ihren pointiertesten Ausdruck. Sergio Tenenbaum hat für sie den leicht paradox wirkenden Terminus «Objekt-Subjektivismus» vorgeschlagen[16]. Gemeint ist damit die These, dass nur Bewusstseinszustände intrinsisch wertvoll sind. Moore hat seine Haltung zu dieser These im Laufe der Zeit geändert. In den *Principia Ethica* appelliert er an die Intuition, dass eine «über alle Maßen schöne Welt» auch dann besser sei als die hässlichste Welt, die wir uns als einen einzigen «Dreckhaufen» imaginieren sollen, wenn die schöne Welt nie einen Betrachter erfreuen wird[17]. Ein Anhänger der These des Objekt-Subjektivismus, die Moore in seinem späteren Buch *Ethics* dann ausdrücklich selbst vertritt[18], würde dagegen sagen, dass eine schöne Welt nur dann einen Wert hat, wenn sie als schön erlebt wird, ja dass das eigentlich Gute eben dieses Erleben von etwas als schön ist und nicht der als schön empfundene Gegenstand unter Absehung des Bewusstseinszustandes, der sich durch seine Betrachtung einstellt. Spezifiziert man die These des Objekt-Subjektivismus

[16] S. Tenenbaum, *Appearances of the Good*, Cambridge 2007, S. 106 – 119. Während Tenenbaum den Objekt-Subjektivismus verteidigt, stehe ich ihm ablehnend gegenüber.

[17] Moore, *Principia Ethica,* § 50, in der englischen Ausgabe bes. S. 135 f.

[18] Moore, *Ethics*, Oxford 2005 (Orig. 1912), S. 129.

noch dahingehend, dass die intrinsisch wertvollen Bewusstseinszustände hedonische Zustände der Lust oder Freude sein müssen, landet man beim axiologischen Hedonismus als einer wertmonistischen Zuspitzung des Objekt-Subjektivismus. Gleichwohl kann ein Objekt-Subjektivist in der zu Beginn evozierten Auseinandersetzung zwischen metaethischen Wertobjektivisten und Wertsubjektivisten Partei für die Objektivisten ergreifen.

Das ergibt natürlich nur Sinn, wenn wir vom Objekt-Subjektivismus eine zweite Form des Subjektivismus abheben. Tenenbaum spricht in diesem Zusammenhang vom «Autoritäts-Subjektivismus»[19]; ich möchte stattdessen den Terminus «Konstitutions-Subjektivismus» verwenden. Dieser Subjektivismus lässt sich auf die These bringen, dass etwas dadurch intrinsisch gut ist, dass Subjekte wie wir ihm gegenüber eine bestimmte strebensartige Einstellung haben. Diese zunächst ja sehr vage These kann dann unterschiedlich ausbuchstabiert werden, so dass sich eine Reihe von Varianten des Konstitutions-Subjektivismus ergibt[20]. *Eine* Verzweigung resultiert daraus, wie man die fragliche strebensartige Einstellung genauer fasst, ob etwa, wie meist, als Wunsch oder als Gefühl oder als eine spezielle Art der Zustimmung und Bekräftigung (man denke hier an Korsgaards «*endorsement*»,[21] Frankfurts «*identification*»[22] oder Gibbards «*acceptance*»[23]). Dieser Weichenstellung kann eine weitere folgen, die die einen von faktischen Wünschen, Gefühlen usw. ausgehen lässt, die anderen von kontrafaktischen und in der einen oder anderen Hinsicht qualifizierten strebensartigen Einstellungen. Die aller einfachste Variante des Konstitutions-Subjektivismus findet sich bei Thomas Hobbes, der statuiert, gut sei schlicht das, was wir wollen[24], was wohl heißt: dadurch, dass wir es wollen. Wir landen

[19] Tenenbaum, *Appearances* … cit., bes. S. 119 -132.

[20] Einige Varianten werden von Tenenbaum in Kapitel 3.3 seines Buchs unterschieden.

[21] C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.

[22] H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge 1988.

[23] A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Oxford 1990.

[24] T. Hobbes, *Leviathan*, Indianapolis 1994, Kapitel VI, Abschnitt 7: «But whatever is the object of any man's appetite or desire that is it which he for his part calleth good […]».

so bei der eingangs erwähnten These, dass wir nicht begehren, was gut ist, sondern dass gut ist, was wir begehren. Und dies ist eine These, die auch viele Vertreter des axiologischen Hedonismus ausdrücklich ablehnen, so dass sie in dieser Hinsicht Objektivisten sind.

Ich will den Konstitutions-Subjektivismus nicht auf seine simpelste Variante reduzieren, aber es erscheint mir sinnvoll, ihn erst einmal unter Absehung der angedeuteten Differenzierungen zu betrachten. Es zeigt sich dann schnell, dass der Konstitutions-Subjektivismus, den ich von nun an der Einfachheit halber wieder schlicht «Subjektivismus» nennen werde, seinerseits mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat.

5) Schwierigkeiten für den Konstitutions-Subjektivismus

Ich beschränke mich darauf, auf zwei Schwierigkeiten aufmerksam zu machen. Erstens hat der Subjektivist Mühe, die Phänomenologie praktischer Überlegungen angemessen zu rekonstruieren. Und zweitens tendiert er dazu, die Natur typischer Wertdispute zu verzerren. Genauer gesagt gilt beides dann, wenn wir diese Phänomene so nehmen, wie sie sich aus der Perspektive der ersten Person (Singular oder Plural) darstellen[25].

Praktische Überlegungen stellen wir typischerweise beim Abwägen zwischen verschiedenen Handlungsoptionen an. Zwischen Option A und B schwankend, kann ich meinen, für beide spreche etwas. Ich glaube dann, dass es Gründe für A wie für B gibt. In meiner weiteren Überlegung mag ich zu der Einschätzung gelangen, dass mehr für A als für B spricht. Ich halte dann A für besser als B. Wichtig für die Phänomenologie des Überlegens ist nun, dass es nach außen, auf die Optionen und deren Charakteristika, gerichtet ist, nicht nach innen, auf die eigenen Strebungen und Wünsche. In der Regel frage ich mich nicht, ob ich mehr A oder B zu tun wünsche. Vielmehr überlege ich, was es an A oder B ist, das dafür sprechen könnte, entsprechend tätig zu werden. Die Prüfung gilt den hervorstechenden Zügen von A und B, dem, was A oder B erstrebenswert macht. Es geht nicht darum, ob ich A oder

[25] An der Beachtung der erstpersonalen Perspektive hängt mehr, als ich in diesem Aufsatz deutlich machen kann.

B wünsche oder stärker wünsche, sondern ob A und B so sind, dass sie wert sind, gewünscht zu werden, und in diesem Sinne gut bzw. besser sind. Diese Phänomenologie praktischer Überlegungen, ihr Nach-außen-gerichtet-Sein, spricht zumindest prima facie eher für eine objektivistische als für eine subjektivistische Interpretation.

Eine ähnliche Diagnose können wir für Wertdispute und für die Wertungsrevisionen geben, die in deren Gefolge vorgenommen werden. Oft ändern wir die zu unseren Wünschen gehörenden Wertannahmen, wenn wir mit anderen und überzeugenderen Wertauffassungen vertraut gemacht werden. Zeigt mir jemand das Gewünschte aus einem anderen Blickwinkel, werde ich gegebenenfalls meinen Eindruck, dass es in bestimmten Hinsichten gut ist, revidieren müssen. Das deutet auf Möglichkeiten einer evaluativen Kritik, die sich nicht darin erschöpfen, auf bislang nicht beachtete nicht-evaluative Fakten aufmerksam zu machen. Dem ersten Anschein nach sind Wertdispute eben dies: Dispute über die richtige Wertung und nicht einfach Dispute über die korrekte wertneutrale Beschreibung der Welt, obwohl sich beides meist mischen wird. Viele Subjektivisten sehen in Wertdisputen dagegen tatsächlich letztlich nur Auseinandersetzungen über wertneutrale Fakten[26]. Liegen alle Fakten auf dem Tisch, kann es in dieser Sicht zu divergierenden Wertungen nur noch kommen, wenn und weil Menschen Unterschiedliches wünschen.

6) Subjektivistische Repliken

Nun werden viele Subjektivisten meine Beschreibung von praktischen Überlegungen und Wertdisputen im Kern akzeptieren, aber argumentieren, dass sie diese Beschreibungen in ihre Theorie integrieren können. Der dazu am meisten begangene Weg läuft über die Filterung

[26] Vgl. Alfred Jules Ayers Feststellung: «The objection that if the emotive theory was correct it would be impossible for one person to contradict another on a question of value is here met by the answer that what seem to be disputes about questions of value are really disputes about questions of fact.» (A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth 1971 [org. 1936], Introduction of 1946, S. 28.) Bekanntlich unterscheidet Ayer seine emotivistische Position, nach der wir in Werturteilen Gefühle ausdrücken, von einer subjektivistischen Position, nach der etwas gut ist, weil wir es wünschen; darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.

von Wünschen und Präferenzen mit Hilfe von Wissens- und Rationalitätskriterien, die dem Anspruch nach rein prozedural und inhaltsneutral sind. Ich kann hier nur thetisch behaupten, dass diese Ansätze mit eigenen Problemen behaftet sind. Zum einen ist nicht wirklich klar, welche Kriterien nur das Wie des Wünschens und nicht auch sein Was betreffen[27]. Zum zweiten bleibt regelmäßig im Dunkeln, wie wir uns die Verbindung von Strebung und Rationalität oder *voluntas* und *ratio* denken sollen. Was ist wenn allgemein für pathologisch erachtete Wünsche bestehen bleiben, obwohl sich die wünschende Person lebendig alle relevanten Informationen vergegenwärtigt hat?[28] Sollen wir sie dann als nicht weiter zu beanstanden akzeptieren? Viele Subjektivisten tendieren dazu, die Änderung von Wünschen und Werteinstellungen aufgrund neuer Informationen nach dem Vorbild kausaler Prozesse zu modellieren, aber das entspricht nicht der Sicht der überlegenden Person selbst. Zum dritten hat sich als notorisch schwierig erwiesen, die faktischen Wünsche, die eine Person hat, und die kontrafaktischen Wünsche, die sie hätte, würde sie sich ihre Lage nur ausreichend klarmachen, in ein präzises Verhältnis zueinander zu bringen. Einige Theorien arbeiten mit Figuren wie dem idealen Beobachter, dem annähernde Allwissenheit zugeschrieben wird, so dass dann gut das sein soll, was wir *sub specie aeternitatis* wünschten[29]. Aber wären die allwissenden Wünschenden überhaupt noch wir? Es mag sein, dass ich mir, sagen wir, wünschen würde, in Italien und nicht in Deutschland zu leben, würde ich wirklich wissen, was es hieße und wie es sich anfühlte, in Italien zu leben. Aber wenn jetzt all mein Denken und alle meine Pläne um mein Leben hier in Deutschland kreisen, erscheint es mindestens unangebracht, mir als meinen «eigentlichen» Wunsch den,

[27] So gibt es Streit über die genaue Einordnung der Axiome der Entscheidungstheorie; vgl. dazu J. Hampton, *The Failure of Expected-Utility Theory as a Theory of Reason*, «Economics and Philosophy», 10 (1994), S. 195 – 242.

[28] An diesem Punkt stößt beispielsweise Richard Brandts Theorie der kognitiven Psychotherapie an ihre Grenzen; s. R. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford 1979.

[29] In diese Richtung tendiert beispielsweise Peter Stemmer in seinem Aufsatz *Was es heißt, ein gutes Leben zu leben*, in: Steinfath (Hg.), *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*, Frankfurt a. M. 1998, S. 47-72.

in Italien zu leben, zuzuschreiben. Ich kann die Tragfähigkeit dieser und ähnlicher Strategien hier nicht ausloten. Stattdessen möchte ich erkunden, wie eine Alternative zu den verbreiteten objektivistischen wie subjektivistischen Ansätzen aussehen könnte.

7) Auf dem Weg zu einer Alternative jenseits von Subjektivismus und Objektivismus?

Den entscheidenden Ansatzpunkt dafür liefern in meinen Augen die schon kurz angerissenen Überlegungen zum Charakter der Freude, die ich Aristoteles unterschoben habe. Bestimmte Formen der Freude lassen sich danach als Weisen der positiven Bewertung von etwas, die zugleich motivational wirken, begreifen. Sich über etwas zu freuen schließt demzufolge mindestens dreierlei ein: Erstens Intentionalität im Sinn von Gerichtetheit; wir freuen uns über oder an etwas. Zweitens geht so etwas wie eine Evaluation ein. Diese muss nicht die Form eines Werturteils haben; vielmehr soll eingefangen werden, dass wir in der Freude das, worüber wir uns freuen, in einer affektiv bestimmten Weise schätzen. Indem wir dies tun, sehen wir das Objekt der Freude als etwas im weiten Sinn Gutes an, was wir dann mit Prädikaten wie 'angenehm', 'spannend', 'großartig' usw. näher bestimmen können. Und drittens rechnet Aristoteles, so wie ich ihn verstehe, die Freude zum Strebevermögen, zur *orexis*, und damit zum motivationalen Bereich.

Diese Analyse lässt sich auf das weite Feld der Gefühle und Wünsche ausweiten. Als emotional strebende Wesen verhalten wir uns generell zur Welt als einer werthaft geladenen. In der Perspektive unserer Gefühle und Strebungen erscheint uns die Welt nicht als Webers entzauberter Kosmos, sondern als bedrohlich, begehrenswert, angenehm, schön, schrecklich, wunderbar, grausam, gütig usw. In der Perspektive meines Neides sind die Erfolge meines Konkurrenten etwas Schlechtes. In der Perspektive meiner Liebe ist das Wohlergehen der mir Nahestehenden etwas Gutes. In der Perspektive meines Mitleids ist das Leiden eines Tiers etwas Schlechtes usw. In allen diesen Gefühlen beziehen wir uns intentional auf die Welt, und in ihnen allen verschmelzen Evaluation und Motivation. Hinzu kommt, dass das, was

wir in unseren Gefühlen bewerten, uns immer auch in unserer eigenen Person und unserem eigenen Leben anspricht. In dieser Hinsicht können wir auch sagen, dass in ihnen etwas als gut oder schlecht «für uns» erscheint, nur wäre es ein Fehler, dies zu eng mit Vorstellungen vom eigenen Wohl und Glück zu verbinden. Bewundere ich jemanden für sein Schaffen, dann wird dieses Schaffen ein Teil meiner Gesamtvorstellung vom Guten und zu etwas, das mich selbst affektiv betrifft, obgleich mein Glück daran nicht sonderlich hängen mag.

Besonders wichtig ist mir, dass es sich bei emotionalen und strebensmäßigen Wertungen nicht um Formen eines puren Strebens, einer nackt motivationalen Einstellung handelt. Ein pures Verlangen hat keine wertende Seite, und versteht man Wünsche als Formen solchen Verlangens, dann wird in der Tat fragwürdig, ob Wünsche Gründe liefern können, was Autoren wie Scanlon und Parfit so vehement bestreiten[30]. Halten wir uns dagegen an die Gefühle und Strebungen, die Aristoteles im Blick zu haben scheint, dann handelt es sich hier immer um Einstellungen, in denen sich bereits eine evaluierende Haltung zum Objekt ausdrückt. Gleichzeitig ist diese evaluierende Haltung eine Einstellung, in der das Objekt in vielen Fällen als gut und mit einem unabhängigen Wert versehen erscheint. Wir verhalten uns wertend so zu Dingen, dass sie uns *in uno actu* als an sich werthaft erscheinen[31].

In dieser letzten Formulierung kommen zwei Elemente zusammen: der in unseren Strebungen liegende wertende Bezug auf Dinge und die damit einhergehende Betrachtung der Dinge als an sich werthaft, z.B. als bewundernswert. Meine Frage ist, wie beides so zusammenzudenken ist, dass wir ihre Verbindung nicht vorschnell zu einer von beiden

[30] Vgl. dazu T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass. 1998, 1. Kapitel sowie D. Parfit, *Rationality and Reasons*, in: D. Egonsson et al. (Hg.), *Exploring Practical Philosophy: From Actions to Values*, Aldershot 2001, S. 17-39; außerdem: Parfit, *On What Matters, Volume One*, Oxford 2011, Part One.

[31] Wenn ich ihn richtig verstehe, will Sergio Tenenbaum auf etwas Ähnliches hinaus. So heißt es bei ihm: «It is not an unqualified mental state that is made the condition of something having value but a mental state that already expresses an evaluative attitude toward its object. […] At the same time, the evaluative attitude is one in which the object appears to be good and thus one in which the agent is open to an independent putative (even if conditioned or conditional) value.» (Tenenbaum, *Appearances …* cit., S. 139.)

Seiten hin auflösen, also entweder sagen, dass die Dinge unabhängig von uns wertvoll sind und wir dies in unseren Gefühlen und Strebungen allenfalls erkennen[32], oder sagen, dass der Wert, den wir den Dingen zuschreiben, bloß subjektiver Schein und eine Projektion unserer Gefühle und Strebungen ist[33]. Kann nicht beides richtig sein, nämlich sowohl, dass uns ohne unsere Strebungen (unsere Wünsche, Gefühle etc.) nichts wertvoll erscheinen würde, als auch, dass das Wertvolle mehr ist als eine Widerspiegelung unserer Strebungen?

8) Aspekte unserer Wertungspraxis

An dieser entscheidenden Stelle kommt man nun nur weiter, wenn man sich von zu einfachen Modellen löst, die nahelegen, unser wertendes Verhältnis zur Welt nach dem Vorbild isolierter Sinneswahrnehmungen zu begreifen. Stattdessen sollten wir auf unsere soziale Wertungspraxis achten, um an ihr die Züge auszumachen, die entweder stärker in Richtung eines Wertobjektivismus oder stärker in Richtung eines Wertsubjektivismus weisen.

So gehört zu den auffälligen Merkmalen unserer Wertungspraxis, dass es den Teilnehmern an ihr durchgehend um den Vergleich, die Kontrastierung, die Kombination, die Verfeinerung und ähnliches mehr von Wertungsperspektiven geht. Es ist weder nötig noch angemessen, in solchen Wertdisputen Wünsche, Neigungen oder Impulse als rein kausale Faktoren zu bemühen; in der Perspektive der Dispu-

[32] Eine solche Position mag man Max Scheler zuschreiben; siehe M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1980 [org. 1913/16]. Schelers Position ist freilich schillernd. Verbreitet ist die Sicht, dass Scheler eine «erfahrungsunabhängig Präexistenz der Werte» annehme; so H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M. 1999, S. 158. Das Wertfühlen könnte dann als ein wahrnehmungsanaloger Zugang zu diesen präexistenten Werten verstanden werden. Aber es gibt viele Textstellen bei Scheler, die auf einen wesentlich engeren Zusammenhang von Erfahrung und Werten deuten, der die Annahme eines Reichs idealer und erfahrungsunabhängiger Werte ausschlösse. Eine Interpretation, die diese Hinweise aufgreift, findet sich in G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz*, Würzburg 2012, bes. Kap. 3.4.

[33] Diese Position kann David Hume zugeschrieben werden. Siehe D. Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford 1998, Appendix 1, S. 163, wo zwischen «reason» und «taste» unterschieden und vom «taste» gesagt wird, er habe «a productive faculty, and gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises, in a manner, a new creation.»

tierenden treten sie ganz in den Hintergrund oder fungieren lediglich als Situationsfaktoren, denen es neben anderen Rechnung zu tragen gilt. Dies ist ein objektivistisches Merkmal unserer Wertungspraxis, das der Objektgerichtetheit unserer praktischen Überlegungen entspricht und erklären hilft, was es heißt, dass wir Dinge als «an sich» und unabhängig von unseren jeweiligen Wünschen wertvoll ansehen. – Zugleich gilt es anzuerkennen, dass alle unsere praktischen Überlegungen letztlich auf die Wertungsperspektiven als Reflexionsmaterial angewiesen sind, die mit unseren Strebungen verbunden sind. In der Perspektive meines Neides, meiner Liebe, meines Begehrens, meiner Bewunderung erscheinen mir zunächst Dinge als werthaft. Dieser Schein kann trügen. Aber seine Korrektur kann nur mit Hilfe anderer Wertungsperspektiven erfolgen, nicht von jenseits der Gesamtheit möglicher Wertungsperspektiven, die in unseren Strebungen liegen. Es gibt hier keinen «*view from nowhere*», keinen Standpunkt außerhalb unserer mit unseren Strebungen mitgegebenen Wertungsperspektiven. Das ist ein Anknüpfungspunkt für Spielarten des Wertsubjektivismus und macht darüber hinaus verständlich, warum wir in vielen Fragen mit der grundsätzlichen Unabschließbarkeit von Wertdisputen rechnen müssen.

Ein weiteres wichtiges Merkmal unserer Wertungspraxis ist ihr Holismus, der absticht gegen die Tendenz sowohl von Objektivisten wie von Subjektivisten, diese Praxis fundamentistisch zu deuten. Bei Moore ist die Tendenz zum Fundamentismus greifbar in seinem Vertrauen auf den Isolationstest, während Subjektivisten eine Affinität zum Fundamentismus dadurch haben, dass sie das Gutsein von etwas so von den Wünschen eines Subjekts abhängig machen, dass jeder Wunsch oder jede wunschartige Einstellung ihr Objekt als zumindest *pro tanto* gut konstituiert. – Des Weiteren ist es wichtig, den überwiegend intersubjektiven Charakter unserer Wertungspraktiken zu unterstreichen. Wir tauschen uns mit anderen über das Gutsein von diesem und jenem aus, und zwar so, dass sich in solchen Austauschen eine gemeinsame Wertsicht bildet, die die ursprünglichen Neigungen und Wertungen der am Austausch Beteiligten transzendiert. – Das Medium unserer in-

tersubjektiven Wertungspraxis ist sodann die Sprache, und zumal in Wertdisputen ist Sprache nicht lediglich ein Mittel, um uns gegenseitig über unsere Wertungen und Präferenzen zu informieren. Vielmehr hat Sprache hier einen ausgesprochen kreativen Zug. Sprachlich artikulieren wir unsere Wertungen in der Weise, dass diffuse Empfindungen in eine fassliche Gestalt gebracht werden, die dann ihrerseits zu neuen Wertungen und Wertartikulationen führen kann[34].

Das Interessante gerade an der Intersubjektivität und Sprachlichkeit unserer Wertungspraxis ist, dass sich hier objektivistische und subjektivistische Momente auf eine unlösliche Weise verbinden. Ein objektivistisches Moment kommt durch sie insofern ins Spiel, als sie noch unsere Wünsche und Neigungen an grundsätzlich öffentliche Verständlichkeitsbedingungen knüpfen. Von Elizabeth Anscombe stammt das Beispiel eines Menschen, der den Wunsch hat, alle grünen Bücher aus seiner Bibliothek herauszusuchen, um sie dann auf dem Dach seines Hauses sorgfältig auszubreiten[35]. Ein solcher Wunsch muss uns merkwürdig erscheinen. Warum, so werden wir fragen, will er so etwas tun, was soll daran gut sein? Ohne weitere Erläuterung muss uns das Tun der Person unverständlich bleiben. Aber entscheidend ist, dass ihr Tun nicht nur uns unverständlich bleiben muss, sondern auch der Person selbst. Intersubjektivität und Sprachlichkeit unserer Wertungen erzeugen hier genauso wie ihr Holismus einen eigenen Objektivitätsdruck. Als sprachlich vermittelte lösen sich die Wertungen von den Strebungen der Einzelnen und treten ihnen als von ihnen unabhängige Bezugspunkte der Verständigung mit anderen gegenüber. Zugleich lassen Intersubjektivität und Sprachlichkeit jedoch Spielräume für Interpretationen und kreative Weiterentwicklungen, die besser zu einer subjektivistischen Position zu passen scheinen. Die für unsere Wertungspraxis konstitutiven interpretierenden und kreativen Artikulationsprozesse können zwar nicht beliebig ausfallen; auch sie sind an intersubjektive Verständlichkeitsbedingungen geknüpft, die ihrerseits in

[34] Der Prozess der (in erster Linie sprachlichen) Wertartikulation spielt eine wichtige Rolle im Werk von Charles Taylor; vgl. etwa C. Taylor, *Self-interpreting animals*, in: Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge 1985, S. 45 -76.

[35] G.E.M. Anscombe, *Intention*, Ithaca, NY 1963, S. 26 f.

den Gegebenheiten unserer Lebenssituation verankert sind. Aber alle unsere Bemühungen darum, eine bestimmte wertende Sicht auf die Welt zu artikulieren, tragen einen untilgbaren kulturellen und individuellen Index[36].

Wir bräuchten hier viel genauere philosophische (und vielleicht auch psychologische, soziologische und historische) Beschreibungen von Prozessen der Bildung und Veränderung von für eine Gesellschaft oder einzelne Individuen leitenden Werten wie Gerechtigkeit, Selbstbestimmung, Wohlwollen, Erfolg und dergleichen mehr. Alle diese Werte wurzeln im Boden individueller Strebungen, die zugleich Evaluationen sind. Aber zumal über das Medium der Sprache lösen sie sich zugleich von diesem Boden und nehmen in genau der Weise ein Eigenleben an, wie dies generell sprachliche Bedeutungen tun.

9) Werte und In-der-Welt-sein

Doch was haben diese Überlegungen noch mit unserem Ausgangspunkt, der Gegenüberstellung von Wertobjektivismus und Wertsubjektivismus zu tun? Führen sie über diesen Gegensatz hinaus oder helfen sie nicht lediglich und allenfalls, eine seiner beiden Seiten weiter zu differenzieren? Die Beantwortung dieser Fragen verlangt nach einer grundsätzlicheren Betrachtung.

Objektivisten wie Subjektivisten sind ähnlichen Modellen unseres Verhältnisses zur Natur im Sinn des Gegenstandsbereichs der Naturwissenschaften verpflichtet. Der Subjektivist humescher Provenienz denkt sich die Natur als eine von Werten gereinigte Sphäre, auf die wir Werte mittels unserer Wünsche und Gefühle projizieren. In Wahrheit, so seine Vorstellung, sind die Werte nicht da draußen in der Natur – dort regieren die Gesetze der Physik –, sondern in unserem Kopf. Unser Geist arbeitet wie eine *Laterna magica*, die ihre Umgebung mit bunten Bildern überzieht[37]. Der Objektivist platonischer Provenienz hält die Werte dagegen für einen Teil der Ausstattung der vom Wertungs-

[36] Vgl. (in etwas anderem Zusammenhang) Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge 1989, S. 492, S. 481.

[37] Vgl. das Zitat oben in Anmerkung 33.

subjekt unabhängigen Natur. In einer Variante werden die Objekte in der Natur dabei so gedacht wie es auch die Subjektivisten tun, nur dass diesen Objekten neben ihren sonstigen Eigenschaften eine weitere Schicht von Werteigenschaften hinzugefügt wird. Zu den physikalischen Objekten gelangt man in diesem Modell durch Abschälung der Wertschicht und vielleicht noch der Schicht der sekundären Qualitäten. Andere Varianten sind, wie wir gesehen haben, etwas komplizierter, weil sie Werte an Bewusstsein binden, indem sie nur Bewusstseinsepisoden intrinsischen Wert zusprechen; aber hier sind es dann diese Erlebnisse, aufgefasst als mentale Ereignisse, denen die Werteigenschaften ähnlich zugesprochen werden wie äußeren Objekten ihr Gewicht oder ihre Farbschattierungen. Ich glaube, dass beide Modelle – das der Subjektivisten genauso wie das der Objektivisten – ein falsches Bild unserer Stellung in der Natur zeichnen. Aber was lässt sich ihm als Alternative entgegensetzen?

Einen möglichen Anknüpfungspunkt könnte Heideggers Konzeption des In-der-Welt-seins liefern[38]. Bezogen auf die Wertproblematik verstehe ich Heideggers Projekt so, dass es einerseits die Erfahrung der Welt als werthaft – als angenehm, schön, erhaben, bewundernswert, niederträchtig, trivial usw. – und andererseits die Betrachtung der Dinge als Objekte im physikalischen Raum, deren Verhalten Naturgesetzen folgt, als zwei gleichberechtigte Modi unseres In-der-Welt-Seins deutet. Wir sind nicht erst mit der Objektwelt der Physik konfrontiert, um dann die Werte auf sie zu projizieren. Als fühlenden, wollenden und handelnden Wesen ist uns die Welt vielmehr immer schon als werthaft, als sinnvoll oder auch als sinnlos, erschlossen, während sich uns die Natur als beobachtenden und naturwissenschaftliche Theorien aufstellenden Wesen als Reich physikalischer Objekte erschließt. Die Differenz dieser Herangehensweise zu dem Bild, das uns von Hume nahegelegt wird, besteht zunächst darin, dass hier das einzelne Subjekt mit seinen Gedanken, Wünschen, Empfindungen usw. nicht einfach direkt der Natur gegenübergestellt wird, sondern dass sich das

[38] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1977 [org. 1927], vor allem §§ 15-18. In einer ausführlicheren Studie müssten Heideggers kritische Einlassungen zur Wertphilosophie ausgewertet werden, die seine Vorlesungen aus den 1920er durchziehen.

Subjekt von vornherein in einer kulturellen Welt bewegt, einer Welt, die dann auch noch den Zugang zur Natur bestimmt.

So formuliert, bleibt jedoch offen, wie die Welt selbst konstituiert ist und sich zur Natur verhält. Eine Möglichkeit bestünde darin, hier an Analysen wie die von John Searle anzuknüpfen und die Welt samt der Werte als eine soziale Realität zu deuten, die auf der physikalischen aufbaut und sich spezifischen intersubjektiven Konstitutionsakten verdankt[39]. Dies würde zum ursprünglichen Subjektivismus zurückleiten, wenn man die intersubjektiven Konstitutionsakte restlos aus den Interaktionen von Individuen, die dies oder jenes wollen, entwickeln könnte. Wer dies, wie ich, nicht für aussichtsreich hält, könnte den Subjektivismus immerhin noch durch einen strukturanalogen Intersubjektivismus ersetzen. Eine andere Möglichkeit bestünde darin, von allen repräsentationalistischen Modellen der Natur Abstand zu nehmen und die naturwissenschaftliche Beschreibung der Natur als eine unhintergehbar perspektivische Bezugnahme auf die Dinge zu sehen, die keinen an sich privilegierten Status gegenüber etwa einer Beschreibung der Welt als werthaft mehr hätte.[40] Aus dieser Sicht führt Humes Projektionismus in die Irre, weil uns keine von unseren Projektionen unabhängige Natur zugänglich ist. Auch meine eigene Rede von Wertungs*perspektiven* wäre dann so zu erläutern, dass sie mit der Zurückweisung der Konzeption einer perspektivenunabhängigen Wirklichkeit als inkohärent vereinbar wäre.

Bezogen auf unsere Ausgangsproblematik, den Gegensatz von subjektivistischer und objektivistischer Auslegung des metaethisch verstandenen scholastischen Spruchs, kann ich nur ein ernüchterndes Zwischenresümee ziehen. Das Verhältnis zwischen dem Guten und unseren Bestrebungen erweist sich danach vor allem als komplizierter als es die beiden konträren Positionen auf je eigene Weise suggerieren. Es ist sowohl ein Fehler, das Gute vom Streben in der von Objektivis-

[39] J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, London 1995 sowie Searle, *Making the Social World*, Oxford 2010.

[40] Für einen Versuch in dieser Richtung vgl. etwa H. Price, *Naturalism without Mirrors*, Oxford 2011.

ten nahegelegten Weise zu separieren, als auch ein Fehler, das Gute in der von Subjektivisten angenommenen Weise dem Streben zu assimilieren. Die Wahrheit liegt, wie so oft, in der Mitte, nur ist es bekanntlich schwer, die *rechte* Mitte zu treffen.

Abstract: *Desiring the good. Beyond value-objectivism and value-subjectivism?*

Is something good because we desire it? Or should we desire something because it is good independently of our desires? This article explores the difficulties and attractions of affirmative answers to both questions. Taking up important clues from Aristotle's notion of *orexis* the paper argues that a better understanding of the evaluative character of desires and their embeddedness in intersubjective value discourses may open a third way between subjectivism and objectivism with respect to values. Conceiving of desires and other orectic states as attitudes that are both motivational and evaluative helps to see in which way desires are conditions of the good and in which way the good functions as an independent standard for our desires. The article concludes with speculative ontological considerations that are inspired by Heidegger's idea of Being-in-the-World.

Riccardo Panattoni

LE DIREZIONI DI SIGNIFICATO ANTROPOLOGICHE DELL'ORIZZONTALITÀ E DELLA VERTICALITÀ

Il problema che si presenta quando ci si innalza nella verticalità, quando si raggiunge, in senso più o meno metaforico, una certa altezza, non è tanto guardare in avanti, contemplare e godere la vastità che si presenta nell'orizzonte del nostro sguardo, quanto guardare nella direzione della stessa verticalità da cui si è saliti. Attraverso questo tipo di visione, il rischio che si presenta è infatti quello di precipitare, anche così, solo per inerzia.

In fondo, a qualsiasi altezza ci poniamo, se l'orientamento è comunque rivolto alla conquista di una nuova orizzontalità, abbiamo ogni volta uno slancio in ampiezza. Dal punto fermo conquistato lo sguardo si distende rispetto alla propria inclinazione: non esiste infatti una visione senza un'inclinazione dello sguardo verso l'alto o verso il basso, in modo tale che la verticalità risulta sempre funzionale all'inclinazione di ogni possibile momentanea apertura all'orizzonte. La diagonale ottenuta da questo movimento in ascesa corrisponde così ogni volta a un'esperienza legata all'epica della narrazione, al raccogliere una visione d'insieme e a stabilire una certa distanza sia dal mondo che si contempla, sia dalla propria interiorità che viene riempita da quel respiro di vastità. Lo schema del procedere in altezza, sempre aperto verso la vastità del cielo, raffigura la libertà di uno spazio a venire; in realtà è lo sguardo che si posa sui possibili orizzonti conquistati a sorreggere il trasporto di quella libertà immaginata. È infatti l'orizzontalità di una visione dall'alto, su cui lo sguardo sarà in grado di andare in sorvolo, a detenere in sé la *dynamis* della progressione in verticalità.

Rispetto a ogni altezza raggiunta dovrebbe comunque essere sempre contemplata una via del ritorno, un ripiegare più o meno onorevole nel momento in cui si decide d'inoltrarsi nella ridiscesa. Perché in

ogni momento può subentrare qualcosa di inaspettato, un momento non previsto e forse non prevedibile nel percorso di ascesa, tutto orientato com'è nella direzione di significato dell'ampiezza, quale è la caduta, il precipizio, il totale crollo delle proprie aspettative visionarie. Nel precipitare accade che il piede, la mano e l'occhio perdano il loro coordinamento, venga meno la capacità di un loro reciproco relazionarsi e subentri improvvisa la potenza aliena e ostile della gravità; il peso del proprio corpo emerge allora del tutto inaggirabile, si perde ogni capacità di comprensione e si rimane del tutto impotenti ad assistere al precipitare di sé in se stessi.

Questo crollo non è dunque dettato soltanto da una possibilità del tutto accidentale, da una mera sfortuna assolutamente imprevedibile, il più delle volte è dovuto alla presunzione di sé, non tanto nel compiere la ridiscesa, quanto nel modo in cui si è saliti. Si possono infatti intraprendere incautamente vie traverse che, pur permettendo comunque la salita, comportano uno smarrimento: si sale ma senza un criterio preciso e in questo modo ci si preclude ogni possibile ripiegamento. Ambizioni mal riposte cancellano la via del ritorno e si rimane così imprigionati nella consapevolezza che a quella salita non potrà seguire alcuna ridiscesa. L'unica possibilità che sembrerebbe effettivamente rimanere, forse anche l'unica inconsciamente desiderata, è quella di dover continuare a salire o di rimanere saldi a quello che può essere considerato un ipotetico vertice. Per fare questo si dovrebbe però essere capaci di misurare anticipatamente le proprie forze, di valutare non tanto il desiderio di ampiezza che si vuole raggiungere, quanto di calcolare la distanza che ci divide dalla meta desiderata, in modo tale che la propria capacità di salire verso l'alto sia in grado di continuare a corrispondere all'assunzione del proprio obiettivo; in altre parole si deve essere fin dall'inizio all'altezza del punto di osservazione che si desidera momentaneamente scegliere come possibile vertice.

Per questo le verticalità antropologiche dell'andata e del ritorno dovrebbero essere potenzialmente sempre ripercorribili negli stessi termini; solo così l'ampiezza orizzontale della propria visione sarebbe in grado di dispiegarsi in tutta la sua fondata certezza, perché ciò che

comunque deve essere evitato è la possibilità di poter precipitare, è l'essere costretti a rivelare al mondo la propria inadeguatezza. Tutto l'orientamento deve essere rivolto a impedire che questa eventualità possa accadere. La paura della propria fine, della propria disfatta, deve costantemente accompagnare il criterio delle proprie scelte. Solo impedendo il crollo di sé, ma mantenendo vivo il suo pericolo potenziale, si potrà rimanere convinti della buona riuscita di quella che immaginiamo possa essere la nostra continua ascesa, se non addirittura la capacità di permanere saldamente al vertice.

Tuttavia, se la verticalità del piede e della mano sono in diretta dipendenza con l'inclinazione che lo sguardo vuole raggiungere, attraverso l'interruzione sempre possibile della propria orizzontalità, il vero e proprio salire in verticale ha forse tutt'altra modalità. Comporta piuttosto una particolare forma di staticità, perché avviene comunque attraverso il mantenimento in sé del proprio punto di partenza, della base da cui il movimento si è innalzato. Il salire in verticale può indicare allora, più che un elevarsi, un approfondimento di sé rispetto all'inizialità del proprio gesto. Nell'anelito verso l'altezza, nell'andare oltre se stessi, più che la paura della propria caduta, dovrebbe permanere in atto la trepidazione verso una profondità al di sotto di sé. Il concetto di *Altitudo* infatti implica il riferimento sia all'altezza che alla profondità, il che spiegherebbe perché nella costante comparazione tra base e vertice si mantiene in atto qualcosa che potremmo indicare come un momento drammatico.

Il dramma risiede proprio nella concatenazione statica in cui verticalità e orizzontalità si elidono nel loro punto d'incidenza, grazie alla comparazione che nel soggetto permane in atto tra la base e il vertice di sé, tra l'*incipit* e la realizzazione finale del proprio agire come punto attraverso cui tendiamo a riassumere il senso della nostra identità. Si tratta di un luogo di esitazione presente nell'attuarsi stesso dell'azione e che connota, magari inconsciamente, il costituirsi della nostra soggettività. La cura di sé passa forse attraverso l'esercizio di assunzione che questo momento di drammatica esitazione comporta.

Joseph Vogl, nel suo testo sull'esitare[1], colloca questo momento di stasi all'interno del movimento, ricorrendo alla lettura che Freud propone del Mosè di Michelangelo[2]. La figura scolpita di Mosè viene colta da Freud come fosse completamente autonoma rispetto a ogni riferimento narrativo, pur continuando tuttavia a raffigurare espressamente il Patriarca presente all'interno del racconto biblico. Si tratta di una raffigurazione plastica che lascia affiorare in particolare un momento di sospensione, evidenziando l'immagine come un diagramma di forze divergenti, una costellazione di riferimenti tratteggiata dalla collisione di tensioni contrastanti. Alla tempesta di un movimento orizzontale, il cui processo è palesato dalla mano destra di Mosè che sembra orientata a un movimento a ritroso sulle tavole, destinate così successivamente a sfuggire alla presa e dunque a infrangersi al suolo, si contrappone un campo di forze verticale dove le tavole, in procinto di cadere, sono controbilanciate dallo sforzo del corpo spinto in avanti dal piede sinistro. L'intera figura appare così pervasa dall'onda di un movimento in ascesa e dallo sforzo di trattenere il movimento stesso per aderire alla propria base. La figura scolpita da Michelangelo, osservandola attraverso lo sguardo di Freud, sembra segnare come un punto di inerzia rispetto alla spinta proveniente da forze contrastanti, come se lasciasse emergere una perfetta staticità colta nella tensione tra una volontà di comprendere e un'inaggirabile irresolutezza, il tutto espresso in un momento di perfetta drammatizzazione.

D'altronde il verbo *dran*, da cui deriva il termine dramma, indica un aspetto dell'azione che si distingue da quello indicato ad esempio dal verbo *prattein*, il quale rimane orientato a un *telos* da compiere su un determinato oggetto, oppure dal verbo *poiein*, che sottolinea invece il lavoro compiuto al fine di un produrre e di un realizzare. Il verbo *dran* indica piuttosto, come ricorda lo stesso Vogl, una dimensione che chiama in causa un'attività irrisolta appartenente allo svolgimento stesso dell'azione. Il verbo esprimerebbe così la prospettiva di un agire non direttamente riferito a un processo finalizzato o alla catena ininterrotta di un'attività coerente e uniforme, quanto piuttosto metterebbe in evi-

[1] J. Vogl, *Sull'esitare*, tr. it. Milano 2010 (ed. or. 2008) .

[2] S. Freud, *Il Mosè di Michelangelo*, in Id., *Opere, 1912-1914, volume settimo*, tr. it. Torino 1975.

denza un carattere interrogativo collocato nell'*incipit* stesso dell'azione, senza per questo comprometterne l'avvio. Come se lo spingersi in avanti orizzontalmente dell'azione fosse contrassegnato dal permanere verticale di un punto d'arresto. Il dramma, il *ti draso*, il "che fare?", manterrebbe di conseguenza in atto la presenza di una continua distinzione che impedirebbe all'azione stessa di coincidere perfettamente con una decisione e un giudizio finale. È così che il Mosè di Michelangelo di Freud si può definire per Vogl un *vir activus*, mentre il Mosè della Bibbia in realtà non lo sarebbe, perché rimane esclusivamente un riferimento epico, l'indice di un personaggio del tutto avvolto dall'altitudine di una visione esclusivamente narrativa.

Grazie a quanto sostenuto da Freud, anche se al di là delle conclusioni a cui lo stesso Freud giunge, il Mosè di Michelangelo non sembra tanto esprimere la tensione fra il precipitare in una passione d'ira e il tentativo di controllarne l'insorgenza aggrappandosi alle tavole della legge. Si tratta piuttosto del punto in cui il corpo sembra cedere a se stesso, precipitare nell'emozione sopraggiunta a fronte di una passione presente, ma ancora a venire. È l'insorgenza di un contrasto tra emozione e passione in conseguenza di una visione che non sembra rientrare immediatamente nei semplici canoni di una diretta comprensione.

Così, se il termine *thymos* designa l'anima affettiva ed emozionale, facilmente soggetta agli sconvolgimenti passionali della vita, non dobbiamo dimenticare, come sostiene Pierre Fédida[3], che lo stesso termine indica anche lo stato d'animo della depressione, essendo quest'ultima un'alterazione propria della sfera timica. I sogni di caduta infatti indicano abitualmente la percezione interiore, emozionale, dell'abbattimento e dell'affondare in se stessi. Come se nel proprio orizzonte affettivo venissero a mancare di colpo, anche per un solo attimo, i puntelli che dovrebbero sorreggere il nostro permanere in altezza.

È ciò che accade al costruttore Solness nel dramma di Henrik Ibsen che porta il suo nome[4]: egli confida alla giovane Hilde di sognare spes-

[3] P. Fédida, *Il buon uso della depressione*, tr. it. Torino 2002 (ed. or. 2001).

[4] H. Ibsen, *Il costruttore Solness*, in Id., *Drammi Moderni*, tr. it. Milano 2009 (ed. or. 1892).

so di cadere nel vuoto, ma soprattutto di temere i giovani, il sopraggiungere della loro gioventù, la quale al più presto, e lui di questo è consapevole, busserà alla sua porta e gli chiederà di farsi da parte, gli dirà che il suo tempo è ormai giunto al termine e che si dovrà ritirare, che non ci sarà più bisogno della sua capacità di costruire focolari domestici, così come solo lui, almeno questa è la sua convinzione, è sempre stato capace di realizzare.

Solness aveva iniziato la sua straordinaria carriera costruendo chiese con le torri più alte, salendo sulle quali era riuscito addirittura a parlare direttamente con Dio, a stabilire con lui un patto. Avevano fatto un accordo: se Dio gli avesse permesso di ridiscendere sano e salvo dall'impressionante altezza raggiunta salendo sull'ultima torre costruita, avrebbe smesso di erigere chiese sull'asse della verticalità e si sarebbe completamente dedicato a costruire non solo semplici dimore per le famiglie, ma veri e propri focolari domestici sull'asse perfetta dell'orizzontalità.

Era tuttavia consapevole che il suo tempo stava ormai giungendo al termine, capiva che stava invecchiando, che di lì a poco sarebbe stato messo da parte: non gli restava allora altro che costruire il suo ultimo focolare per se stesso, la sua ultima dimora; questa volta l'avrebbe però corredata di nuovo di una torre che fosse la più alta possibile e, una volta arrampicatosi al suo vertice, nonostante avesse ormai dichiarato al mondo la sua inadeguatezza per il fatto di soffrire di vertigini, avrebbe trovato la forza di chiedere a Dio un nuovo patto. Gli avrebbe chiesto di lasciarlo finalmente libero di costruire insieme a Hilde, alla sua giovane amante, a lei che un giorno affettuosamente aveva bussato alla sua porta non certo per invitarlo a farsi da parte, degli indimenticabili castelli in aria.

Portata a termine la costruzione e avendo trovato la forza di salire in cima alla torre, anziché continuare, come avrebbe dovuto, a guardare verso l'alto, alla ricerca del suo ultimo colloquio con Dio, egli cede alla tentazione di inclinare il proprio sguardo verso la giovane Hilde che, da terra, con un fazzoletto in mano, lo sta salutando felice: e così, senza battere ciglio, avvinto dalla vertigine di avere ancora un futuro che

lo sta aspettando, affascinato dalla percezione ringiovanita del proprio desiderio, egli precipita direttamente nel vuoto, schiantandosi irreparabilmente al suolo.

Ludwig Binswanger, nell'analisi che propone di questo dramma, evidenzia come per Ibsen il procedere della trama sia anche un confronto con il compito ultimo della scrittura[5]. L'opera letteraria, allo stesso modo della costruzione architettonica, può cedere alla presunzione di edificarsi tutta quanta in altezza, nello sforzo di raggiungere un vertice in grado di ampliare al massimo l'inclinazione dalla quale distendere il proprio orizzonte. È la stessa cosa che accade ad esempio al protagonista del racconto di Hoffmann *L'uomo della sabbia*, dove la presunzione di sé, rispetto alla creazione della propria opera letteraria, porterà anche lui, in preda a un'irrefrenabile forma di delirio depressivo, a salire su un'alta torre e, preso dalle vertigini, a schiantarsi al suolo[6].

Sarà proprio a partire da questo racconto di Hoffmann che Freud scriverà *Il perturbante*, indicandolo come un momento in cui la percezione inaspettata di sé corrisponde a un venir meno della terra sotto i piedi, a un precipitare nel vuoto[7]. Del resto lui stesso racconta di aver vissuto una simile esperienza mentre era in vagone letto e la porta della toilette si aprì improvvisamente facendo emergere la presenza inaspettata di un uomo, che non era altri che lui riflesso allo specchio. Non si tratta però tanto, come Freud vorrebbe farci credere, di un senso di estraneità verso di sé, quanto forse dello sconcerto di vedere se stesso, il padre della psicoanalisi, il creatore di quest'opera monumentale, semplicemente come un qualsiasi vecchio dai capelli e dalla barba bianchi, con un berretto da notte calato sulla testa per ripararsi dal freddo.

Il perturbante dunque potrebbe non essere altro che un riflesso del tempo su di sé rispetto al riflesso dell'opera sulla propria vita, un cedimento del tempo nel tempo in cui precipitiamo emotivamente in noi

[5] L. Binswanger, *Henrik Ibsen. La realizzazione di sé nell'arte*, tr. it. Macerata 2008 (ed. or. 1949).

[6] E.T.A. Hoffmann, *L'uomo della sabbia e altri racconti*, tr. it. Milano1987 (ed. or. 1817).

[7] S. Freud, *Il perturbante*, in Id., *Opere 1917-1923, volume nono*, tr. it. Torino 1977.

stessi, un particolare rallentamento, la durata evanescente di un'esitazione come un punto d'incidenza rispetto a ciò che continua indifferentemente a scorrere. È una faglia dell'inconscio, quella che Lacan indica come un momento di vacillamento di sé, come un taglio nella nostra soggettività tra percezione e coscienza[8].

È lo stesso punto di sospensione inattiva dell'azione a cui Freud, attraverso l'analisi della scultura di Michelangelo, ha riportato la figura di Mosè: un leggero momento di staticità destinato di solito a passare del tutto inosservato. Eppure il termine *stasis* è il nome di un'azione che deriva dal verbo *histemi*, come ci ricorda Nicole Loraux[9]: questo, sebbene sia legato al sinonimo *kinesis*, che significa movimento, o ancor più precisamente, agitazione, indica sì un levare, un porre, ma anche un fermare.

Il termine *stasis*, allora, più che indicare un semplice significato binario, il tenere saldo e il suo possibile rovesciamento, quella che politicamente si connota come una guerra civile, potrebbe indicare anche un punto di oscillazione tra i due significati opposti, un taglio tra l'agitazione e l'immobilità, o forse anche, riferendoci di nuovo alla statua del Mosè di Michelangelo, l'agitazione di un'immobilità: l'insorgere di un'immagine nella struttura dinamica del movimento.

Questa immagine è in grado di mettere in evidenza la tensione che esiste tra la verticalità della legge e l'orizzontalità di ciò che declina quella legge nella sua legittimità. Una tensione che viene a connotare eticamente il soggetto portando la sua azione in un punto di esitazione fondamentale. Se rimaniamo sulla visione che Freud propone dell'opera di Michelangelo, troviamo infatti, da una parte, Mosè trascinato dalla passione della sua nota irascibilità, spinto, dallo sdegno di fronte al tradimento del popolo infedele, a gettare le tavole al suolo perché vadano in frantumi; dall'altra parte però, nell'*incipit* di tale azione, è come sorgesse in lui un'emozione che mette in atto un'inversione del movimento che ha comunque principiato a orientarsi verso la sua finalità.

---

[8] J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1964*, tr. it. Torino 1979.

[9] N. Loraux, *La città divisa*, tr. it. Vicenza 2006 (ed. or. 1997).

Riprendendo ancora Vogl potremmo dire che l'immagine del Mosè di Michelangelo si rivela, attraverso questo sguardo, come un punto coronato. La "corona" è un segno utilizzato in notazione musicale per aumentare il valore di una nota attraverso una pausa, un prolungamento, a piacimento dell'esecutore. La presenza della corona, pur segnata nello spartito come inaggirabile, non può tuttavia essere specificata, non rispondendo infatti ad alcun calcolo o misurazione. È l'assunzione di un rischio del tutto personale nel tempo che ci è dato, è come un alito di vento: un sospiro in grado di racchiudere in sé, nell'esitare della sua sospensione, tutta la cura necessaria per il vissuto di un'intera vita.

Abstract: *Horizontal; vertical; anthropological coordinates*

In this article we will consider "horizontal" and "vertical" not as given topographic references, but as anthropological co-ordinates that are capable to shape the existence of human beings. Whenever we "climb up", i.e. whenever we raise ourselves to such a height that we are finally capable to broaden our horizons, as a matter of fact we invariably fall into the danger of considering such rising to the top as a sort of conquest. As a consequence, in this rise we are often followed and haunted by the fear of ruin because of our misplaced ambitions, or to be dispossessed of our achievements by someone else who aspires to that same position and dignity. Therefore, when considering these important anthropological dimensions of "horizontal" and "vertical", it comes out that our main worry should be to keep the "top" and the "base" constantly in touch: in this way, the weakening of our trust in decisional power would become a way to solve existential challenges and to favor a different way of acting and enacting, centered around the power-free criteria of a hesitant contemplative mood.

Lorenzo Bernini

PESCI ROSSI, FILOSOFI E ACROBAZIE. L'IMPOSSIBILE MORALE DI MICHEL FOUCAULT

Sommario: *1) Il pesce nell'acquario; 2) Le acrobazie dei filosofi; 3) L'urgenza dell'impossibile; 4) Il fallimento di Foucault; 5) La scoperta*

Com'è noto, all'origine di una certa ripresa dell'interesse per l'etica antica nella riflessione filosofica degli ultimi decenni si colloca anche la pubblicazione delle lezioni sulla cura di sé e sulla *parrhesia* che Michel Foucault tenne nei primi anni ottanta[1]. Il primo corso a uscire in libreria, è stato, nel 2001, *L'ermeneutica del soggetto*, che il filosofo pronunciò al Collège de France nel 1983, esattamente trent'anni fa[2]. Anche la ricorrenza giustifica quindi la presenza di questo intervento in questo convegno. Chi da esso si aspettasse una conferma della possibilità di riattualizzare l'etica antica, rimarrebbe però *in gran parte* deluso. L'intervento si propone infatti di dar conto dello statuto ambiguo delle ultime ricerche di Foucault, del suo giudizio ambivalente sulla cura di sé. E in un certo senso sarà ambiguo esso stesso: per celebrare il trentennale de *L'ermeneutica del soggetto*, sosterrò infatti che quel corso segna il *fallimento* del programma di ricerca di Foucault[3].

[1] Per una rassegna della ricezione dell'interpretazione foucaultiana del pensiero antico si vedano: J.-F. Pradeau, *Le sujet ancien d'une ethique moderne*, in F. Gros (a c. di), *Foucault. Le courage de la verité*, Paris 2002, e L. Cremonesi, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Pisa 2008, cap. VI: *Le ambiguità della cura di sé.*

[2] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano 2003 (ed or. Paris 2001). Sono poi stati pubblicati e tradotti in italiano anche *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano 2009 (ed. or. Paris 2008); *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri 2. Corso al Collège de France (1983-1984)*, Milano 2011 (ed. or. Paris 2009).

[3] Al 'fallimento' del progetto di ricerca di Foucault ho già dedicato il saggio Bernini, *Cura di sé, ermeneutica e ontologia del soggetto: Il fallimento di Michel Foucault*, «Filosofia politica», 1 (2013), di cui questo intervento è, in parte, una rielaborazione.

1) Il pesce nell'acquario

Paul Veyne è lo storico dell'antichità che di Foucault fu grande amico, oltre che collega al Collège de France, e fu anche fonte dei suoi studi sul mondo romano[4]: in un testo recente egli si sofferma su un episodio dell'infanzia di Foucault, che Anne Malapert Foucault, la madre di Michel, raccontò in lacrime nella più triste delle circostanze: al funerale del figlio, nel giugno 1984[5]. L'episodio è questo: un giorno, nella grande casa bianca di Poitiers, la casa d'infanzia del filosofo, il piccolo Michel si incantò ad osservare un vaso di pesci rossi, ed espresse alla madre il desiderio di essere uno di loro – di essere un pesce rosso anch'egli. Divertita da quel curioso desiderio, con affetto e un po' di ironia la signora Anne gli rispose ricordandogli quanto in realtà egli detestasse l'acqua fredda. Lui ci pensò su, e poi controbatté che allora gli sarebbe bastato esserlo anche solo per un momento "tanto per provare che cosa pensa un pesce…". Veyne fa di questo dialogo il simbolo della vocazione di Foucault, della sua curiosità filosofica. E, in effetti, la vasca dei pesci può essere utilizzata come un'utile metafora per illustrare la ricerca del nostro autore.

Foucault si formò alla scuola di Bachelard e Canguilhem, esponenti di spicco dell'epistemologia francese, che avevano contestato l'idea che la storia della scienza fosse un progresso continuo verso il meglio e avevano teorizzato al contrario che essa progredisse per salti strutturali – fu Bachelard a coniare il concetto di *coupure épistémologique*[6].

[4] Veyne, uno dei pochi autori che Foucault nominò come fonte dei suoi studi sulla sessualità nell'antichità (cfr. *L'uso dei piaceri*, Milano 1996 (ed. or Paris 1984), p. 13), divenne invece titolare della cattedra di Storia romana al Collège de France nel 1975. Prima della pubblicazione di *Foucault. Il pensiero e l'uomo* (Milano 2010; ed. or. Paris 2008), egli ha ricordato Foucault in numerosi interventi, alcuni dei quali raccolti in italiano con il titolo di *Michel Foucault, il nichilismo e la morale*, Verona 1998.

[5] L'episodio, riportato da D. Macey (*The Lives of Michel Foucault*, London 1993, p. 14), è ripreso da P. Veyne in *Foucault. Il pensiero e l'uomo* cit., p. 15. Altrove ho già utilizzato la metafora del pesce nell'acquario per dar conto del complesso rapporto che lega verità e politica nel pensiero di Foucault: Bernini, *Il pesce nell'acquario (Michel Foucault)*, in A. Besussi (a c. di), *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, Roma 2013.

[6] Nel 1961, Georges Canguilhem fu relatore della tesi di dottorato di Michel Foucault, pubblicata nello stesso anno (*Storia della Follia nell'età classica*, nuova tr. it. Milano 2011, ed. or. Paris 1961). Dal 1955, Canguilhem ricopriva alla Sorbona la cattedra di Storia e

Questa impostazione discontinuista si ritrova in tutta la produzione di Foucault fino agli anni ottanta, applicata non solo alla storia del sapere, ma più in generale alla storia della coscienza. Infatti, quando, nel 1961, Foucault fu nominato professore al Collège de France, per la sua cattedra scelse in nome di "Storia dei sistemi di pensiero", in cui il sostantivo "sistema" appare al plurale, per indicare che a suo avviso la storia del pensiero andava interpretata come una successione di campi epistemici differenti, ognuno dei quali dotato di una sua razionalità interna incommensurabile con quella degli altri[7]. A quanto pare, divenuto adulto, Foucault aveva dovuto fare i conti con il fatto che un essere umano non potrà mai immedesimarsi nei pensieri di un pesce rosso nella sua vasca. E che, allo stesso modo, uno studioso di storia e filosofia del Novecento non potrà mai essere sicuro di capire come il Medioevo e il Rinascimento percepissero la follia[8], a quali razionalità obbedissero la medicina medievale[9] o il sistema penale della prima modernità[10], o ancora come gli antichi pensassero il sesso[11]. Perché – almeno a suo avviso – si tratta di tanti sistemi di pensiero separati, come tanti acquari uno accanto all'altro.

Tale prospettiva interpretativa, naturalmente, rende impensabile la riattualizzazione dell'etica della cura di sé nella contemporaneità. In un'intervista del 1982, Foucault lo dichiara chiaramente: per lui non

filosofia delle scienze che era stata del suo maestro Gaston Bachelard. Di G. Bachelard si vedano, almeno, *La formazione dello spirito scientifico*, Milano 1995 (ed. or. Paris 1938), e *Il nuovo spirito scientifico*, Bari 1951 (ed. or. Paris 1946); di G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, Bologna 1976 (ed. or. Paris 1952), e *Il normale e il patologico*, nuova tr. it. Torino 1998 (ed. or. Paris 1966). Su Foucault e Canguilhem si vedano gli studi di M. Cammelli, *La "razza" fra scienza e allevamento*, «Filosofia politica», 3 (2003); e *Da Comte a Foucault atraverso Canguilhem*, «Filosofia politica», 1 (2006); e inoltre P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, Pisa 2011 (ed. or. Paris 2009).

[7] Si trattava dell'insegnamento precedentemente assegnato a Jean Hyppolite con la designazione di 'Storia del pensiero filosofico'.

[8] Il riferimento è a Foucault, *Storia della follia* cit.

[9] Il riferimento è a Foucault, *Nascita della clinica*, Torino 1969 e 1998² (edd. orr. Paris, 1963 e 1972²).

[10] Il riferimento è a Foucault, *Sorvegliare e punire*, Torino 1976 (ed. or. Paris 1975).

[11] Il riferimento è a Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit.; e *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano 1985 (ed. or. Paris 1984).

può esserci alcun valore esemplare in un periodo che non è il nostro, e in nessun modo i suoi ultimi studi devono essere letti come la proposta di un recupero del passato[12]. Nella stessa intervista, egli definisce «disgustosa» l'etica sessuale degli antichi a cui da lì a poco dedicherà i suoi ultimi libri, *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*[13]. Due anni dopo, addirittura, afferma che l'intera antichità costituisce «un profondo errore»[14]. Tutte affermazioni che confermano il suo discontinuismo metodologico, ma che costituiscono anche dei problemi rispetto a esso.

Se si ritiene che l'etica antica non possa avere alcun valore esemplare, infatti, e a maggior ragione se si assume a priori che essa sfugga alla nostra comprensione di moderni, allora che senso ha studiarla? E soprattutto, in base a quali criteri è possibile definirla disgustosa ed erronea? Se il mondo greco e quello romano costituiscono sistemi di pensiero separati dal nostro, dotati di un differente regime di verità, in base a quali parametri estetici, morali ed epistemologici è possibile giudicarli? La questione riguarda l'intero impianto metodologico di Foucault, e mette in questione in generale la sua passione archeologica, che non fu mai disinteressata, né fine a sé stessa.

2) Le acrobazie dei filosofi

Foucault considerava i diversi sistemi di pensiero come tanti acquari, l'uno accanto all'altro, l'uno separato dall'altro; e tuttavia per tutta la vita si impegnò nel tentativo impossibile (impossibile secondo il suo

[12] «Penso che non ci sia un valore esemplare in un periodo che non è il nostro…» (Foucault, *Sulla genealogia dell'etica: Compendio di un work in progress*, in H. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault: Analisi della verità e storia del presente*, Firenze 1989 (ed. or 1983), p. 262).

[13] Cfr. *ivi*, pp. 260-262. Per le indicazioni bibliografiche dei testi di Foucault si torni alla nota 11, *supra*.

[14] Si tratta dell'intervista Foucault, *Il ritorno della morale* (in Id., *Archivio Foucault 3*, Milano 1998, ed. or. 1984), dove Foucault dichiara di aver trovato i filosofi ellenistici e romani del I e II secolo «né esemplari, né degni di ammirazione» e poi aggiunge: «Non sono un granché. Sono inciampati subito in ciò che mi sembra essere il punto di contraddizione della morale antica: da un lato, una ricerca ostinata di un certo stile di esistenza e, dall'altro, lo sforzo di renderlo comune a tutti; stile a cui si sono avvicinati, più o meno vagamente, con Seneca ed Epitteto, ma che ha avuto la possibilità di esprimersi soltanto all'interno di uno stile religioso. Mi sembra che l'intera Antichità sia stata un "profondo errore"» (p. 264).

stesso punto di vista) di forzare i limiti del proprio tempo per indagare regimi di verità diversi da quello in cui era immerso lui. Pur sapendo di non poter trovare nel passato soluzioni per il presente, quando studiava il passato il suo interesse era sempre di illuminare i problemi del presente – di dialogare con il movimento antipsichiatrico[15], ad esempio, di dare voce alle rivendicazioni dei detenuti delle carceri francesi[16], o ancora di confrontarsi con le parole d'ordine della rivoluzione sessuale degli anni settanta[17]. Fu lui stesso, nella celebre lezione del 5 gennaio 1983, a definire la propria ricerca un'«ontologia dell'attualità[18]». Foucault sapeva bene di non essere in fondo altro che un pesce tra gli altri, condannato come gli altri a nuotare nel suo acquario, e proprio per questa ragione il suo acquario restava il suo principale interesse. Non essendogli possibile assumere un punto di vista esterno che gli permettesse di giudicare oggettivamente il sistema di pensiero a cui lui stesso apparteneva, tentò di guadagnare rispetto a esso una posizione *critica* mettendosi a studiarne altri.

È dalla loro comparsa sulla terra, del resto, che i filosofi si sono cimentati nell'impresa, tanto acrobatica quanto inverosimile, di uscire da quella caverna che è la condizione umana. Per Platone, com'è noto, dopo aver contemplato le idee, il filosofo dovrebbe fare ritorno nella *polis* da cui con tanta fatica è uscito, per tentare l'impresa di illuminare i suoi concittadini con le verità che ha appreso – rischiando grosso, come ha dimostrato la fine del povero Socrate. Foucault a Socrate fu ancor più fedele, e fu di un altro avviso. Anche per lui il filosofo deve essere disposto a correre il pericolo, ma con altre finalità: a suo avviso questi è infatti privo di accessi al mondo delle idee, e non possiede

[15] Il riferimento è, di nuovo, a Foucault, *Storia della follia* cit.

[16] Il riferimento è, di nuovo, a Foucault, *Sorvegliare e punire* cit.

[17] Il riferimento è a Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano 1978 (ed. or. Paris 1976).

[18] «Bisogna optare per una filosofia critica che si presenterà come una filosofia analitica della verità in generale, oppure per un pensiero critico che assumerà la forma di un'ontologia di se stessi, di un'ontologia dell'attualità. Ed è proprio questo tipo di filosofia che – da Hegel alla Scuola di Francoforte, passando per Nietzsche, Max Weber ecc. – ha fondato una forma di riflessione alla quale certamente, nella misura del possibile, mi ricollego» (Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 30).

alcuna verità da offrire ai suoi concittadini. Il suo compito è sfidare le convenzioni del suo tempo, senza poter proporre soluzioni alternative. L'osservazione del passato, l'indagine di sistemi di pensiero diversi dal nostro, servivano quindi a Foucault essenzialmente per alimentare il dubbio sulle verità professate nel presente: il passato doveva dimostrare il carattere contingente e quindi mobile dell'attualità, accendendo la speranza di divenire altri[19]. La ricerca storica, insomma, era per lui un esercizio ascetico di autotrascendimento: un tentativo di prendere le distanze da sé[20].

Il che non risolve i problemi; semmai li complica ulteriormente. Se lo studio del passato ha la funzione di mettere in crisi le certezze del presente, in base a quali criteri di giudizio un intero sistema etico del passato può essere dichiarato un «errore»? Il fatto è che gli ultimi studi di Foucault – anche se egli non lo riconobbe mai – segnarono il fallimento del suo progetto di ricerca. Proprio in questo a mio avviso sta il loro valore. Osservando l'acquario dei Greci e dei Romani, l'ultimo Foucault giunse a mettere in discussione tutto il suo metodo – aprendo così un nuovo campo di ricerca in cui in un certo senso anche questo convegno si inscrive.

3) L'urgenza dell'impossibile

Torniamo all'intervista del 1982, quella in cui Foucault asserì che il passato non può avere alcun valore esemplare, e che l'etica sessuale

[19] «Non si tratta di ritornare a un periodo anteriore. Tuttavia, siamo certamente di fronte a un esempio di esperienza etica che coimplicava un legame molto forte tra il piacere e il desiderio. Se confrontiamo quel tipo di esperienza con la nostra esperienza attuale, in cui tutti – il filosofo o lo psicoanalista – spiegano che ciò che è importante è il desiderio, e che il piacere non lo è affatto, possiamo chiederci se questa separazione non sia un evento storico, ma un evento che non era affatto necessario, non legato né alla natura umana né a una qualunque necessità antropologica» (Foucault, *Sulla genealogia dell'etica* cit., p. 262).

[20] È lui stesso a dichiararlo nella prefazione a *L'uso dei piaceri* dove, a proposito delle sue ultime ricerche, scrive: «Il motivo che mi ha spinto era molto semplice. Spero anzi che, agli occhi di qualcuno, possa apparire sufficiente di per sé. È la curiosità; la sola specie di curiosità, comunque, che meriti d'esser praticata con una certa ostinazione: non già quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella che consente di smarrire le proprie certezze [*se déprendre de soi-même*]» (Foucault, *L'uso dei piaceri* cit., pp. 13-14).

degli antichi era disgustosa: in quella intervista egli rivelò anche le ragioni che lo avevano condotto a dedicare le sue ultime ricerche ai temi dell'etica[21]. A suo avviso, l'avvento della post-modernità aveva portato con sé, almeno negli attori sociali che costituivano i suoi principali interlocutori, un senso di insoddisfazione per i modelli etici della modernità[22]. I movimenti antirepressivi degli anni sessanta e settanta denunciavano infatti come intollerabile l'interferenza di un sistema rigido di norme e di divieti, giuridici o religiosi, nella vita privata. Foucault simpatizzava con essi, ma per lui opporsi alla morale tradizionale non significava propagandare l'estinzione dell'etica: al contrario significava rivendicare la necessità dell'elaborazione di una nuova etica, di un'etica della libera scelta. Foucault fu molto amato dai movimenti degli anni settanta, e tuttavia – da bravo parresiasta – egli non esitò a prendere le distanze dall'adesione di molti di essi ai principi del cosiddetto freudomarxismo. A suo avviso, le teorie che con una certa ingenuità propagandavano il mito della rivoluzione marxista assieme a quello della rivoluzione sessuale, nonostante le apparenze, aderivano a un'etica piuttosto tradizionale, che assoggettava l'io all'interpretazione della verità del suo sé. Ne *La volontà di sapere* Foucault aveva sostenuto che il soggetto della psicoanalisi, nell'uso 'rivoluzionario' che della psicoanalisi facevano movimenti degli anni settanta, non era in fondo che una variante del soggetto prodotto da quel «dispositivo di sessualità» che aveva avuto origine dalle pratiche della confessione cristiana. «La

[21] «Ciò di cui i Greci erano preoccupati, il loro tema dominante, consiste nella costituzione di un tipo di etica che fosse un'estetica dell'esistenza. Ebbene, mi chiedo se il nostro problema oggi non sia in qualche modo simile al loro, dal momento che la maggior parte di noi non crede più che l'etica possa essere fondata sulla religione, e dato che non vogliamo un sistema legale che interferisca con la nostra vita privata, morale e personale. I recenti movimenti di liberazione soffrono per il fatto di non riuscire a trovare un principio sul quale fondare l'elaborazione di una nuova etica. Essi hanno bisogno di un'etica, ma non riescono a trovare altra etica se non quella che si fonda sulla cosiddetta conoscenza scientifica di ciò che è il sé, di ciò che è il desiderio, di ciò che è l'inconscio, e così via. Sono colpito da tale similarità di problemi» (Foucault, *Sulla genealogia dell'etica* cit., p. 259).

[22] Il termine 'post-modernità', in realtà, non ricorre mai in Foucault, che in un'intervista dichiarò addirittura di non essere al corrente del dibattito sul tema. Cfr. Foucault, *Strutturalismo e poststrutturalismo*, in Id. *Il discorso, la storia, la verità*, Torino 2001, p. 318 (ed. or. in «Telos», 16 (1983)).

grande predica della rivoluzione sessuale» propagandava a suo avviso la salvezza attraverso la liberazione *del* desiderio allo stesso modo in cui i pastori cristiani la promettevano attraverso la liberazione *dal* desiderio: in entrambi i casi il desiderio veniva inteso come quella verità del sé che il soggetto è obbligato a conoscere. Nel primo caso esso è la tentazione a cui si *deve* resistere, nel secondo è la pulsione che si *deve* assecondare: ma in entrambi i casi il soggetto non ha scelta, se non quella di obbedire a una verità (alla *sua* verità) che altri – il prete o lo psicoanalista – hanno il compito di stabilire per lui[23].

Foucault non fece in tempo ad assistere all'esito perverso che l'istanza antirepressiva, ormai vincente, sganciatasi da ogni intento rivoluzionario, ha avuto nelle società del capitalismo avanzato. Oggi – soprattutto in Italia, dopo il ventennio berlusconiano – sappiamo bene come, in seguito alla crisi dei valori tradizionali, l'imperativo repressivo si sia rovesciato nel suo doppio osceno, cioè in quell'imperativo di godimento che esorta al consumo della cosa, alla reificazione del sé come oggetto di scambio, alla dissoluzione del legame sociale in nome del successo personale[24]. Lui non poteva ancora saperlo, ma aveva evidentemente ben compreso i processi in atto, e il monito che rivolse ai suoi contemporanei, suggerendo loro di percorrere la strada della ri-

[23] Foucault lo spiega con grande efficacia in un'intervista del 1978: «La medicina e la psicoanalisi si sono abbondantemente servite di questa nozione di desiderio proprio come una specie di strumento per dare intelligibilità, e quindi una taratura in termini di normalità a un piacere sessuale: dimmi qual è il tuo desiderio e ti dirò chi sei, ti dirò se sei malato o meno, se sei normale o meno, e quindi potrò squalificare il tuo piacere o al contrario riqualificarlo. Mi sembra che sia chiaramente visibile in psicoanalisi. […] La nozione di desiderio – quella del XIX secolo, per intenderci – è primariamente e fondamentalmente connessa a un soggetto. Non è un evento, ma una specie di permanenza che caratterizza gli eventi di un soggetto, e che permette a questo titolo di fare precisamente un'analisi del soggetto, un'analisi medica del soggetto e un'analisi giudiziaria del soggetto. Dimmi qual è il tuo desiderio e ti dirò che soggetto sei» (Foucault, *Il gay sapere*, «aut aut», 331 (2006), pp. 37-38; ed. or. Utrecht, 1982).

[24] Su questi temi mi permetto di rimandare a Bernini, *Not in my name: Il corpo osceno del tiranno e la catastrofe della virilità*, in C. chiurco (a c. di), *Filosofia di Berlusconi: L'essere e il nulla nell'Italia del Cavaliere*, Verona 2011. Sull'interpretazione delle società del capitalismo avanzato come 'società di godimento' il riferimento obbligato è a J. lacan, *Del discorso psicoanalitico*, in id., *Lacan in Italia*, Milano 1978; e quindi ai lavori di M. Recalcati, tra cui *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano 2010; e *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano 2013.

cerca etica piuttosto che quella della semplice trasgressione della morale tradizionale, coglieva nel segno. Praticare una nuova ricerca etica era per lui un compito politico urgente, un atto di resistenza necessario contro forme di controllo sociale che, proprio promettendo la liberazione da ogni vincolo morale (la pseudo-libertà del godimento, potremmo dire oggi), esercitano potere sull'individuo[25].

Rispetto a questo compito, l'etica della cura di sé per lui non poteva assumere alcun valore esemplare, e tuttavia avrebbe potuto offrire l'esempio di un differente modalità di soggettivazione, in cui il soggetto non aveva alcun obbligo di conoscere e di realizzare una verità del sé, ma poteva scegliere di dare senso alla propria esistenza cercando di renderla 'bella'. Foucault non voleva proporre un modello estetico per l'etica in sostituzione a quello ermeneutico: voleva semplicemente esibire la possibilità di una problematizzazione morale diversa a quella a cui siamo abituati. È rispetto a questa possibilità che l'antichità si rivelò per lui un errore. Si trattò in realtà di un errore di Foucault, che nel 1982 si aspettava di trovare nella cura di sé qualcosa che due anni dopo si rassegnò a non aver trovato.

4) Il fallimento di Foucault

Durante le lezioni de *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault dichiarò più volte che lo scopo del corso era quello di evidenziare la differenza

[25] Questo si evince, ad esempio, dalla lezione del 24 febbraio 1982: «Quando ai giorni nostri constatiamo il significato, o per meglio dire l'assenza quasi totale di significato – e l'assenza di pensiero che così si manifesta – che viene attribuita a espressioni che pure ci sono estremamente familiari, che oggi impieghiamo correntemente, e che ritornano incessantemente nei nostri discorsi – come per esempio le espressioni 'ritornare a se stessi', 'liberare se stessi', 'essere se stessi', 'essere autentici' e così via – ritengo non vi sia di che essere molto fieri degli sforzi attualmente compiuti per restaurare un'etica del sé. E allora, nella serie di tentativi e di sforzi, più o meno bloccati e chiusi su se stessi, per restaurare un'etica del sé, così come nel movimento che, ai giorni nostri, fa sì che ci riferiamo continuamente a tale etica del sé, ma senza mai conferirle alcun contenuto, penso vi sia forse da sospettare qualcosa come una sorta di impossibilità, e precisamente l'impossibilità di costituire, oggi, un'etica del sé. Eppure, proprio la costituzione di tale etica è un compito urgente, fondamentale, politicamente indispensabile, se è vero che, dopotutto, non esiste un altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non sia nel rapporto di sé con sé» (Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 221-222).

tra il modo di soggettivazione implicato dalla cura di sé e quello elaborato dalla spiritualità cristiana, tra un soggetto che compie singole scelte libere e un soggetto che obbedisce a imperativi morali universali[26]. Eppure, se si leggono attentamente le sue appassionate lezioni, ci si accorge che quanto più Foucault si sforzava di separare questi modelli, tanto più questi si ribellavano al suo sguardo classificatore per concatenarsi uno all'altro sotto i suoi occhi. Alla fine egli dovette suo malgrado ammettere che in età ellenistica e nella Roma imperiale la 'cultura del sé' s'irrigidì progressivamente in una morale normativa universale, e che il soggetto della cura di sé, nel momento in cui subordinò la ricerca dello stile da dare alla sua vita all'obiettivo della tranquillità dell'anima, finì per ripiegarsi sempre più su se stesso – in un sospettoso lavoro di decifrazione dei suoi bisogni, delle sue emozioni e delle sue passioni che preparò l'avvento dell'ermeneutica cristiana del desiderio[27]. Egli fu costretto a riconoscere che le pratiche della direzione e dell'esame di coscienza elaborate dallo stoicismo avevano infine costituito un punto di appoggio per lo sviluppo delle tecniche della confessione cristiana[28].

[26] «Quest'anno […] vorrei tentare di isolare tre momenti che mi sembrano interessanti. Innanzitutto, il momento socratico-platonico, con l'apparizione dell'*epimeleia heautou* all'interno della riflessione filosofica; in secondo luogo, il periodo dell'età dell'oro della cultura di se stessi, della cura di se stessi, un periodo che potremmo collocare all'incirca nei primi due secoli della nostra era; infine, il passaggio al IV-V secolo, che corrisponde, grosso modo, al passaggio dall'ascesi filosofica pagana all'ascetismo cristiano» (Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* cit., lezione del 6 gennaio 1982, p. 27).

[27] «Non siamo dunque di fronte al grande movimento del riconoscimento del divino, bensì dinanzi alla perpetua inquietudine del sospetto. Dentro me stesso e in me non è l'elemento divino che devo innanzitutto riconoscere. Prima di ogni altra cosa, infatti, devo cercare di decifrare dentro di me tutto ciò che può avere il valore di traccia. Ma si tratta delle tracce di cosa? Ebbene, tracce delle mie colpe e delle mie debolezze, per gli stoici. E tracce della mia caduta, per i cristiani, ma per loro anche tracce della presenza, non tanto di Dio, ma dell'Altro, del Diavolo. Proprio in una simile decifrazione di sé – un sé inteso come tessuto di movimenti, e di movimenti del pensiero e del cuore che recano il marchio del male, instillati forse in noi dalla presenza prossima, o perfino interiore, del Diavolo – dovranno allora, per l'essenziale, consistere gli esercizi di conoscenza di sé che la spiritualità cristiana svilupperà in funzione, a partire da, e secondo il modello del vecchio sospetto stoico nei confronti di se stessi» (Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., lezione del 17 marzo 1982, pp. 376-377).

[28] La tesi secondo cui alcune pratiche di direzione delle comunità filosofiche antiche fornirono «elementi d'appoggio» per l'elaborazione delle pratiche pastorali nelle comunità monastiche era già presente nel corso del 1977-1978 (cfr. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano 2005 (ed. or. Paris

Fu questo il suo fallimento. Con troppa disinvoltura egli aveva previsto di trovare una discontinuità radicale laddove invece trovò una continuità di sviluppo. La cura di sé si rivelò meno 'altra' dal presente di quanto egli non si fosse aspettato. Deluso dalla cura di sé, Foucault dedicò i corsi dei due anni successivi, gli ultimi del suo insegnamento, al tema della *parrhesia*[29]. Se lo stoicismo lo aveva infine lasciato insoddisfatto, egli manifestò invece grande simpatia per la provocatoria etica elaborata da un movimento filosofico tutto sommato marginale quale fu il cinismo. A suo avviso, la scandalosa vita dei cinici rappresentava al tempo stesso la radicalizzazione e il rovesciamento dei principi della vita bella professati dalle altre scuole filosofiche dell'antichità: con il suo aspetto trascurato e addirittura ripugnante Diogene provocava gli ideali estetici della cura di sé. Soprattutto Foucault apprezzò il fatto che in Diogene, come in Socrate, la *parrhesia* assumeva il carattere della sfida lanciata dal filosofo alle convenzioni del suo tempo: lungi dall'avere per fine la tranquillità dell'anima, essa esponeva al pericolo, fino al sacrificio della vita in nome della libertà di pensiero[30].

Ciò che stupisce nelle prime lezioni del corso del 1983 è che Foucault non fece mistero del fatto che nella *parrhesia* egli cercava l'origine di una tradizione critica che avrebbe anticipato non solo l'illuminismo moderno, ma anche il suo stesso pensiero, la sua 'ontologia dell'attualità'. Nel cinismo egli non cercava più un sistema etico che gli permettesse di prendere le distanze dal presente, ma un *ethos*, un atteggiamento, che gli permettesse di rispecchiarsi in un tempo che soltanto fino a un anno prima gli era sembrato così distante da lui. In questo senso ho anticipato, all'inizio, che chi si fosse aspettato da questo intervento una conferma della possibilità di riattualizzare l'etica antica, sarebbe rima-

2004), lezione del 15 febbraio 1978, p. 115).

[29] L'ampia rassegna che Foucault compie della tematizzazione greca, ellenistica e romana della *parrhesia* segue in gran parte lo studio magistrale di G. Scarpat, *Parrhesìa: Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964.

[30] Sull'interpretazione foucaultiana del cinismo rimando agli studi: F. Gros, *Platon et le cyniques chez Foucault: Du souci de soi au gouvernement du Monde*; D. Lorenzini, *Foucault, il cinismo e la "vera vita"*; C. Lèvy, *Foucault et la 'parrhesìa'*, in Bernini (a c. di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesìa, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Pisa 2011.

sto deluso *in gran parte*, cioè non del tutto. Perché Foucault trovò infine nel passato non un sistema etico, ma un'attitudine del pensiero possibile anche oggi: non però nella cura di sé, bensì nella *parrhesia.*

5) La scoperta

L'intenzione con cui Foucault si era avvicinato alla filosofia antica era di cercare in essa una tematizzazione della soggettività radicalmente altra da quella cristiana e moderna. L'esito dei suoi studi fu invece la scoperta della compresenza di due tradizioni etiche antagoniste che dall'antichità si dipanano fino alla contemporaneità: una maggioritaria – che comprende assieme la cura di sé, la confessione cristiana e il freudomarxismo – e una minoritaria, che da un certo socratismo arriva almeno fino a lui. Benché divergenti, le due tradizioni, hanno però, a suo avviso, una comune origine: il pensiero di Platone. Secondo l'interpretazione di Foucault, l'*epimeleia heautou* che Socrate prescrive ad Alcibiade nell'omonimo dialogo si configura infatti come una conoscenza della verità della *psyche* che anticipa la «metafisica dell'anima» del cristianesimo. Nell'*Apologia* e nel *Lachete*[31], invece, l'*epimeleia heautou* a cui Socrate incita i suoi interlocutori ha per fine quel «coraggio della verità» che sarebbe poi diventato motivo ispiratore per gli sviluppi della *parrhesia* nel cinismo[32].

[31] All'*Apologia* è dedicata la lezione del 15 febbraio 1984, al *Lachete* (e al suo confronto con l'*Alcibiade*) le lezioni del 22 e 29 febbraio 1984, alla ripresa del socratismo operata da Diogene e dal cinismo le lezioni del 14, 21 e 28 marzo 1984 (in Foucault, *Il coraggio della verità* cit.).

[32] «In questo confronto tra l'*Alcibiade* e il *Lachete*, troviamo insomma l'inizio di due grandi orientamenti della veridizione socratica nella filosofia occidentale. A partire da questo tema principale, fondamentale, comune al *didonai logon* (dare conto di sé), il primo percorso è diretto all'essere dell'anima (l'*Alcibiade*), l'altro alle forme di esistenza (il *Lachete*). L'uno va verso la metafisica dell'anima (l'*Alcibiade*), l'altro verso una stilistica dell'esistenza (il *Lachete*). Questo famoso 'dar ragione di sé', che rappresenta l'obiettivo ostinatamente perseguito dalla *parrhesia* socratica – abbiamo qui la sua fondamentale equivocità, che caratterizzerà la storia del nostro pensiero –, può essere inteso ed è stato inteso come il compito di dover trovare e dire l'essere dell'anima, oppure come il compito e il lavoro di dare uno stile all'esistenza. Credo che questa dualità tra 'essere dell'anima' e 'stile di esistenza' riveli qualcosa d'importante per la filosofia occidentale» (Foucault, *Il coraggio della verità* cit., lezione del 29 febbraio 1984, pp. 159-160; cfr. anche *ivi*, lezione del 14 marzo 1984, p. 237).

Lascio agli antichisti l'onere di giudicare l'esattezza di questa tesi. Dal canto mio, vorrei invece concludere osservando che, negli ultimi studi di Foucault, i sistemi di pensiero cessarono di essere isolati in vasche differenti – come se una corrente, o meglio differenti correnti (almeno due), potessero attraversare tutti gli acquari. Foucault abbandonò l'ipotesi dell'incommensurabilità dei sistemi storici di pensiero e constatò che già da sempre, almeno nella tradizione occidentale, la soggettività è posta di fronte alla scelta di intrattenere un rapporto epistemico o etico con la verità, di assumere l'atteggiamento della volontà di sapere o della volontà di libertà. Egli non riconobbe mai questo netto cambio di prospettiva: quando definì il suo metodo 'ontologia dell'attualità', intendeva piuttosto situarsi sull'orlo di una nuova discontinuità storica. 'Ontologia dell'attualità' era per lui un altro modo di nominare lo sforzo che un filosofo compie quando tenta di uscire dalla caverna del suo tempo storico[33] allo scopo di mettere in questione la sua identità, il 'noi' di cui fa parte[34]. Ma a un attento esame, la sua si rivela essere un'ontologia del soggetto che, prendendo le mosse dal presente, estende l'interrogativo sul 'noi' all'intera umanità, scoprendo la possibilità di un dialogo tra differenti epoche storiche che prima aveva pensato impossibile.

Alla fine gli umani non sono uno per l'altro pesci rossi, neppure quando appartengono a sistemi di pensiero differenti. È questo l'esito imprevisto delle acrobazie filosofiche di Foucault: è questo il suo fallimento. Ma questa è anche la preziosa eredità che ci ha lasciato.

[33] Il concetto di 'uscita', com'è noto, è centrale nella definizione kantiana dell'*Aufklärung*, secondo cui «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso».

[34] «È questo 'noi' che deve diventare per il filosofo, o che sta diventando per il filosofo, oggetto di riflessione. Si afferma, di conseguenza, l'impossibilità, per lui, di rinunciare a interrogarsi sulla sua singolare appartenenza a questo 'noi'» (Foucault, *Il governo di sé e degli altri* cit., lezione del 5 gennaio 1983, p. 22).

Abstract: *Goldfishes, Philosophers and Acrobatics. Michel Foucault's impossible Ethics*.

One day, when he was a child, Foucault asked his mother: «Mom, what does a fish think?». In a way, the query that Foucault carries out on the relationship among subjectivity and truth brings back to his curiosity as a child. We will never be able to identify ourselves with a goldfish, to understand what it thinks as it swims in its aquarium. In the same way, we are not able to completely understand the way antiquity thought the relationship between the human being and the truths of ethics and politics. That is why it is worth trying to understand it and undertake the difficult acrobatics of thought that have always characterized philosophy…

The meeting on *cura sui* at the University of Verona happens to take place in the thirtieth anniversary of Foucault's celebrated lectures on ancient ethics, *The Hermeneutics of the Subject*. Therefore, a paper on the French philosopher is due. But do not expect Foucault to confirm the possibility of proposing the ethics of *cura sui* as valid for the present. In his last researches he shows an ambivalent attitude towards antiquity, which reveals a deep discomfort. Foucault's last studies – although he never acknowledged it – represent the failure of his research project. Their value lies exactly in this: while observing the aquarium of the Greeks and Romans, the last Foucault came to question his whole method.

In *The Hermeneutics of the Subject* he had to admit, in spite of himself, that in the Hellenistic age and in imperial Rome the 'culture of the self' froze into a universal normative morality that disclosed the Christian hermeneutic of desire and thus modern subjectivity. In the lectures at the *Collège de France* of the following years, he sought after the origin of an alternative tradition to which he supposed both Enlightenment and his own critical attitude belonged, and he found it not in *cura sui* but in *parrhesia.* In this way Foucault abandoned the hypothesis that different historical systems of thought are incommensurable, and he ascertained that from the beginning – at least in the Western tradition – subjectivity is compelled to make a choice between an epistemic and an ethical approach to truth, between the will to knowledge and the will to freedom. In so doing, he opened a new field of research, which this conference contributes to develop and further.

…At the end human beings are note one another as goldfish, even when they belongs to different historical systems of thought.

Carlo Chiurco

IMAGINING A CARING SELF IN THE AGE OF POST-SUBJECTIVITY. A MODEST PROPOSAL

1. Our time looks set in a seemingly inextricable schizophrenia. On the one hand, it seems that, in full accord with the Zeitgeist of post-modernism, we are living in a "post-subject" age, a time when the subject and its sovereignty look little more than a myth. On the other hand, however, our society – with politics and especially economy on the forefront – is ever further relying on a highly enhanced idea of subjectivity as the ultimate category of reality, without which present-day consumerist society would be simply unthinkable[1]. It was 19th century post-Hegelian philosophy that started to heavily criticize the sovereign sort of subjectivity that had been the unquestioned pillar of modern philosophy from Descartes to Hegel. Schopenhauer's *Wille zur Leben*, reprised and modified by Nietzsche in terms of *Wille zur Macht*, was the first great challenge to the omnipotence of the I, reducing it to a trick of the innermost force of Nature. Perhaps it was Marx who best formulated the new paradigm to come, when he famously sentenced that it was existence that shaped the conscience (i.e. the subject), and not vice versa[2]. 20th century philosophy and culture took great care to demonstrate in all possible ways that this paradigm was true: conscience was in-

[1] As for politics, such focusing on this idea of subjectivity as the very core of reality – in the sense of "what is truly and mostly real" – is rendered by the stress given to the almost epic rhetoric of civil rights on the one hand (we could say, from a "leftist" or progressive perspective), as well as the personalization of politics on the other (we could say, from a "rightist" or conservative one), now a phenomenon fully taken as normal within the political landscape of Western societies.

[2] K. Marx, *Zur kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft*, Vorwort, in *Marx / Engels Gesamtausgabe*, Zweite Abteilung: *"Das Kapital" und Vorarbeiten*, Band 2, II.2, Dietz, Berlin 1980, p. 100: «Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt» («It is not man's conscience that determines his being; on the contrary, it is man's social being that determines his conscience»). Here "existence" takes the form of man's actual social being within the economic context of his time.

deed shaped by language (Heidegger, Wittgenstein), or it was reduced to natural phenomena (from neural functionality, as in neurosciences, to all the other sorts of reductionism practiced by empirical sciences *and* the philosophical schools that are tributaries to them), or to the unconscious (as in psychoanalysis). The man living in the beginning of the contemporary age was, as Robert Musil rightly put it, «a man without quality», and this is precisely the main (if only) form in which the actual existence of subjectivity is accepted still today. Post-modern philosophy has only deepened such analysis, making subjectivity, if possible, even weaker by placing it into a condition, the ends of whose spectrum run from fragmented to «liquid», to quote Zygmunt Bauman's successful definition. Deprived of quality, fragmented, liquid as it is, the subject as a substance, i.e. the sovereign-acting subject so cherished and pampered by modern philosophy from Descartes to Hegel, has long bowed down and left the stage.

Yet, as we said, this is not sparing our time a sort of schizophrenia. The domain of intellectual reflection – and this symposium is a good witness at that – may have long come to recognize the centrality and necessity of the sphere of *caring*, as a way both to reshape subjectivity on the ruins of the myth of its absolute sovereignty, and to overcome once and for all the impossibility for the modern subject to actually open itself towards the sphere of Other-ness – a need that indeed was born with the very naissance of modern subjectivity in Descartes' philosophy. Still, in the domain of real life we are nowadays seemingly trapped in what looks like an orgy of hyper-subjectivity. Our society is clearly experiencing a deep "economicistic" turn, where only economic categories – crisis, market, joblessness, job reform, competition, liberalism / anti-liberalism… – seem to be fit to define, in a way or another, *the whole* of human experience and existence. Yet such market society of ours is, in turn, almost entirely relying on consumerism, given that our economy is a deeply consumerist one: and consumerism is made of – and at the same time keeps on fostering – an ever-insatiable thirst for satisfaction, where the desires of the individuals are pampered, cultivated and enhanced until they reach the form of a near-ob-

session. Still, in any case, it is the individual consumer, that is again *a subject*, that stands at the heart of the consumerist system, so that in a sense, manipulating as such system undoubtedly is, it also looks entirely built around consumers' needs. Such centrality of subjectivity in terms of the near-absolute[3] decisional power of the individual consumer also creates some very interesting side effects, which are just as obsessive as the social and psychic (vicious?) circle of desire and satisfaction fostered by consumerism. I am talking of the mass voyeurism and narcissism of our society, which express themselves in a dazzling variety of phenomena: no matter if we are talking about the obsession for a fit body, or the importance of following the "right" trends in fashion (or technology, tourism etc.), or the anxious need to *expose ourselves* in general even in the most ordinary and less meaningful aspects of our everyday life thanks to the diffusion of social networks, it is invariably a near-triumph of subjectivity we are experiencing in almost every field of human existence. A triumph that looks set to happen on a global scale, because such phenomena seem by and large to transcend cultural differences, and to pass unscathed even from the present global economic crisis, despite its rather systemic nature – or perhaps precisely because of it.

2. At a closer glance, however, even the hyper-inflated subject that stands at the core of our consumerist society looks far more fitting than first expected the general trend of an age that, being post-modern, is also post-subjective, so that also the schizophrenia highlighted in the opening lines of this article could happen to be an example of strict coherence, after all. This is because present-day subjectivity, hyper-inflated and center-of-the-stage as it undoubtedly is, is also very frail,

[3] It should indeed be noted that such absolute-ness, so unquestionable in right ("we are working for you", "we are at your service", are the meanings underlying every advertising mantra), is not less fictious as a matter of fact. The subject's choice is in fact (*a*) constrained because he can choose only from a *given* set of options, and (*b*) its absolute-ness is nonetheless immediately facing the irresistible power of persuasion. Advertising, political propaganda, facts distortion by the media, and media-fostered anxiety at always following the "right" trends (see below in the text) are all responsible for reducing that absolute-ness to little more than a claim deprived of real substance.

and definitely at a constant loss. What properly defines subjectivity is indeed the capability to possess and plan a project involving the whole of the individual human existence, to carry it on, and eventually turn it into reality. Subjectivity is therefore defined by its relation to the sphere of *desire*, and by the ability to cope with it, given that the force of desire is as strong as essentially ambivalent.

Desire shows its immense might in the burning intensity, by which we experience it. It is perhaps the strongest feeling a human being may have knowledge of, and such immense energy can be just as leading and inspirational, as ruinous and completely overrunning us because of its nature, which basically consists of mismeasure. Achieving a desire has always been the ratio, by which the worthiness of a human being, as well as his/her happiness, has been judged; and achieving it not at all costs, by respecting some moral limits, has always been seen as the distinctive feature of a truly ethical behavior. Seen from this perspective, our consumerist society has definitely not invented anything new, were not that, in its frantic seek for ever more desires to be satisfied at all costs, it has increasingly dispossessed subjectivity of its desire(s), as well as its ability to desire (truly and deeply) in general. Contemporary subjectivity is precisely defined by the number of desires it can satisfy, and the task of this satisfaction is so demanding, that subjectivity is asked to give itself fully to it. The subject's ability to define and even restrain its desire, in order to fulfill it, as well as to distance itself from it, is no longer cultivated or encouraged because it is seen as a negative force working to block self-satisfaction, and thus self-realization.

Therefore, with regard to consumerist subjectivity's relation to desire, we shall say that it looks increasingly passive: once a desire – happening mostly in the form of an external stimulus rather than a strong emotion coming from interiority – starts stirring in the subject (mostly in terms of the need to possess something), consumerist subjectivity activates itself and tries to respond to this stimulus with different degrees of zeal and dedication by seizing the object (or the characteristic, or the event) whose possess had been previously signaled as important

and sense-giving. This scheme, of course, may look as too much of an automatism, and it is laid down this way only for the sake of our analysis' comfort.

Nonetheless, it is out of doubt that a subject that is properly established – that is, a subject that is also a *self* – indeed does know what he/she needs and, most of all, what he/she truly desires. Such subject is not short or deprived of a project concerning its life, and is therefore in the position of accepting and practicing what increasingly looks so difficult for us: that art of *postponing* its satisfaction precisely for the sake of truly and surely achieving it. But the self-less subject of consumerism, this true and cosmopolitan citizen of our time, looks more like a sort of black hole, a bottom-less gasping chasm: no matter how much it will be satisfied, it will always "need", and claim, further and newer satisfactions of all sorts. Cosmopolitan, we said: because the lack of a self almost necessarily implies the lack of true cultural co-ordinates. Deprived of a self, the subject becomes technically replicable, just as the artwork in the title of Walter Benjamin's famous essay. And it becomes so, precisely because all the selfless subjects, individually different as they may be, still share the same feature: the sphere of desire of each of them is just as insatiable, and each subject basically coincides with its desire in that passive sense we have seen before[4]. It looks as if each subject reproduces the primeval Chaos (Chaos=«gaping chasm») of ancient Greek mythology, but in this case the meaning of the word "chaos" shows an inverted polarity, because instead of possessing the capability of expelling the whole *kosmos*, each of these selfless subjects seems capable of sucking it into the nothingness and meaninglessness of their inner core, just like a black hole would do.

3. Therefore it becomes clear that, on the one hand, never has subjectivity been so ubiquitous, cherished and pampered, than in the age when subject disappeared as a distinctive *substance*, and lost both its sovereignty and its very self. As a consequence, this subject remains as

[4] As we saw before, the subject indeed coincides with its desire in all cases, but only its desire in the active sense is good for its self-realization.

such – that is, a subject, a subjectivity – but is entirely freed from – or it is rather incapable of – every sort of *care*, both towards itself (because it has a self no more) and towards the others. On the other hand, however, such great power possessed by subjectivity, along with the very position it holds at the centre of the stage of our time, marks and confirms, as we have seen, the end of the subject, rather than contradicts it, because subjectivity in our time is at its weakest. Despite the clear dangers that individuals face in this context – such as the risk of being manipulated while totally unaware of it, or the extreme difficulty to find a path towards authenticity –, present-day cultural and philosophical reflection prefers to clinch on the *dangers* carried on by the subjectivity of the sovereign sort, as if to exorcize its return.

The importance of *caring* indeed also stems out (at least partly) of such fear of the return of a full-scale, sovereign (that is, authoritarian and/or totalitarian) modern subjectivity of sort. Caring is seen as the right option for subjectivity in our time, a subjectivity that repudiates the typically modern self-reference of the I, and is thus finally capable to overcome the impossibility for the I to reach out for the Other(s), as it is clear in the words of Elena Pulcini: «To re-habilitate caring means, in other words, to think of a subject that is capable to overcome the dichotomy between *priority given to the I* and *priority given to the Other*, because such subject unites in itself both autonomy and dependence, liberty and relationship»[5]. What remains to be seen is if this "new", caring subjectivity is but the last episode in – and, in a sense, the outcome of – the history of the progressive fall of modern-age sovereign subject, or a first attempt to go *beyond* its fall. The difference is not unimportant. In the first case, indeed, "caring subjectivity" would still carry within itself all the distinctive features – as well as the dangers and setbacks – of the liquid subjectivity of our time. In order not to remain the last remnant of a subjectivity long lost, but be instead the first attempt to imagine a new one, "caring subjectivity" must be judged on the basis of the nuance that the meaning of "caring" – that is, this open-ness to the Other which is rooted in its very nature – may assume in the eye of

[5] See, in this volume, the essay by Elena Pulcini, *Cura di sé, cura dell'altro*.

the observer. Caring, in other words, may be seen as another blow direct at the sovereign sort of subject, or as the property of a subject that, *essentially* caring as it may be (in the sense that caring is embedded in its very essence), still does not see the philosophical *need* to deny subjectivity the possession of the distinctive feature of its former sovereignty, i.e. *transcendentality*. Today's philosophical reflection – and philosophy of caring is no exception – is indeed extremely suspicious to recognize such transcendental status to the "new", caring subjectivity. Yet in this way, and very likely also against its intentions, it ends up by siding with the basic trend of contemporary philosophy, and is therefore obliged to see the coming of the liquid, selfless, and disengaged subject as the coherent, necessary outcome of completely unvoidable historical turn seen as completely unavoidable.

4. The matter of the transcendentality of the subject is precisely what, in my opinion, can really make the scale tip in one sense or another. Therefore philosophical reflection on caring stands on a forking path. If it is not ready to make this concession, then it will always found itself siding by the contemporary conception of subjectivity, which is at the same time selfless – and is therefore not capable of care for itself – and void, while this emptiness, to be continuously and perpetually re-filled by ever-new forms of satisfaction and appeasement, makes in turn caring for others completely impossible too. Therefore, if a new, caring subjectivity has to rise to fill the horizon of philosophical reflection, as well as to address the anxiety of our age, it is time in my opinion to lift the ban put on transcendentality by contemporary philosophy. We will see below why this would be so important, especially from an ethical perspective; for now, let us shortly focus on how such transcendentality should be conceived, if it is to be purposely used again as a distinctive feature of subjectivity.

5.1 Contemporary philosophy is rightly suspicious of every return of transcendentality, since it is precisely because of this category that, in the history of modern subjectivity, the way its sovereignty has been interpreted has witnessed first an absolutistic, then an authoritarian,

and finally a totalitarian turn. This has eventually created the belief in the contemporary philosophical and cultural environment that subjectivity is best kept precisely in its presently fragmented or liquid form. But looking in perspective at the history of modern subjectivity, two sort of mistakes – or misrepresentations – can be singled out, which have both led to this situation. To begin with, contemporary criticism against the subject's transcendentality is right to point out at an essentially totalitarian deformation witnessed by the meaning of this distinctive feature of subjectivity during the history of modern philosophy, in which the subject has ended up occupying, so to speak, the whole of the semantic sphere, as well as the whole of reality itself. In this sense, when Hegelian philosophy stated that the whole of reality is produced by the absolute subject (that is, by a subjectivity made absolute), it simply limited itself to make completely explicit what had always dwelled in the very core of modern philosophy since Descartes. Such coincidence between the sphere of transcendental subjectivity and the whole of meaning / reality is indeed totalitarian, to quote Emmanuel Lévinas, nonetheless it rests on a basic deformation of the real nature of the subject's transcendentality, and more precisely its reading such transcendentality as pure *universality*. Such misunderstanding is peculiar of modern philosophy.

The transcendental nature of subjectivity was clear to Western philosophy at least since Aristotle. His famous sentence from the *De anima*, that «the soul is somewhat all things»[6], shows that a conception of transcendentality was already fully at work in his philosophy. This is indeed the articulated meaning of transcendentality: to state that the subject is (*a*) a reality that is not founded on anything else, but rather the self-manifestation of thought as the ultimate founding ground of meaning / reality, and (*b*) that it is capable to virtually contain all of the determined meanings, pretty much like the meaning of «being» is not exhausted by the sum of all the determined meanings, «home», «table», «star», «the universe», and so on. But this does not mean in

[6] Aristotle, *De anima*, III 8, 431 b 20-21.

any way that subjectivity is an *infinite* substance. To state this implies a slight but important slide from the sphere of the transcendental to the sphere of the universal.

The universal is the actual Whole of meaning / reality, which cannot be overcome; the extreme limit of reality, beyond which there is only pure nothingness. It is a property that rather belongs to the sphere of *ontology* – i.e. the universal as such is a *reality*, something that really exists, just as being is *actually* a force that is capable to stand victoriously against nothingness –, whereas the property of being something transcendental simply means, as we have seen, to be self-founded, and to possess a meaning whose semantic extension cannot be paired by any determined meaning, not even the sum of all the x_n determined meanings imaginable. Finally, transcendentality is a property that applies to several possible notions, not just the subject, whether universality applies only to itself.

It is precisely such overlapping of the universal and the transcendental that determined the eventual totalitarian turn experienced by the notion of sovereign subjectivity in modern philosophy. But this, of course, does not mean that transcendentality is totalitarian in itself, nor that that turn in the history of Western philosophy was a necessary one. Becoming aware of this overlapping and avoiding it makes possible to deny that transcendental subjectivity is either the Whole of reality or its cause, and that is something essentially infinite – or «totalitarian», in the words of Lévinas.

5.2 On the other hand, contemporary philosophy falls prey of a misunderstanding of opposite sort, when it insists not just to refuse to refer transcendentality to the subject as a property that essentially belongs to it, but also to deny the very existence of transcendental subjectivity itself. Indeed many branches of contemporary philosophy look at this notion as just another of the dreams pursued by metaphysics during the centuries, something that however cannot be really deemed to exist in the real world. This goes far beyond the humble suspicion, held by many (and by philosophy of caring among the others), that

sovereign subjectivity is to be refused because of its intrinsically totalitarian, and therefore violent, nature. As stated before, the main trend of contemporary philosophy is to reverse the traditional metaphysical tenet, according to which it is conscience that shapes existence, to state instead that existence is the force that shapes conscience. This is just another way of denying the existence of transcendental subjectivity, a denial that, as seen before, has led to the persuasion that subjectivity does not actually exist as a distinctive reality in general, and not just as something transcendental.

As shown before, there is an un-totalitarian way to think of subjectivity as a transcendental reality: now, I would like to argument the view that to deny (*i*) subjectivity its transcendentality means (*ii*) to deny, sooner or later, its very existence as such (that is, its existence as a subject); and that the latter denial (*ii*) comes, in time, as a *necessary* consequence of the former one (*i*). Why denying the existence of transcendentality should imply to deny the existence of subjectivity as such – as an autonomous, independent entity? Or, which is the same, why should the subject's finiteness – seen as something not compatible with the statement that the subject is transcendental – conflict against the notion of the subject as a fully autonomous entity? Again, in my opinion there is a misunderstanding at work in such views. To claim, as done before, that the subject is transcendental and *not* universal, thus decoupling transcendentality from universality, is indeed to state that the subject is *finite*. Therefore, the subject's finiteness may actually coexist with its autonomy without falling into contradiction.

But may such autonomy really exist without transcendentality? The liquid subjectivity of our consumerist age, after all, decides in full autonomy, even if it is heavily manipulated by the media and follows an imaginary that mostly does not belong to it, nor is its own product. Its word may be worth little more than the word of a servant, or a puppet. Still, the last word is its, and no-one else's.

Or is it? To make a statement is not the same thing as to uphold it,

as Aristotle famously said in *Metaphysica*, IV[7]. Therefore, the simple *act* of having the last say does not mean that that very act fully belongs to whom has produced it. The liquid subject may well have the last say, and take the final decision: but this decision is not really its own, and it acts as the final terminus of a chain of circumstances, in which it plays almost not part at all, except in the last stage. The fact that the liquid subject has the last say, and takes the final decision, only says about the fact that it is this subject and no one else that enacts that action, not that that action belongs to it[8]. Shortly, it says nothing about the actual *autonomy* of this subject while performing this action: it rather confirms that such autonomy is not at work in the process. Thus the autonomy of a subject does not simply lie in the paternity of its actions: it must therefore be found in the subject itself. A subject deprived of self, like the entirely «disengaged» subjectivity – as Charles Taylor has put it – of our consumerist age, is therefore not suitable to fulfill the requirements of the definition of autonomy.

But has this self to be also a transcendental one? The self, in order to be, needs to be completely distinct from everything else. But distinction – the property of being innerly different – could be understood in two ways, a passive and an active one. In a passive sense, "to be different" is simply to be understood as the property, possessed by everything, of being different from everything else. We could call this property "*outer* difference", or the outer sense of being different. But in an active sense, difference – i.e., being different – refers to something that is different because it is of a different class, superior to other things, and this is precisely the case of the self. This may be called the

[7] See Aristotle, *Metaphysica*, IV 3, 1005 b 25-26.

[8] The problem may become easier to understand, should we refer to a couple of categories that were extremely important to medieval thinkers, but have now long fallen from grace: *libertas* and *liberum arbitrium*. To possess the latter, and to exert it, does not imply to possess and exert real freedom, *libertas*. The liquid subject of our time indeed possesses *liberum arbitrium*, so it can be said that its actions belong to it, and to it only; but the fact that such subject is the only one to possess the ownership of its actions does not necessarily imply that it is also free, nor that its actions actually stem from freedom (*libertas*). Indeed the subject of the consumerist age acts – that is, it buys and consumes – but not freely, being heavily manipulated by the pressuring environment around it.

inner sense of difference. Both senses of difference can be predicated of the self, but it is only the second that distinguishes it as that source of authenticity, to which we usually refer to when we talk about it.

Therefore, the self must be different, in a sense that what makes it different cannot be tracked down in all the other classes containing all possible existent beings. Such difference might then arguably consist in being trascendental; but it could be objected that it might also consist in some odd quality capable to open a chasm between the self and all of the other beings – just think of eternity, for instance. To which it should be replied that such inner difference, utterly qualitative as it may be, should not imply the rejection of finiteness, because such rejection properly belongs only to universality, to which the self clearly does not belong. Therefore, there is only one utterly qualitative difference of the inner sort that is not bound to infinity, and this is transcendentality: as a consequence, the self, if it possesses full-scale autonomy, must also necessarily be transcendental.

It then follows that subjectivity must necessarily be conceived as a trascendental entity: therefore philosophy of caring would better take this state of things into account when trying to shape the new, caring subjectivity that is to be.

6. Finally, I would like to briefly sketch why a renovated interest on transcendental subjectivity by the philosophical reflection on caring would have, in my opinion, positive ethical consequences. Just as Pulcini has highlighted in the sentence quoted above, a truly "caring subjectivity" consists of a carefully balancing act: trying to avoid an excess of self-reference, as well as an obsessive priority given to the Other. After the fall of modern, sovereign subjectivity, and in the hope to leave behind as soon as possible our present age populated by fragmented, selfless subjects, subjectivity must be clearly conceived anew around *relationship* as its main core. Being a subject must definitely mean an open-ness towards the relational sphere, where the Other is finally met and welcome, then recognized as who she/he is, and eventually not manipulated. Caring may be seen as an aspect of such open-ness, a

way for it to express itself – other ways being love, friendship, good politics… –, or it can also be plainly synonymic with it: caring, in this sense, becomes the promise made by the subject never to treat the Other as an object, but as it is: another subject.

But such open-ness – in which we agree that caring subjectivity, and indeed subjectivity in general, consists or should consist – has a two-folded meaning, theoretical and ethical. From the ethical point of view, this open-ness needs caring subjectivity to be truly founded in order to become an existential and ethical project. In other words, this caring, oblative dimension of subjectivity can be actually deemed really ethical only if it descends from a fully aware *decision* made by a completely autonomous subjectivity to open itself to the Other – which in turn is but another fully autonomous self –, to accept and recognize it as it is, and to take care of her/him. Only in this case caring may become perhaps the extreme form of accomplishment of ethics, and it can also eventually substantiate in the best way what is *good*. Good is this reciprocal recognizement occurring between two subjects, which self-expresses itself in the form of a reciprocal and mutual care carried on by both of them.

But in order to do that, we must first re-enstate the self's autonomy in its full form, which implies to re-enstate the subject's transcendentality. Therefore transcendentality, which is a quintessentially theoretical category, becomes the condition that makes possible for caring to achieve its strongest and most elevated ethical sense. And given that, as we said, open-ness is not simply the completion of subjectivity as its finally achieved practical and ethical perfection, but is also the very meaning of subjectivity itself (it is what subjectivity consists of), such open-ness must coincide with transcendentality.

7. Transcendentality is neither necessarily totalitarian, nor excluding the dimension of human finiteness. To re-enstate it as the proper and distinctive mark of subjectivity would let us overcome the presently dismal state of the subject, fragmented and invaded as it is, center-of-the-stage and paroxysmal narcissistic, yet completely incapable to take care neither of itself nor of the others. Secondly, it would

also help founding the notion of care on a strong philosophical basis, thus avoiding any possible siding-up with post-modernism, which defends precisely such notion of the fragmented subject as the only possible one. Thirdly, it would also help to exclude a possible (and, again, typically post-modern) conflict between "caring" and "good". Indeed, when reading texts on philosophy of caring one has often the impression that *caring* is treated as a sort of remnant of *good* – this very ancient idea of ethics –, its disempowered avatar, the best we can ask and imagine in our post-world where all the Great Narrations of metaphysics – such as transcendentality and, indeed, good – are but distant myths. Caring is also sometimes seen as the "right" sort of good – not universal-reaching, not transcendental, not infected by anything that reeks of metaphysics –, just as the fragmented subject is seen as the only sort of subject that makes real sense. In fact there is no need of such conflict between caring and good, and caring, by bounding its fate to the newly re-enstated transcendental subjectivity, may legitimately aspire to be the highest degree of ethical perfection.

Finally, the re-enstatement of transcendentality would place clear boundaries around the notion of caring, thus excluding that the caring subject, swinging from an opposite to another, gets wholly dispersed in the sea of the other-ness of the Other, thus becoming just another variation on the theme of the post-modern liquid subjectivity. The caring subject must be essentially open, that is in a relationship, and to build a relationship is to build a nexus; but it cannot simply be *pure* relationship, or it would once again become dispossessed of its self – not to mention the fact that, at this point, should one of the two poles of the relationship become nothing, this would lead to the complete annihilation of the relationship itself.

Nexus are important, yet the subject – that is the self, or conscience, or, if it sounds not too old-fashioned, *soul* – is precisely but *the* place where nexus happen and dwell, especially the *necessary* ones, such as those that blossom from caring.

Abstract: *Imagining a Caring Self in the Age of Post-Subjectivity. A modest Proposal*

This article discusses the possibility of successfully reintroducing a notion of subjectivity of transcendental sort in the context of contemporary philosophical reflection about caring. The notion of caring revolves around a new kind of subjectivity, far from the sovereign and ultimately totalitarian subject typical of modern philosophy. Yet, as this article tries to argument, also present-day fragmented and liquid subjectivity, non-violent as it might seem, is unfit to bear the burden of the effort of imagining a new subjectivity built around caring as its core. Transcendentality – far from being necessarily implicated with violence and philosophical, as well as political, totalitarianism – may instead be non-violent and respectful of human finiteness, and therefore free from the suspect of restoring old metaphysical views about a fully sovereign subject. All of the more, it makes the notion of caring achieve an iconic status as the very coronation of ethics, in the terms of what can actually substantiate an otherwise intellectualistic (or "too metaphysical") notion of good.

Alessandro Ialenti

ORIENTAMENTO E SFERA AFFETTIVA: L'ORTONOMIA DEL SENTIRE IN FRANZ BRENTANO

Sommario: *1) La classificazione degli atti psichici e la teoria del corretto sentire etico in Brentano.; 1.1) Il rappresentare (Vorstellen); 1.2) Giudizi (differenza tra giudizi evidenti e giudizi ciechi); 1.3) La fondazione dell'ortonomia del sentire: la relazione tra giudizi e i moti dell'animo; a) Le analogie tra i giudizi e i moti dell'animo; b) La fondazione ortonomica dei giudizi di valore (Werturteile); c) L'ortonomia, l'imperativo etico brentaniano e le modalità della motivazione morale; Conclusioni*

Il concetto centrale su cui ruota questo mio contributo è quello dell'*ortonomia del sentire* nel pensiero di Franz Brentano[1]. Tale concetto rappresenta il fulcro della sua riflessione sulla conoscenza morale, la quale, in contrapposizione al razionalismo kantiano, attribuisce un ruolo preponderante alla sfera affettiva: Brentano crede che la conoscenza del bene non possa essere fondata solo su un'autonomia formale della ragion pratica, incentrata sul puro *dovere per il dovere* e disgiunta dalla sfera del *Fühlen*[2]. Tale argomentazione critica nei confronti di Kant verrà ripresa e rielaborata, in modi diversi, tanto da Husserl nelle *Vorlesungen über die Wertethik*[3], quanto da Scheler in *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*[4].

[1] L'*ortonomia* viene utilizzata da Brentano per descrivere la sua impostazione psicologista in contrapposizione alla teoria dell'autonomia della ragion pratica kantiana: non si tratta, per lui, di stabilire una legge autonoma della ragion pratica, ma di fondare una norma pratica che non sia solamente legge morale (*das moralische Gesetzt*), ma che sia originata da una conoscenza concreta del bene (*das Gute*). Su tale tematica cfr. IALENTI, *Franz Brentano und die Grundlegung einer Moralphilosophie des Gefühls*, «*Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*», 10 (2008), disponibile su: http://mondodomani.org/dialegesthai.

[2] F. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig 1889, pp. 16-18, tr. it. *Sull'origine della conoscenza morale*, Brescia 1966, pp. 20-22.

[3] Si veda: E. HUSSERL, *Vorlesungen über die Wertethik*, *Husserliana XXVIII*, pp. 75-121.

[4] M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *Gesammelte Werke* II, pp. 79-84, tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano 1996.

Il nostro intervento si articola in tre parti: nella prima, si discute la definizione e il significato di *correttezza del sentire,* partendo da una descrizione sintetica della classificazione delle attività psichiche presenti nella teoria psicologica di Brentano; nella seconda, viene trattata la teoria dell'*ortonomia del sentire* in relazione alla valenza conoscitiva che la sfera affettiva assume in ambito morale; nella terza parte viene esposta e discussa la teoria brentaniana dei giudizi di valore, i quali sono interconnessi tanto a determinati giudizi, quanto a peculiari moti dell'animo (*Gemütstätigkeiten*).

In questa sede mi limito a mettere in luce gli aspetti fondamentali di tale complessa teoria: l'obiettivo è quello di inquadrare il legame esistente tra *sfera affettiva* e *conoscenza morale*. Tale tematica sembra essere trattata con profondo interesse sia da esponenti della scuola fenomenologica continentale, sia da filosofi di orientamento analitico o cognitivista[5].

Per comprendere più precisamente il concetto di *ortonomia* del sentire, occorre però aver presente l'intero fondamento della teoria intenzionale di Brentano, esposta approfonditamente nella sua opera principale *Psychologie vom empirischen Standpunkt*[6]: ritengo, quindi, che sia opportuno esporre sinteticamente la teoria intenzionale e quella delle *psychische Klassen* per poter comprendere meglio il fondamento della teoria della correttezza del sentire; la psicologia brentaniana è, prima di tutto, una psicologia degli atti psichici (*Aktpsychologie),* vale a dire

Scheler riprende la teoria degli assiomi di Brentano, riconoscendogli il merito di aver visto con esattezza i limiti del razionalismo etico kantiano. Occorre, tuttavia, sottolineare che Scheler non condivide il primato gnoseologico della rappresentazione (*Vorstellung*) sulla percezione emozionale del valore (*Wertnehmung*), sostenuto da Brentano: Scheler ritiene, al contrario, che sia la *Wertnehmung* affettiva ad avere una priorità sulla *Wahrnehmung*. Per un approfondimento specifico cfr. G. CUSINATO, *Katharsis*, Napoli 1999, pp. 167-174.

[5] Sorprendenti affinità tematiche si trovano anche in diversi autori contemporanei di area anglosassone. Si veda: M.C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The intelligence of emotions*, Cambridge 1999, tr. it. *L'intelligenza delle emozioni,* Bologna 2004; T. CRANE, *Intentionalität als Merkmal des Geistigen: Sechs Essays zur Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main 2007.

[6] BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig 1874; tr. it., *Psicologia dal punto di vista empirico*, Roma 1997.

una psicologia che si occupa di classificare e studiare i vari atti della coscienza come atti propriamente psichici e intenzionali[7].

1) La classificazione degli atti psichici e la teoria del corretto sentire etico in Brentano.

Nella sua opera principale, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Brentano delinea sistematicamente i fondamenti categoriali della sua teoria dell'intenzionalità[8]. Egli, seguendo le orme di Cartesio, distingue le attività psichiche in tre classi fondamentali: *Vorstellen* (rappresentare); *Urteilen* (giudicare); *Fühlen* (sentire). Tale distinzione verrà da lui ripresa, sia nel saggio *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*[9], sia nella raccolta delle lezioni universitarie sulla fondazione dell'etica *Grundlegung und Aufbau der Ethik*[10], in quanto essa è il fondamento strutturale della sua gnoseologia.

1.1) Il rappresentare (Vorstellen)

Brentano rielaborando la teoria intenzionale di origine medievale[11], sostiene che ogni atto di coscienza è sempre un atto intenzionale, nel senso che si riferisce sempre ad un contenuto rappresentato. Occorre comprendere bene che cosa Brentano intenda con rappresentazione (*Vorstellung*). La tesi fondamentale può essere riassunta così: ogni atto mentale, logico o emozionale che sia, è fondato su una qualche rappresentazione primaria. Tale teoria si fonda su un sistema analogo, teorizzato da Cartesio, a cui Brentano, come già accennato precedentemente, si ricollega: egli parla di rappresentazioni in quanto atti intenzionali di per sé neutri, aventi un contenuto psichico oggettivo all'interno della coscienza medesima.

---

[7] Per una trattazione approfondita del concetto di intenzionalità psichica in Brentano, cfr. M. ANTONELLI, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano,* Freiburg 2001, pp. 81-134.

[8] BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* cit., I, 68-102, tr.. it., *La psicologia da un punto di vista empirico* cit., I, pp. 75-106.

[9] BRENTANO, *Sull'origine della conoscenza morale* cit., pp. 27-35.

[10] BRENTANO, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Hamburg 1955, pp. 52-68.

[11] Per una ricostruzione storico-filosofica sulle origini antiche della teoria della intenzionalità, cfr. D. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main 2002.

Ogni atto psichico è basato su una rappresentazione dell'oggetto, che viene percepito secondo le sue qualità fenomeniche e ricondotto, mediante l'analisi degli atti intenzionali, alla percezione interna (*innere Wahrnehmung*): tale concetto è il fulcro di tutta la teoria psicologica e metodologica del filosofo tedesco, in quanto la *innere Wahrnehmung* rappresenta l'elemento ineludibile di ogni atto intenzionale.

Brentano descrive la sua concezione di rappresentazione con queste parole:

> Noi parliamo di un rappresentare, dove qualcosa ci appare sempre: quando noi vediamo qualcosa, ci rappresentiamo un colore; quando noi udiamo qualcosa, ci rappresentiamo un suono; quando noi fantastichiamo, ci rappresentiamo un'immagine fantastica. Nel senso più ampio generale in cui noi utilizziamo tale parola, possiamo dire: è impossibile che l'attività dell'anima si rapporti a qualcosa, senza che questo qualcosa non venga rappresentato. Se io sento e comprendo un nome, così mi rappresento ciò che tale nome raffigura; e, in generale, è proprio questo il fine del nome: evocare rappresentazioni[12].

Egli collega quindi ogni atto relazionale e intenzionale cognitivo ed emotivo della coscienza a delle rappresentazioni di base, le quali possono essere di varia natura, ma hanno tutte una valenza all'interno della coscienza stessa. Su questo assunto egli struttura il concetto di *innere Wahrnehmung*, fondamentale per il discorso relativo all'*ortonomia del sentire*, sebbene tale teoria sia, in seguito, oggetto di revisione e critica da parte di Husserl (nella famosa *fünfte logische Untersuchung*[13]) e di Scheler, il quale propenderà per un superamento critico di questa teoria *internalista* della percezione[14].

Leggendo attentamente il testo originale, si nota che Brentano ha una concezione molto ampia del *Vorstellen*, concezione inevitabilmente correlata alla percezione sensoriale. Se, ad esempio, vediamo il colore verde, non solo lo percepiamo, ma ce lo rappresentiamo, cioè lo

[12] BRENTANO, *Psychologie unter einem empirischen Standpunkt* cit., II, p. 27.

[13] HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Berlin 2008, §§ 24-35.

[14] Per ciò che concerne il fondamentale concetto di *indifferenza psicofisica*, cfr. M. SCHLOSSBERGER, *Die Erfahrung des Anderen*, Berlin 2005, pp. 151-178.

interiorizziamo nella nostra facoltà di raffigurarlo in quanto quel determinato colore verde: esso assume un'oggettività all'interno dell'atto intenzionale, indipendentemente dalla *realtà empirica esterna* del colore stesso; ciò vuol dire, in altri termini, che la coscienza raffigura il colore verde in quanto oggetto mentale e non solo sensoriale.

In quest'ambito si articola la duplice tipologia di rappresentazione, qualificata da Brentano come *diretta* e *obliqua*. La rappresentazione diretta è quella nella quale un certo ente viene rappresentato in modo immediato (come nel caso della percezione chiara e distinta di cartesiana memoria); la rappresentazione indiretta è, invece, quella relativa ad un ente rappresentato in correlazione con altri enti che, per così dire, ne mediano il contenuto. Ad esempio, se io voglio rappresentare un quadrato, posso ottenerne una rappresentazione diretta disegnandolo con una matita su un foglio di carta; ma, se voglio rappresentare un quadrato definendolo concettualmente come figura geometrica dotata di quattro lati, allora ne ottengo una rappresentazione indiretta, poiché la sua rappresentazione sarebbe mediata da altre rappresentazioni concettuali (figura, lato, quattro), le quali servono a descriverne il *concetto*.

Per il discorso concernente la discussione sulla *correttezza emozionale* è importante notare che la rappresentazione in sé è alla base di ogni attività intenzionale della coscienza, sia intellettuale che emozionale, sia teoretica che pratica.

1.2) Giudizi (differenza tra giudizi evidenti e giudizi ciechi)

La seconda classe degli atti intenzionali è quella del *giudicare.* Tale classe è articolata su un atto valutativo autonomo, incentrato su due modalità intenzionali: il riconoscere (*Anerkennen*) e il rifiutare (*Verwerfen*). Il giudizio, a differenza di quanto proposto dalla logica formale di tipo kantiano, non è sintesi di rappresentazioni, bensì atto conoscitivo autonomo che esprime un livello di intenzionalità valutativa.

Brentano non accetta, infatti, la teoria secondo la quale il giudizio sarebbe una semplice connessione di rappresentazioni separate tra di loro, poiché esso è piuttosto *elaborazione attiva* di rappresentazioni.

Questo passaggio è particolarmente importante per comprendere il concetto di rettitudine intrinseca a ciò che è vero rispetto a ciò che non lo è. Il giudizio non è, secondo Brentano, l'unione di un soggetto e di un predicato in modo affermativo, negativo o disgiuntivo, bensì è l'atto del riconoscimento di un'effettualità oggettiva: quando diciamo che una cosa è evidentemente vera, la riconosciamo come evidentemente vera, quando affermiamo che una cosa è evidentemente falsa, la rifiutiamo logicamente (*Verwerfen*) in quanto falsa.

Brentano è dell'avviso che il criterio di validità dei giudizi dipenda dal loro grado di evidenza interna o *innere Wahrnehmung*. Per comprendere meglio questo concetto di *percezione interna* (sul piano dei giudizi logici), confrontiamo due semplici giudizi geometrici: «il triangolo ha tre lati» e il «triangolo ha quattro lati». Il primo giudizio ha un'evidenza tautologica intrinseca ed è *vero in sé*, mentre il secondo giudizio è invece *falso in sé*. Il primo giudizio, perciò, lo accettiamo come *vero in sé*, mentre il secondo lo rifiutiamo come *falso in sé*. L'evidenza interna al giudizio, collegato alla sua effettualità intenzionale, è il criterio di correttezza logica.

Nella classificazione brentaniana si mette in rilievo, in modo decisivo per la questione dell'*ortonomia emozionale* e della sua plausibilità filosofica, la distinzione tra «giudizi evidenti» e «giudizi ciechi». Brentano delinea una definizione fondamentale per lo sviluppo della fenomenologia trascendentale, quella di *evidenza.* Tale definizione è strutturata su tre livelli semantici:

- l'evidenza vale in generale, fatta eccezione per l'evidenza dell'autocoscienza, la quale è accessibile solo a colui che la possiede e agli altri soggetti è accessibile solo indirettamente (per analogia);
- né le rappresentazioni né i moti dell'animo possono essere di per sé definiti evidenti: solo alcuni giudizi lo sono. (Questo punto è fondamentale per evitare un fraintendimento della teoria brentaniana del *bene* come *amore correttamente riconosciuto*);
- il contesto dei giudizi evidenti è libero da errori e da dubbi, ma lo è solo in virtù del fatto che esso è strutturato su due livelli: quello assertorio e quello apodittico. Tali due livelli sono fondamentali perché fungono da *colonne portanti* dell'intera *architettura logica brentaniana*, su cui si erge poi il discorso relativo alla conoscenza etica.

Giudizi evidenti assertori

Brentano elabora l'idea di una percezione interna del pensiero, sulla quale si fonda tutta l'attività psichica umana. Il *cogito* cartesiano viene da lui rielaborato nel concetto già accennato di *innere Wahrnehmung*, la quale è proprio una sorta di *appercezione* (non nel senso di Kant, bensì in quello di Leibniz[15]). L'appercezione è, quindi, per lui, una percezione dell'evidenza immanente alla coscienza (*ein explizites evidentes Bemerken*); tale percezione interna va, pertanto, letta come un criterio metodologico oggettivo di psicologia empirica, utilizzato per studiare i fenomeni psichici come *atti interni* alla coscienza stessa.

Giudizi evidenti apodittici (assiomi)

Accanto a questi si situano i giudizi evidenti apodittici, incentrati invece sugli assiomi. Questi assiomi sono intesi come veri e propri «giudizi di ragione» (*Vernunfturteile*). Questo tipo di evidenza quindi si fonda su una motivazione che si può strutturare su concetti logici razionali. Un esempio semplice è quello dei ragionamenti matematici o geometrici complessi (o teoremi), i quali sono scomponibili e riconducibili alle loro strutture assiomatiche.

Gli assiomi presentano alcune caratteristiche fondamentali:

- *sono legati a rappresentazioni evidentemente universali;*
- *sono rappresentazioni non composte, ma primarie;*
- *la loro evidenza è di tipo apodittico ed è spiegabile solo attraverso giudizi.*

Ogni conoscenza assiologica non possiede altro tipo di *status* che quello della *innere Wahrnehmung*. Colui che giudica assiomaticamente, valuta in modo *negativo* (da un punto di vista logico) e apodittico, poiché non può non negare ciò che contraddice la verità evidente e universale dell'assioma in sé preso.

In sintesi, dice Brentano:

> *Ogni atto di giudizio assiomatico giudica in modo negativo, apodittico, evidente a causa della percezione interna evidente*[16].

[15] Si veda: BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* cit., pp. 76-79.

[16] BRENTANO, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, Bern 1956, p. 168. Il passaggio è stato qui tradotto da me direttamente in lingua italiana.

La «percezione interna» è, pertanto, la percezione di riferimento di ogni atto valutativo apodittico, negativo ed evidente. Esiste, nella concezione brentaniana, un tipo di percezione che non è solo la sensazione (*Empfindung*), ma che è, invece, la percezione veritiera, fornita di un'evidenza incontrovertibile; ad esempio, la percezione interna del valore della vera amicizia. Il valore ideale dell'amicizia ha un'evidenza propria, anche se si rimane delusi, ad esempio, dal comportamento di una persona che si riteneva amica, ma che in realtà, alla luce dei suoi comportamenti, si rivela non esserlo. Ritengo che, in questo discorso specifico, Brentano rifondi il concetto di percezione, riconducendolo alla radice etimologica originaria della parola tedesca *Wahrnehmung*, che è scomponibile in due parole: *Wahr* (vero) e *nehmen* (prendere). La percezione interna è un *prendere per vero;* in ogni atto intenzionale si percepisce un qualcosa di *intenzionato* che può essere fondato assiologicamente (dai *giudizi evidenti*) o fondato arbitrariamente (dai *giudizi ciechi*). Questo passaggio è di estrema importanza per comprendere successivamente il discorso di Brentano sulla conoscenza morale dei valori. Egli parla di *evidente Apperzeption* e la mette in correlazione diretta con la *innere Wahrnehmung*, quindi rifonda il concetto di apperzezione rispetto a quello kantiano e idealistico. Qui si erge il punto focale del discorso brentaniano relativo all'oggettività degli *oggetti intenzionali* della conoscenza etica: i valori.

1.3) La fondazione dell'ortonomia del sentire: la relazione tra giudizi e i moti dell'animo

La fondazione dell'ortonomia del sentire si basa sull'articolazione parallela sussistente tra i *giudizi evidenti* e i *giudizi ciechi* o *istintivi*. Com'è possibile, però, che tale articolazione possa conseguire un'oggettività di valore e divenire, pertanto, modalità di determinazione di *giudizi di valore* (*Wertakte*), i quali poi possano fungere da base per un'etica dei valori?

Per rispondere a tale domanda, è opportuno ricostruire in modo sistematico i vari passaggi argomentativi dell'architettura psicologico-descrittiva brentaniana.

a) Le analogie tra i giudizi e i moti dell'animo

Le analogie sono i criteri fondamentali della teoria morale brentaniana e della sua corrispondente teoria assiologica. Nella sfera psichica del *giudicare* si trovano, come accennato, due atti intenzionali: il «riconoscimento» (*Anerkennung*) il «rifiuto» (*Verwerfung*); nella sfera psichica del *sentire* abbiamo, invece, l'atto di amore e l'atto di odio. Tali dicotomie sono, simmetricamente, correlabili alla coppia: *vero* / *falso* (nell'ambito del *giudicare*) e alla coppia: *corretto* / *scorretto* (nell'ambito del *sentire*).

Seguendo il filo rosso dell'argomentazione di Brentano, possiamo affermare che i giudizi possono essere veri o falsi e che i moti dell'animo possono essere giusti o ingiusti. Il criterio di valutazione della verità dei giudizi e il criterio di valutazione della correttezza dei sentimenti di amore o di odio si incentrano su una dicotomia di tipo gnoseologico, che distingue non solo tra *giudizi evidenti* (basati su un'intrinseca razionalità) e *giudizi ciechi* (o dettati da impulsi irrazionali), ma anche tra moti dell'animo correttamente caratterizzati e non correttamente caratterizzati.

Il criterio della *corretta caratterizzazione* è il criterio dell'ortonomia emozionale. Tuttavia, com'è possibile essere sicuri che un determinato sentimento di amore o di odio sia correttamente caratterizzato? Per rispondere a tale quesito, occorre approfondire il significato terminologico dell'espressione *correttamente caratterizzato*.

Questa non sta ad indicare, sul piano della sfera affettiva, ciò che è incondizionatamente giusto in sé, ma si riferisce, piuttosto, a ciò che è giustamente *sentito* come giusto. Un sentimento d'amore è avvertito come giusto e buono, secondo Brentano, quando si rapporta ad un altro sentimento d'amore che è riconosciuto come degno di valore, in base ad un giudizio di evidenza. Sussiste, pertanto, un'intima correlazione tra un sentimento *correttamente caratterizzato* e il giudizio evidente (nella sfera logica), così come esiste un sentimento giusto che è in relazione ad un giudizio vero.

Possiamo tradurre tutto questo discorso in termini chiari e precisi, proponendo un esempio molto lampante: l'amore per la conoscenza.

Tutte le persone dotate d'intelletto possono concordare sul fatto che normalmente gli uomini tendano a preferire la conoscenza, seppur imperfetta e lacunosa, ad uno stato di ignoranza. Ebbene, tale evidenza si basa, partendo dal discorso brentaniano, su una rappresentazione che è alla base dell'affermazione concernente la preferibilità assiologica della conoscenza sull'ignoranza. Tale rappresentazione si struttura, a sua volta, sull'analogia tra un *giudizio evidente* e, quindi, idealmente universale (quello secondo cui la conoscenza è un bene in sé), e un sentimento corrispondente *correttamente caratterizzato*, in tal caso un sentimento d'amore per il sapere e di odio per il non sapere. Questo esempio è molto chiaro e comprensibile e permette di mettere in luce un altro elemento fondamentale: la distinzione tra *sentire sensibile* e *sentire intelligibile.* Ciò permette a Brentano di estendere il concetto di piacere (*Lust* / *Unlust*) dalla sfera propriamente sensoriale a quella noetica, superando la visione sensistica del piacere da cui prendeva le mosse Kant nella fondazione della sua teoria morale[17].

Le conseguenze metodologiche e filosofiche di tale impostazione filosofica saranno fondamentali per lo sviluppo delle teorie fenomenologiche successive. L'affermazione dell'esistenza di un sentimento di piacere noetico, intrinseco all'atto di un corretto amore nei riguardi di ciò che è degno di essere amato (*richtige anerkannte Liebe*), conduce all'idea che esista una relazione diretta tra *Anerkennen* und *Lieben.* Infatti, Brentano afferma:

> *Diciamo che qualcosa è vero quando l'accettazione che lo riguarda è giusta. Diciamo che qualcosa è buono quando l'amore ad esso relativo è giusto. Ciò che deve essere amato con giusto amore, ciò che è degno di essere amato, ecco il bene nel senso più ampio della parola*[18].

Il criterio della cosiddetta *ortonomia morale* si mostra come una sorta di *equazione* o *adeguazione* tra una giusta valutazione apodittica e un

[17] La prospettiva dualistica di Kant tende a identificare il piacere (*Lust*) con una inclinazione sensibile egoistica (*Neigung*), la quale viene contrapposta al sentimento del dovere (*Pflichtgefühl*) e del rispetto (*Achtungsgefühl*) che sono, secondo Kant, gli unici sentimenti intelligibili. Si veda KANT, *Critica alla ragion pratica*, tr. it. Milano 2000, pp. 69-74.

[18] BRENTANO, *Sull'origine della conoscenza morale* cit., pp. 34-35.

sentimento (o *moto dell'animo*) correttamente caratterizzato. Tale *ortonomia*, quindi, è basata non solo su un'affettività pura e immediata, ma anche su una valutazione che è sia intellettiva che emozionale e, dunque, praticamente volitiva (sul piano etico). L'amore correttamente caratterizzato è quello orientato ad un oggetto che è in sé degno di amore. Brentano parla, infatti, di *Liebeswürdigkeit.*

Come si fa a comprendere, in modo ortonomico, che un atto intenzionale d'amore è in sé giusto e corretto? Per rispondere a tale quesito è opportuno introdurre e analizzare i *Werturteile* (i giudizi di valore) in relazione ai moti dell'animo (amore / odio; riconoscimento / rifiuto) e ai giudizi puramente intellettivi (o logici), tentando di comprendere in che misura i giudizi di valore possano acquisire una loro intrinseca apoditticità, su cui si fonda l'ortonomia affettiva in quanto ortonomia motivazionale. Brentano, infatti, sostiene che non è la volontà a muoverci al bene, ma l'amore correttamente inteso. L'amore *correttamente riconosciuto* orienta la volontà al bene, rendendola, perciò, *buona volontà*.

b) La fondazione ortonomica dei giudizi di valore (Werturteile)

I giudizi di valore (*Werturteile*) sono la risultante della corrispondenza tra la sfera intellettiva e quella affettiva nella loro intrinseca interdipendenza intenzionale.

Anzitutto ritengo opportuno mettere in rilievo la differenza tra moti dell'animo e giudizi di valore. Non tutti i moti dell'animo sono oggetto di giudizi apodittici: alcuni giudizi, legati a sensazioni emozionali soggettive e variabili, che Brentano definisce *giudizi ciechi* o *impulsivi,* hanno una valenza relativa solo al soggetto che li esprime; essi sono soltanto assertori, ma non universali e, quindi, non hanno valenza apodittica. I moti dell'animo che sono invece oggetto di un giudizio apodittico, il quale porta ad un riconoscimento in sé evidente, sono i cosiddetti *sentimenti correttamente caratterizzati*. Riprendendo l'esempio precedente, quello relativo al valore della conoscenza, potremmo chiederci se esso sia in sé accettabile, mediante un atto di preferenza della conoscenza sull'ignoranza o viceversa. Il principio assiologico di fondo impone la correttezza del giudizio e quindi dell'atto emozionale ad esso corri-

spondente: in ciò consisterebbe, secondo Brentano, il criterio di valutazione motivazionale. I giudizi di valore sono la risultante di una concordanza intrinseca tra atti intenzionali distinti, ma tra di loro correlati[19]. I giudizi di valore si relazionano non solo alla sfera emozionale, ma anche a quella logica e intellettiva, per via dell'esistenza di un piacere non solo sensibile, bensì noetico (di cui ho parlato precedentemente).

I giudizi di valore trovano il loro criterio di apoditticità nella relazione con i giudizi intellettivi o logici, i quali sono il criterio determinante per la loro oggettività psichica. Tale oggettività è radicata in una correlazione immanente tra atti logici evidenti e atti valutativi (che hanno anche una componente affettiva). A prescindere dal concetto di *evidenza*, che meriterebbe una trattazione a parte, ciò che è importante notare è che i *giudizi di valore,* basati su corretti atti affettivi, assumono una loro apoditticità gnoseologica in ambito pratico.

Se confrontiamo giudizi evidenti di tipo valutativo (*la conoscenza è un bene*) con un giudizio logico-matematico formale (*2+2=4*), notiamo una differenza fondamentale; entrambi i giudizi sono basati, nell'ottica di Brentano, su rappresentazioni, tuttavia questi giudizi sono posti su piani assiologici diversi tra di loro: la conoscenza in sé (intesa come valore ideale) è, infatti, superiore ad un puro e semplice calcolo matematico del tipo *2+2=4*. Dire che la conoscenza è un bene significa affermare la sua apodittica evidenza; tale affermazione può avere, in ambito pratico, una funzione motivazionale[20]; mentre un puro e semplice calcolo matematico non è che un'attestazione di una verità evidente e logica, la quale non ha una funzione, presa di per sé, motivazionale[21]. La conoscenza è degna d'amore di per sé, mentre un calcolo matematico non lo è di per sé: ciò vuole dire che un elemento conoscitivo ha valore solo se inserito in un contesto di valore più alto, che è quello della conoscenza come processo di formazione dell'uomo.

[19] L'identificazione di *bene* e *valore* teorizzata da Brentano verrà rimessa in discussione da Max Scheler Si veda: SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* cit., pp. 3-26.

[20] Si potrebbe dire che si studia e si ricerca, perché si è mossi dalla consapevolezza assiologica della conoscenza come valore e, quindi, da un amore per essa.

[21] In tale impostazione teoretica si nota come Brentano riprenda concettualmente la distinzione leibniziana tra verità di ragione e verità di fatto.

c) L'ortonomia, l'imperativo etico brentaniano e le modalità della motivazione morale.

Gettando uno sguardo sintetico all'intera tessitura psicologico-descrittiva brentaniana relativa alla sfera etica, vediamo che il nostro autore definisce il bene come ciò che è amato con «amore rettamente riconosciuto» (*richtige anerkannte Liebe*)[22]. Questa definizione è il fulcro strutturale della teoria ortonomica degli affetti di Brentano, in quanto l'amore, qui, non è inteso come pulsione puramente irrazionale, ma come uno slancio morale, che può essere riconosciuto in relazione all'oggetto dell'amore. In tale dottrina si sente l'eco agostiniana della famosa massima *Ama et fac quod vis*[23], ma anche dell'etica aristotelica.

Il giusto metro di valutazione dell'amore e della sua adeguatezza pratica è, però, il *principio ortonomico* stesso, il quale è chiamato non a definire il bene in assoluto, ma a conoscerlo nel concreto, in un esercizio di *disciplina emozionale* che dovrebbe tendere a perseguire il bene per quanto possibile. Non a caso l'imperativo categorico di Brentano recita: *Tue das Beste unter deinem Erreichbaren!* (Fai la cosa migliore tra quelle che sono realizzabili): tale massima va intesa come imperativo ipotetico materiale e non categorico-formale. È un imperativo alternativo al *dovere per il dovere* di Kant. Tale imperativo non è autonomo, bensì *ortonomo*, in quanto presuppone la ponderazione situazionale della sua realizzabilità corretta. Ciò implica, trascendentalmente, una percezione emozionale e intellettiva di valori, tra di loro confrontabili e ordinabili: ciò che è migliore lo è in vista di una determinata situazione concreta, nella quale si è chiamati a scegliere o a preferire un bene piuttosto che un altro, ponderandolo secondo il criterio della somma[24].

---

[22] BRENTANO, *Sull'origine della conoscenza morale* cit., p. 35.

[23] AGOSTINO, *In Io. Ep. tr.* 7, 8.

[24] Cfr. Brentano, *Sull'origine della conoscenza morale* cit., pp. 45-48. Brentano crede, in sintesi, che la somma valga più delle sue parti e che, in ambito etico, la somma di più beni sia superiore ai singoli beni. Sotto tale punto di vista egli sembra concordare con il criterio dell'universalizzazione della massima kantiana, sebbene egli, come già ho messo in evidenza, non condivida l'imperativo categorico, poiché esso, a suo parere, non dice nulla circa il contenuto morale e la sua correttezza rispetto al bene che si vuole attuare.

Per raggiungere un'adeguata e commisurata conoscenza morale basata non sulla volontà razionale autonoma, bensì su una affettività ortonomica (o adeguata alla legge intrinseca di un bene da attuarsi in una certa situazione), occorre analizzare la teoria delle motivazioni che si possono dedurre dalla teoria di Brentano.

Si possono distinguere tre tipi di motivazioni morali, legati ai vari tipi di apoditticità valutativa di vari giudizi e *atti affettivi correttamente riconosciuti*:

- mediante *concetti*, motivazione nella quale si tratta, specificatamente, di un'evidenza apodittica di elementi logici intrinseci agli atti valutativi (*Wertakte*). Tale motivazione è puramente assiologica ed è quella che fonda i famosi assiomi brentaniani del tipo «la presenza di un bene è di per sé un valore»; «l'assenza di un male è di per sé un valore»; «la somma del bene A e B è superiore ai beni A e B presi singolarmente».
- mediante i *giudizi*, basati su un'*appercezione* della *innere Erfahrung*. Qui si intende la motivazione basata su un'evidenza interna ad una coscienza normativa di per sé universale e oggettiva. Si prenda, ad esempio, il giudizio di valore: «la conoscenza è un bene»; se si parte dalla definizione del bene come *ciò che è amato con amore correttamente riconosciuto,* se ne deduce che la conoscenza è da amarsi e non da odiarsi. Se la conoscenza fosse da odiarsi, infatti, non sarebbe più un bene, bensì un male, ma la cosiddetta *esperienza interna* della coscienza attesta proprio il contrario.
- mediante *moti dell'animo* o *atti affettivi* intenzionali presi di per sé. In termini semplici si potrebbe dire che questo tipo di motivazione avviene mediante un *sentire immediatamente* l'amore per il bene e l'odio per il male.

Queste tre tipologie di modalità motivazionali sono alternativamente presenti nel pensiero psicologico e filosofico morale di Brentano[25].

[25] Alcuni interpreti di Brentano come Kastil propendono per un primato della *motivazione emozionale* pura (la terza da noi elencata): cfr. A. KASTIL, *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seiner Lehre*, Bern 1951, pp. 82-97. Katkov sostiene, invece, la priorità del criterio della motivazione concettuale (la prima da noi elencata): cfr. G. KATKOV, *Untersuchung zur Werttheorie und Theodizee*, Brünn 1937, pp. 46-58.

Conclusioni

Il tema dell'ortonomia del sentire in Franz Brentano ha avuto un successo duplice e interessante da analizzare. Se egli, da un lato, riprendendo il concetto medievale d'intenzionalità e ampliandolo teoreticamente, apre la strada alla prospettiva fenomenologica, dall'altro presenta una teoria delle emozioni (subordinate alle rappresentazioni e ai giudizi) che è stata accettata solo parzialmente dai fenomenologi successivi[26]; essa è stata invece ripresa in gran parte della filosofia cognitivista contemporanea, concernente la teoria delle emozioni come atti giudicanti, fondati su giudizi emozionali[27].

La riflessione di Brentano rimane, a mio avviso, ancora densa di interessanti spunti per un dibattito sulla possibilità di un'*oggettività ortonomica* dell'affettività e del suo ruolo conoscitivo e valutativo nella sfera della conoscenza morale, soprattutto per ciò che riguarda la possibilità di una conoscenza personale e interpersonale del bene.

Abstract: *Orientation and affective Sphere in Franz Brentano*

Franz Brentano has played an important role in the history of Phenomenology. In fact, he has prepared the overview for the first phenomenological theories of Husserl and Scheler. According to the psychological theory of Brentano, every psychic Act has an intentional nature, which is aligned to some object. There are several acts of conscience that Brentano, within the framework of his psychological descriptive theory (thumb). He makes a distinction between "represent", "judge" and "feel". The method of the class "represent" is fundamental, because we can't judge something or take a stand on something without evaluation represented. The second class is that of "judge". The "judge" is not in any simple superimposition of one over the other representations or a simple connection of different representation. The intentional mode

[26] Edmund Husserl, Max Scheler, Edith Stein e Nicolai Hartmann, pur condividendo taluni assunti brentaniani (come quello della centralità dell'amore nel processo di *Wertfühlen*), propongono modelli di analisi che si sganciano dal presupposto brentaniano di una *non-originarietà* di moti emozionali valutativi a livello etico-morale.

[27] Si vedano autori come: R. GORDON, *The Structure of Emotions: investigation in cognitivistic Philosophy*, Cambridge 1987; R. DE SOUSA, *The Rationality of Emotions*, Cambridge 1987.

of the "judge", however, implies the representative mode by adding a unique specificity that linked the two intentional acts of "recognize" and "reject". The third class, the "feel", encompasses the scope of the affective sphere, in which Brentano highlights the role of intentional acts of "love" and "hate" as cognitive acts in relation to the construction of moral knowledge. In this report, I'm going to discuss the fundamental structures of this ethical theory. Brentano aims to overcome aspects of Kantian ethics, when he calls into question the concept of autonomy of practical reason and the "categorical imperative". Brentano, as opposed to Kant, believes that a "fair and adequate" and not a pure "duty" is the formal principle of moral knowledge.

ISSN: 2284-2918