

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'erge 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'Europa¹. 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 attualizzabilità².

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 praghensi 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 praghensi fra il '45 e il '48); *Platone e l'Europa*, tr. it. Milano 1998 (da lezioni praghensi 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 Gadamer⁶.

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. 'Parrhesia', '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 rinvii⁷.

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, respiro⁸. 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 eliminazione¹⁰. 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 1976¹¹, 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 destinatari¹²: 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 senso¹³: 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 fisica¹⁴.

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.

È *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 stessi¹⁸. 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 quella¹⁹.

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

¹⁷ Che tale cura sia *un'auto-trasformazione 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 Socrate²⁰.

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 pantas 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, *technè* migliorante l'anima, esige però conoscenza di sé; iii) senza conoscenza di sé non ci cura di sé; iv) 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 hatt'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 nulla²³.

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 Linguistica, *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 Foucault²⁵: *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 calzature²⁶.

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 2008²¹ (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, trasformativo!) che migliorano, rispettivamente, le scarpe (calzoleria) e il piede (ginnastica). Dunque, come il piede è migliorato solo dalla cura specificamente direttiagli, 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 ascetiche imposte dalla tradizione posteriore²⁷.

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 intellettuale 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 *maggior 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 «maggior» 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 fundamentalmente questo suo *esser principio di moto e vita* non solo ne sigla una divinità, ma esige, poi, che la si dica immortale³⁰. 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 *Phaedr.* 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; eiketo 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 *Phaedr.* 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'altra³². 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 purificante 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 persiana³⁴.

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 reprimeresi. L'anima dev'essere invece, date la sua natura e funzione, oggetto *non esclusivo ma solo prioritario* di cura³⁵.

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 messo 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 - FERNANI, *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 di 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 godersene (*en t'au tais euochiais monos apolauein hoios t'en*) e, fra l'altro, anche nel bere, ... batteva tutti... nessuno ha mai visto Socrate ubriaco³⁹.

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 prosperon, hygieian kai rhomen empoiesein, toi 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 veronese⁴³. 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 mondo⁴⁴.

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 interlocutori⁴⁵. 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 conoscere⁴⁶.

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 sapere⁴⁷. 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 platonica⁴⁸: 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 2001¹), *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 legate⁴⁹.

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 migliorarlo⁵⁰.

Il mito della nascita del demone 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 demone 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 soffre (*a-poria* è, di converso, l'assenza di strada o di via). La Povertà, mancanza strutturale della capacità d'acquistare 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 sempre⁵¹: 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 dèi⁵².

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 possedeva, 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 chrematismos he kata philogymnasias he philosophias*);

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* mira⁵⁴: 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 vogliono 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). E 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 Bene⁵⁵. 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 gheneseos 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 altri⁵⁶.

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 ricsescenti, *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 Mittelman, 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 beanton*: the so-called philosophical practices, important philosophers in the XXth Century (Patočka, 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 *beanton* 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 beanton*. 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.