

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 autotrascendimento¹. 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 unità². 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 theoi’ 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'Io³. 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 essenza 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 urani – 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 visibile⁵. 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 *immaginilicone 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 agatopoiesi. 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 cosmopoiesi 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. BRISSE (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 Bene¹⁰. 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 Io¹⁶. 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 natura¹⁷. 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 – *trasformati-ve* – 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 rammenta 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 homoionenon*). 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 proposito 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 cuore²¹. 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* (*oudení popote ephthonesá, 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 *sophía* (*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.