

MILENA BONTEMPI

ORDINE E CURA:  
LA LEGGE NELLA  
CONCEZIONE PLATONICA DEL SÉ

*per Mario Neva*

*... come albero / piantato lungo corsi d'acqua...*

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

nesso abbastanza chiaro di causa-effetto tra l'impegno profuso e il risultato ottenuto<sup>3</sup>.

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

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

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

---

e adatto all'uomo in quel momento.

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

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

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

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

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

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

  per  solo in una fase matura della discussione che il nesso cu-

---

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

<sup>6</sup> Il tema dell'origine naturale o culturale dei caratteri dei popoli e delle loro prestazioni (ad es. belliche)   gi  in Erodoto, e, in prospettiva tecnica, in HIPPOCR., *De aer.*: cfr. HEINIMANN, 'Nomos'... cit., pp. 13-35, e, sulla modificabilit  della natura umana a premessa sia per il tema del *nomos*, sia per quello della virt , cio  sulla tendenza a trattare il tema educativo in termini politici gi  prima dei sofisti, *ivi*, pp. 36 ss.

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

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

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

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

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

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

altri alla vita, così anche certi discorsi provocano tristezza, altri gioia, altri paura, altri danno coraggio a chi ascolta, altri ancora con malvagia (*kakei*) persuasione intossicano (*epfarmakeusan*) e affasciano (*exegoeteusan*) l'anima<sup>8</sup>.

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

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

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

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

<sup>8</sup> Tr. it. di F. DONADI (a c. di), *Gorgia. 'Encomio di Elena'*, Roma 1982.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

Ecco che l'ordine politico nel suo complesso può essere inteso come un caso di cura di sé, utile da considerare perché scritto in lettere più grandi rispetto ai processi propri di un'anima, e quindi degno oggetto di meditazione per chi sia impegnato nella cura del proprio sé. Nelle *Leggi* gli anziani protagonisti decidono di impiegare il loro tempo insieme scorrendo di *nomoi*. Lì l'Ateniense in effetti rivela quale vantaggio portano simili conversazioni, che assumono la città e la sua intera organizzazione a oggetto di meditazione – che assumono, in definitiva, la prospettiva di chi deve pensare e ideare leggi, l'ottica 'da legislatore'.

Una delle cose in assoluto più utili è conoscere le nature e le disposizioni (*physeis kai hexeis*) delle anime, attraverso quell'arte alla quale spetta aver cura di ciò. E possiamo dirlo: questa è, credo, la politica. O no? (*Leg.* 650b).

La prospettiva politica introduce un'attenzione e una conoscenza

<sup>14</sup> HEINIMANN, *TEXNH und ARETH...* cit..

specifiche: quella delle nature e disposizioni delle anime, dei caratteri e tipi umani, dei percorsi e degli stili di vita con gli interessi e i raggruppamenti di cui sono portatori, *nelle loro differenze*. D'altro canto, il compito della politica è proprio quello, attraverso le leggi, di «legare e intrecciare» tali nature nella loro diversità, anche quando esse paiano orientate in sensi opposti (come nel caso di temperamenti inclini a quiete e sicurezza rispetto a temperamenti animosi, più intraprendenti e bellicosi: cfr. *Polit.* 309a-b).

Ma ciò implica considerare l'ordine politico non solo come esemplare rispetto allo sforzo di cura della propria anima: meditare l'ordine politico-giuridico nella sua complessità è bensì un passaggio ineludibile dentro il percorso di cura di sé. La riflessione sofistica aveva evidenziato lo stretto legame fra identità morale e psichica degli individui, da un lato, e, dall'altro, le leggi come elaborazione propria di ogni comunità. Da qui, Platone rielabora i *nomoi* come esercizio del sé, e può quindi sì intenderli quali tentativi *particolari* di determinazione del meglio (senza universalismi), ma anche radicarli in una tensione oggettiva che, intanto, non li riduce a mere convenzioni, e però, insieme, li rende criticabili in senso molto potente, al limite anche modificabili<sup>15</sup>. Tutto ciò ha la conseguenza persino di radicalizzare la riflessione sofistica, nella misura in cui il peso della dimensione etico-giuridica comunitaria è colto in tutta la sua potenza quasi irresistibile sulla costituzione di anima e identità personale: la città per l'anima è come l'ambiente fisico-geografico-alimentare per il corpo<sup>16</sup>.

Tutto ciò ha per presupposto che, agli occhi di Platone, per la vita e per il bene del sé sia sostanziale e costitutiva la relazione cogli altri coi quali condividiamo gli oneri e i vantaggi, ovvero lo sforzo e il problema, di dare una forma il più possibile giusta e virtuosa all'esistenza: la relazione con i *concittadini*. Questi altri, volenti o nolenti, entrano nel mio assetto psichico e morale. Questi altri, volenti o nolenti, sono parti

<sup>15</sup> Può sembrare che Platone sia piuttosto riottoso al mutamento delle leggi, non però se lo riportiamo al suo contesto e alla storia del pensiero politico greco: cfr. G. CAMASSA, *Scrittura e mutamento delle leggi: dalla Grecia arcaica a Platone*, in BONTEMPI - G. PANNON (a c. di), *L'anima della legge. Studi intorno ai 'Nomoi' di Platone*, Monza 2012, pp. 29-40.

<sup>16</sup> Cfr. *Tim.* 87b.

di me. Attraverso il rispetto ed eventualmente (da parte di alcuni) lo sforzo elaborativo di leggi che siano *comuni* si produce di fatto un processo che porta l'individuo a uscire dal proprio sé immediato, per comprendere anche le vite e le esperienze altrui nella loro differenza dalla propria. Insomma, le leggi politiche possono pensarsi come esercizio per il sé ed esser quindi cruciali per la costituzione di quest'ultimo perché per il sé è sostanziale la relazione con gli altri; gli altri (concittadini) sono parti del sé<sup>17</sup>. Le leggi selezionano, determinano e organizzano appunto tale aspetto, producendo un moto *regolato* di uscita da sé negli altri e di ritorno dagli altri in se stessi; lo fanno (dovrebbero farlo) in vista di un'autentica cura. Mettersi nell'ottica del legislatore per meditare le nature e le vite degli altri nelle loro differenze, dunque, è un momento essenziale della cura di sé.

Ora, tale esercizio di meditare le vite degli altri, uscendo dalla prospettiva che ci caratterizza per assumere quella altrui, è il movimento tipico dell'imitazione o delle arti rappresentative, soprattutto poetico-teatrali. In effetti, il progetto politico, sia della *Repubblica* che delle *Leggi*, è presentato sempre in termini rappresentativi (disegno, tragedia, etc.). Ha senso quindi soffermarsi sulle rappresentazioni per focalizzare i problemi legati a tale moto di uscita da sé nell'altro, i motivi per cui esso va tenuto sotto controllo e i modi con cui è possibile farlo – in forma per forza schematica e riduttiva rispetto alla complessità delle leggi, ma utile a chiarire il punto<sup>18</sup>.

Le imitazioni per Platone presentano il grosso rischio che, uscendo da sé per riprodurre altro, si finisca con l'entrare nella vita di qualche malvagio, restandone impregnati fin «nel corpo, nella voce e nel pensiero» (*Resp.* 395d; le tr. it. della *Repubblica* sono mie). Perciò Socrate, nella 'scuola' della sua città, propone di dar spazio solo a forme imita-

<sup>17</sup> Questo punto diventerà un tema di discussione esplicito nello stoicismo, anche lì strettamente intrecciato all'antica questione della cura di sé, pure dove i presupposti teorici siano diversi da quelli platonici: si veda il contributo di Marcelo Boeri in questo volume.

<sup>18</sup> Per la complessità delle dinamiche in ciò coinvolte, cfr., almeno per le *Leggi*: PANO, *Dionisiaco e alterità nelle 'Leggi' di Platone: ordine del corpo e auto-movimento dell'anima nella città-tragedia*, Milano 2007.

tive *esemplari*, che elogino uomini onesti mostrati in oneste imprese e menzionino i malvagi con derisione o disprezzo, senza fare né imitare le loro azioni, cioè sempre con distacco, estraneità<sup>19</sup>. Così i bambini crescono «in un ambiente sano» (*Resp.* 401c), ovunque segnato dal bene e dal bello<sup>20</sup>: è una fase della formazione in cui il bambino ancora non ha maturato del tutto la dimensione intellettuale e razionale, sicché l'educazione agisce di necessità per una via non discorsivo-argomentativa. Presentargli degli *exempla* lo rende sensibile alla virtù, mettendolo via via, per esperienza, nelle condizioni per riconoscere casi di virtù, pur nella diversità delle situazioni e condizioni in cui si producono: lo schema è quello dell'apprendimento delle lettere, dove bisogna appunto arrivare a riconoscere in combinazioni diverse la presenza però di lettere in numero limitato e sempre uguali; non importa che siano scritte in grande o in piccolo, il punto è semmai riconoscerle nella differenza<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> «Là dove, però, si trovino ad imitare, subito, fin da ragazzi, si diano all'imitazione di attività a loro convenienti, di uomini coraggiosi e temperanti e devoti e liberi, e di tutte le realtà di questo tipo; ma, né facciano, né siano abili ad imitare, attività servili o null'altro di turpe, affinché, attraverso l'imitazione, non siano penetrati da quei modi d'essere. O non hai colto come le imitazioni, se sono praticate a lungo fin da giovani, finiscono col costituirsi in abitudini e in una natura, nel corpo, nella voce e nel pensiero?» (*Resp.* 395c-d). «In effetti anche i pazzi, o uomini e donne malvagi, vanno bensì conosciuti: non bisogna però né fare né imitare alcuna delle azioni che li caratterizzano» (396a).

<sup>20</sup> «Bisogna cercare gli artisti capaci, per buona disposizione, di seguire le tracce della natura del bello e della bella forma, affinché, abitando per così dire in un ambiente sano, i giovani traggano giovamento da ogni elemento, sicché essi saranno colpiti nella loro vista o nel loro udito da cosa comunque proveniente da belle gesta, come un'aura che reca salute in quanto proviene da luoghi benefici e da subito, fin da ragazzi, senza che essi se ne accorgano, li conduca all'assimilazione, all'amicizia e all'accordo col bel ragionamento (*logoi*)» (*Resp.* 401c-d).

<sup>21</sup> «L'educazione in musica è nodale, innanzitutto perché fa penetrare all'interno dell'anima il ritmo e l'armonia [...]; e poi perché chi vi è allevato come si deve sappia percepire con la massima acutezza quanto se ne distoglie e non è costruito o generato nel bello, e provando per ciò un corretto disprezzo, lodi e apprezzamenti invece le cose belle; accogliendole nell'anima se ne nutre e diventa un individuo bello e di valore, mentre rivolge il suo biasimo e il suo odio giustamente alle cose brutte, e ciò fin da giovane, prima di essere in grado di capirlo col ragionamento; ma quando poi il ragionamento arriva, chi è allevato in questo modo lo accoglierà con calore, riconoscendolo assolutamente come familiare [...] Allora, così come siamo pervenuti ad una sufficiente conoscenza dell'alfabeto quando ci siamo resi conto che le lettere, in tutte le combinazioni in cui si presentano, in realtà sono un numero limitato, e non le abbiamo disprezzate

Meditare vite altrui, se oneste, addestra a uno sguardo penetrante, intelligente, sensibile alle forme del bene ovunque esse si presentino: addestra a riconoscere nelle vite degli altri declinazioni differenti – ora temperanti, ora coraggiose, ora generose etc. – di quella nozione complessiva e comprensiva che è la virtù, la quale compone prestazioni e parti che sono le medesime, in noi e negli altri.

Ora, la meditazione delle vite altrui – delle parti tutte della città – è in fondo l'esercizio cui si dedicano sia il Socrate della *Repubblica* sia l'Ateniese delle *Leggi* in quanto *dipingono* un *buon* ordine politico, con i suoi membri impegnati ciascuno nel proprio meglio, nel rispetto dunque di reciproche differenze valorizzate però come essenziali, perché ognuna approfondisce e perfeziona un aspetto della virtù, necessario al conseguimento di quest'ultima quale carattere del tutto. Si tratta proprio di uno sforzo politico e rappresentativo insieme: chi lo conduce trascende il proprio sguardo unilaterale, parziale, per mettersi nei panni di altri. Osserviamo come si parta in ogni caso dalla città in buono stato, per passare solo in un secondo momento alle sue degenerazioni: la città buona come rappresentazione dipinta o teatrale fa innanzitutto entrare in altre vite *buone*; seleziona forme di vita pur diverse tra loro, ma tutte riconducibili alla virtù, tutte casi o esempi di *arete* pensata come sviluppo integrale dell'uomo e quindi integrabili in una comunità, a questo punto, di cura. Una politica della cura finisce dunque in una comunità di eletti, di iniziati, di puri?

##### 5) *Da sé, ovvero per tutti: cura di sé e cura degli altri*

In realtà, non solo la riflessione sulla città e sull'individuo ottimi deve poi considerare anche le forme degenerate. È lo stesso percorso

---

perché scritte in piccolo o in grande come se non si trattasse proprio di percepirle, e al contrario abbiamo impegnato uno sforzo costante per discernerele, nella consapevolezza che non saremmo diventati competenti in lettura prima di aver acquisito tale capacità [...] Sicché dunque, dico io, per gli dèi, nemmeno saremo diventati competenti in musica – né noi, né i guardiani che diciamo di dover educare – prima di essere arrivati a conoscere le forme di temperanza, coraggio, liberalità, grandezza d'animo e quanto vi è affine e quanto vi è contrario, ovunque compaiano, e a percepirne la presenza nelle cose in cui si trovano, esse o le loro immagini, senza disprezzarle perché sono in grande o in piccolo e convinti, bensì, che esse siano comunque oggetto della stessa arte e della stessa meditazione (*meletes*)» (*Resp.* 401c-402c).

formativo che non può limitarsi alla letteratura esemplare. Del resto, si trattava di modalità adatte solo alla fase infantile, quando il ragionamento non si è ancora ben sviluppato.

Quali sono i limiti di un giovane appena uscito dalla fase di formazione pur perfetta ideata nella *Repubblica*?

Ritorniamo ai passi sulle rappresentazioni. Una città – continua Socrate – ha bisogno anche di giudici, per curare anime ‘corrotte’. Questi dovranno occuparsi di individui certo non esemplari, e discernere il giusto e l’ingiusto in situazioni torbide, confuse. Certo, il buon giudice sarà un’anima buona, formata quindi da giovane senza immedesimarsi coi malvagi, e però non potrà essere un giovane adulto appena uscito dall’ambiente sterilizzato degli istituti educativi, ché tali persone, inesperte del male, sono anime semplici facilmente ingannabili.

In ragione di ciò, il buon giudice non dev’essere giovane, ma anziano, dev’essere uno che tardi ha appreso dell’ingiustizia che cosa essa sia, che l’ha sentita come non familiare, non insita nella sua anima e l’ha meditata (*memeletekota*) quale cosa estranea presente in estranei, per giungere quindi, dopo molto tempo, a cogliere che cosa sia male per natura, attraverso conoscenza e non per esperienza personale (*oikeia*) (*Resp.* 409a-c).

La meditazione delle vite degli altri prosegue oltre la *paideia*. E prosegue con la radicalità *politica* di una relazione per nulla esoterica o esclusiva. Sono gli altri con cui ci si trova a condividere l’esistenza, diversi, ostili, certo non filosofi. Sono i percorsi di vita nella piccineria, per così dire, dei processi in cui si svolgono, dove la chiarezza della fama e l’evidenza della virtù paiono – è proprio il caso di dirlo – una favola per bambini.

Ma il problema non riguarda solo i futuri giudici. Narra il mito di Er che le anime dopo la morte dovranno scegliere il tipo di vita (*ta ton bion paradeigmata*, *Resp.* 618a) in cui saranno reincarnate. Siamo, fuor di metafora, a quelle scelte decisive che determinano il corso intero di un’esistenza. Per prepararvisi, si tratta di nuovo di curare la capacità di «distinguere la vita proficua da quella dannosa» per scegliere ogni volta la migliore; bisogna saper confrontare tra loro e in rapporto alla



virtù, raccolti o divisi, mescolati o da soli, tutti quegli aspetti e quelle dinamiche della vita che coinvolgono l'anima (nobiltà e fama, cariche politiche, forza e debolezza, intelligenza e memoria etc.):

In questo modo, ragionando analiticamente su tutto ciò, ognuno sarà in grado di cogliere, rivolto alla natura dell'anima, la vita migliore e quella peggiore, chiamando peggiore quella che porta l'anima là, a farsi più ingiusta, e migliore invece quella che la porta ad una condizione di maggiore giustizia (*Resp.* 618e).

Tutto ciò implica una profonda pratica di frequentazione degli uomini e delle loro faccende. E infatti, ecco un uomo che prende il momento con leggerezza e sceglie la vita di un tiranno senza accorgersi che essa prevede, alla fine, ch'egli divori i propri figli. Costui «aveva vissuto la sua vita precedente in un regime politico ordinato, partecipando della virtù per abitudine, senza filosofia» (619c-d): molti nel suo stato incappavano del resto in errori simili, giacché costoro «non sono addestrati alle fatiche (*ponon*)». Se individui provenienti da esperienze meno facili «per le fatiche provate in prima persona e quelle osservate negli altri, non prendevano così su due piedi le loro decisioni» (619c-d), quelli invece, non avendo conosciuto sforzo, non sapevano far altro che far riferimento al caso (*tyche*), o agli dèi: laddove «la virtù è senza padrone» – si era ammonito poc'anzi (617e). Il che significa, fuor di metafora, che un'autentica virtù non si produce passivamente, perché si è ben educati o bennati o per abitudine o per buoni esempi o per legge; la virtù non ha un padrone, ovvero non può essere indotta dall'esterno indipendentemente dal sé. La virtù si genera solo se l'eventuale buona formazione, ricevuta da giovani, matura in auto-formazione, in educazione dell'anima da parte di se stessa, il che non può che accadere quando ormai le capacità intellettuali sono presenti, nella vita adulta e, vien proprio da dire, *attraverso di essa*, non sottraendosi alle sue fatiche, al confronto con le relazioni più problematiche e ambigue.

Se la virtù si produce nell'istante *rischioso* della scelta, non ha senso sottrarsi alle relazioni con altri perché *pericolose*, perché questi altri mi sono estranei, finanche ostili; ciò a maggior ragione dacché le relazioni con i concittadini sono risultate tanto pregnanti da consentire una te-

matizzazione della legge come esercizio dell'anima. Quando dalla formazione si passa all'auto-formazione che sola sostanzia la virtù, non è più possibile accontentarsi del fatto che siano le leggi e la città a regolare preventivamente il moto per cui si esce da sé per entrare nelle vite di altri. Ed è allora proprio nella pratica e nel commercio con gli altri in senso politico, con quegli altri le cui differenze risultano problematiche, anche conflittuali, è in questo terreno che andremo precisamente a individuare il piano di esplicazione della virtù.

Questa – ovvero la felicità – non può che venire *da sé e nel modo, unico e irripetibile, in cui ognuno da sé, non per abitudine ma con la filosofia, costruisce la propria relazione con se stesso, giorno dopo giorno con cura amorevole*: è proprio la relazione con sé, la dimensione etica (in termini foucaultiani), che di fatto richiede lo *sforzo* in prima persona di pensare a sé come ad un altro (l'altro da curare e l'altro da diventare), nella fatica di un'alterità estranea, conflittuale, irriducibile, quindi oltre i tracciati predisposti dall'educazione, dagli esempi e dalla legge. Ovvero, è la relazione con sé, condizione della cura e della virtù, ad essere in definitiva danneggiata se non supera la fase della *paideia* per considerare la relazione con gli altri anche nei suoi aspetti problematici, difficili; se non se ne dà carico come una relazione da costruire, a cui bisogna dedicare cura, e se ne isola bensì per paura di *subirla*. È invece solo nella capacità di agire *quella* relazione, questa vita e questo contemporaneo, che si porta all'atto la virtù, che ci si gioca l'esistenza. Sicché porsi il problema della città tutta e del suo ordine, o della sua giustizia, ovvero interrogare le prassi e le credenze dei concittadini, *à la* Socrate, o anche, *à la* Platone, discutere e scrivere positivamente leggi (seppur solo per città non – già – esistenti), non è solo un'attività che andrà riservata ad anziani che abbiano superato le prove della formazione e della virtù – che è l'indicazione letterale delle *Leggi*. È un'attività che andrà *raccomandata* a tali anziani, come esercizio adeguato a questa fase della propria cura.

Socrate, nell'*Alcibiade I*, distoglie Alcibiade dagli interessi politici per volgerlo alla cura di sé: solo questa sembrerebbe essere la condizione, poi, per la cura degli altri. Ma se è vero quanto abbiamo detto, non è 'un prima e un dopo' lo schema che Socrate ha in mente. Filoso-

fia e politica sono risultate contestuali l'una all'altra, come due aspetti dell'auto-formazione, due volti della stessa tensione alla virtù. *Né prima né dopo, ma insieme, si svolgeranno allora la cura di sé e la cura degli altri*, la ricerca filosofica e l'esercizio della politica. Intesa quest'ultima, però, non come professione, ma *come un'arte*.

Socrate – che nel *Gorgia* si è confrontato coi sofisti, con le loro pretese politiche e le relative impostazioni etiche (libertà e comando come valori condivisi; l'ambizione, l'uomo forte etc.), Socrate che si è esposto alla loro derisione e ha ammesso a più riprese la propria estraneità ai consessi e alle logiche del mondo – *questo* Socrate alla fine di una discussione sostanzialmente fallimentare così si descrive:

Io credo di essere uno dei pochi Ateniesi, per non dire il solo, che tenti la vera arte politica, e di essere oggi l'unico a praticare l'ambito dei suoi oggetti: per forza, dunque, mi troverò indifeso in tribunale, perché non pronuncio per diletto i discorsi che ogni volta propongo, ma li formulo in riferimento al massimo bene e non al massimo piacere, senza alcuna intenzione di agire con quelle raffinatezze che tu <Callicle> mi consigli (*Gorg.* 521d-e)<sup>22</sup>.

L'opera confutatoria che Socrate ha svolto nel dialogo è spiegata dunque in questi termini. Si tratta di riportare il proprio tempo, i suoi dibattiti, i suoi valori dominanti, le sue vicende, ogni volta alla tensione verso la ricerca di un bene comprensivo, né astratto né riduzionistico (che non riduca l'uomo ad una sua parte, o che non astragga dalla complessità del vivere). La confutazione socratica è animata da un'istanza compositiva, artistica, 'creativa'.

Con ciò non si vuol dire che la finalità pratica, o un'opzione esistenziale/religiosa/morale di fondo, siano ciò a cui è finalizzata e orientata, poi, l'attività teorica. La condizione umana è la condizione di un vivente che non può non chiedersi, pena il proprio annichilimento a vari livelli, 'che cosa è *davvero* meglio?' – non è una condizione di parole al vento o di oziosi chiacchiericci; è una condizione *nella cura*. Ma ciò ob-

<sup>22</sup> Ancora nel *Politico* si rivendica al vero politico e alla vera arte politica la possibilità di essere esercitata da individui che non ricoprono incarichi istituzionali e agiscono fuori dalle sedi pubbliche (259a).

bliga, per così dire, ad assumere la ragione e la conoscenza come prime, ad affidarsi ad esse certo come a una zattera con tutte le sue debolezze, ma anche senza accontentarsi di determinazioni probabili o limitate, e dedicandosi bensì all'indagine teoretica autenticamente, fino in fondo e senza sconti, per se stessa e senza secondi fini. Ciò determina peraltro anche un *modus operandi*, che, come abbiamo visto, tra quelli a disposizione dell'uomo, risulta essere il più efficace quanto a capacità di trasformare il proprio oggetto da sé.

Alla filosofia come vita nella ricerca esortano dunque i dialoghi (non a fare della ricerca teorica una parte della filosofia in quanto scelta di vita), ché proprio l'intelligenza, quanto più è approfondita in sé, quanto più si fa speculativa e contemplativa rispondendo all'urgenza di verità che la muove, è altresì generativa. Ciò è tanto più vero e profondo se si considera come per Platone attingere al bene quale principio – il termine del processo speculativo dialettico attraverso gli astri, i numeri e le idee – significa non solo e non tanto coglierlo come *idea* del bene (forma universale di cui tutti i beni particolari come tali partecipano, oggetto intelligibile di una ragione intellettuale). Significa bensì coglierlo al di là di questi, come *arche* e *anypotheton*, primo e incondizionato – oltre l'essere e la verità (secondo i noti passaggi di *Resp.* VI) – perché solo la parola *agathon* – bene – può riferirsi a qualcosa che produce altro da sé esclusivamente *da sé*, senza precedenti, senza condizioni, senza presupposti<sup>23</sup>. Tale sforzo di andare oltre se stessi, di trasformare quindi contestualmente la propria e l'altrui vita in riferimento al meglio, è il modo con cui l'intelligenza imita il bene, e si conferma dunque, o viceversa si smentisce, a guida e governo dell'esistenza, meritevole pertanto di essere difesa come 'scelta di vita'.

Un'intelligenza che non sia trasformativa di questa vita nella relazione non è autentica, speculativa: il paradigma del bene spinge così *à rebours*, a stare nella cura, di sé e degli altri, con una pratica che ha da

<sup>23</sup> Ho argomentato tale lettura e i termini usati in questo passaggio in *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Milano 2009, pp. 86 ss. A tal proposito trovo di grande interesse la proposta di Salvatore Lavecchia che, qui e in altri luoghi, parla decisamente di una relazionalità intrinseca al principio, anche se i termini in cui svolgere poi questa categoria hanno costituito e ancora costituiscono materiale per lunghe discussioni tra di noi.

essere politica, in un'esposizione agli altri che è tutta a proprio rischio e pericolo. Ma proprio qui sta il vantaggio. L'unico vantaggio che davvero *ci* riguarda.

---

**ABSTRACT:** ORDER AND CARE: THE LAW IN PLATO'S CONCEPTION OF THE SELF

The paper focuses on the relationship between the care of the self and politics. The notions of "care" and "law" both belong to the field of *techné*. Plato connects them to one another through the idea of order (*taxis*). *Epimeleia* involves autonomy from nature (i.e. rationality), exercise and discipline: when the soul is the aim of the care, the proper name for the last two aspects is *nomos*. The laws of a city should be read as a way of modelling the souls *qua* exercises for them. But the laws can be considered as exercises for the soul in this sense only if you assume that the relationship with other people is the key factor setting up the individual's identity. Hence, the laws represent an exercise for the soul also in a further sense: the *consideration* of the legal order enables us to acknowledge the *differences* in human nature; thus, if the others are a constitutive part of the identity, that consideration should be taken as an essential step in the care of the self. This leads us to consider the contemplation of *good examples* of virtue (s. the *paideia* of young people in *Republic*) as only *one* moment in this path. It must be completed with an effective, practical experience with the human beings, i.e. with both good and *bad* natures. This is a really political approach: the relationship with other people is seen as problematic, but also as precisely the problem which should be individually faced to reach the *arete*. So, we can conclude that the care of the self includes the care of the others and that of the *polis* (the perspective of the lawgiver). This involves some notable consequences about the theoretical and the practical side of the intellect.