

La “cura di sé” come prima tappa del progresso spirituale dell’uomo nei commentari neoplatonici all’*Alcibiade primo* di R. Loredana Cardullo*

Abstract

The theme of self-care is at the center of many contemporary ethical proposals, which draw it from ancient philosophies. This contribution will compare the first formulation of the concept of self-care, presented in Plato’s *Alcibiades I*, with its late-antique Neoplatonic developments, in which self-knowledge and self-care constitute not the primary objective of the citizen-man – as in today’s ethics of care – but only the preparatory phase to a philosophical life, free from the passions and tasks of political life.

Keywords: Care, Care Ethics, *Alcibiades I*, Proclus, Olympiodorus, Neoplatonic Commentaries.

I. La “cura” ieri e oggi

Tu, Giove, poiché hai dato lo spirito, alla morte riceverai lo spirito; tu, Terra, poiché hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fintanto che esso vivrà lo possieda la Cura. Poiché però la controversia riguarda il suo nome, si chiami homo poiché è fatto di humus.

Hyginus, *Fabulae*, in Heidegger, *Essere e tempo*¹

Tra le odierne “Etiche applicate” – che rappresentano la risposta pratica e applicativa della filosofia morale ai dilemmi tipici del nostro tempo –

* Università degli Studi di Catania; l.cardullo@unict.it.

¹ *Fabula* n. 22, in Heidegger (1971, pp. 504-6).

un posto di rilievo occupa la cosiddetta Etica della cura, più nota nella formulazione inglese di *Care Ethics* (per una presentazione complessiva delle etiche applicate cfr. Fabris, 2018). Sulla scorta della tesi heideggeriana della primarietà onto-esistenziale della cura (in tedesco *Sorge*), la riflessione morale contemporanea ha posto il concetto di cura al centro di diverse proposte etiche, facendone ad esempio il fulcro della bioetica medica, ambientale e animale, o ponendola in sinergia con altri principi etici tipici dell'età tecnologica e multiculturale, come la responsabilità e la giustizia sociale². Richiamandosi a un antico mito risalente al poeta Igino, vissuto nel II secolo d.C., in *Essere e tempo* Heidegger, oltre a collegare intrinsecamente la cura alla natura incompleta, progettuale e fragile dell'essere umano, ne rimarcava le origini antiche. Anche in tempi più recenti, studiosi del calibro di Hadot, Foucault, Nussbaum insistono nel rinvenire nella filosofia delle origini i germi dell'odierna etica della cura; le loro fonti sono anzitutto Socrate, Platone e Aristotele, ma anche, se non soprattutto, i pensatori di età ellenistica e protoimperiale – stoici, cinici, epicurei –, sino ad alcuni autori cristiani (per i riferimenti bibliografici cfr. Banicki, 2015). Considerando la filosofia antica più come uno stile di vita pratico che non come un discorso meramente teorico, tali autori concepiscono la cura come quello strumento attraverso il quale il filosofo antico, guida e maestro spirituale, aiutava paideuticamente il discepolo a migliorarsi, formandone carattere e personalità sul modello del bene, in vista dell'*eudaimonia*, intesa come piena fioritura dell'essere umano in tutte le sue potenzialità. Che venga da essi concepita come “esercizio spirituale” o come “terapia del desiderio”, o ancora come “cura di sé”, la filosofia antica, per questi studiosi, aveva lo scopo di condurre l'essere umano a vivere e ad agire in modo buono, per sé e con gli altri. Come afferma Foucault, parafrasando il Socrate dell'*Apologia* (Plat., *Apol.*, 36c), l'intervento educativo del filosofo si concretizzava nel prendersi cura della vita del discepolo e nell'insegnargli a prendersi cura di sé. Si abbracciava una filosofia come si abbracciava una religione, affermava Hadot, pertanto la cura profusa dal maestro aveva lo scopo di guidare l'allievo verso l'acquisizione del modo di vivere tipico della corrente filosofica alla quale questi aveva scelto di appartenere.

Che il tema della cura fosse già presente nel panorama culturale dell'antichità, secondo diverse sfaccettature e declinazioni, è indubbio e per molti versi è quindi vero che la saggezza antica continua a rappresentare per l'uomo contemporaneo un valido modello da applicare; tuttavia,

² L'etica della responsabilità fa capo a H. Jonas (1979); per i principi etico-politici relativi a questioni di giustizia sociale cfr. soprattutto autori come J. Rawls, M. Nussbaum, C. Gilligan.

com’è ovvio, molti aspetti dell’odierna etica della cura – e in generale delle etiche applicate – risultano troppo legati a problemi tipici dei nostri tempi, come i cambiamenti climatici, i progressi smisurati della tecnologia, l’esistenza di società sempre più multietniche e multiculturali, problemi per la cui risoluzione la riflessione morale ha virato verso una direzione maggiormente pratica, dando vita a principi etici e politici del tutto nuovi, per i quali la filosofia antica non può venirci in soccorso. Ma per molti aspetti, riguardo alla cura, il ruolo degli antichi è stato quello svolto dai giganti evocati dalla Scuola di Chartres. Anzitutto, la dimensione sociale e relazionale della cura, su cui insiste la *Care Ethics* oggi, costituisce una costante della riflessione morale dell’antichità classica ed ellenistica, da Socrate a Epicuro. In generale gli antichi, come i contemporanei, concordano nell’attribuire alla cura un forte valore pedagogico e formativo; inoltre, un’enfasi particolare viene posta da Aristotele sulla vulnerabilità dell’uomo, caratteristica ontologico-esistenziale – posta al centro della sua riflessione antropologica da Heidegger – che la Dichiarazione di Barcellona del 1998 ha messo in stretta relazione proprio con il bisogno di accudimento e di cure³.

Una differenza rispetto alle odierne etiche della cura si ha, invece, nell’ambito della medicina antica. Infatti oggi la cura eticamente intesa è entrata a far parte della deontologia professionale del medico o dell’operatore sanitario, il quale non deve essere più soltanto colui che somministra farmaci, secondo una visione paternalistica del rapporto medico-paziente, ma è invitato a *prendersi cura* dell’intera identità psicosomatica del malato, ponendosi in ascolto dei suoi bisogni, delle sue paure, rendendolo partecipe e protagonista delle sue scelte. Al *curare* di tipo tecnico si affianca oggi il *prendersi cura* in senso morale, e ciò in ottemperanza ai principi di autonomia, benessere, non nocimento e qualità di vita del paziente, sanciti dalla bioetica⁴. Nell’antichità classica, invece, la *techne* medica si occupava per lo più soltanto della salute fisica del paziente, lasciando alla filosofia la cura dell’anima; bisognerà attendere Galeno perché si comprenda che il buon medico debba essere anche filosofo (Galenus, *Quod optimus me-*

³ La Dichiarazione di Barcellona fu sottoscritta da ventidue studiosi europei, a conclusione di una ricerca promossa dalla Commissione europea, «nel quadro di un’etica della solidarietà, della responsabilità e della giustizia intesa come equità» (cfr. Battaglia, 2011, p. 43). Le altre idee regolatrici individuate dal gruppo di lavoro, oltre alla vulnerabilità, sono l’autonomia, l’integrità e la dignità; ciò che si è inteso sottolineare è l’estensione di tali nozioni all’intero mondo della vita e non soltanto alla sfera umana, il che comporta un consequenziale allargamento dell’ambito di intervento delle azioni di cura a tutto il mondo vivente: vegetale, animale e umano.

⁴ Si tratta dei quattro principi della bioetica medica, sanciti per la prima volta dal *Report Belmont* nel 1978. A riguardo cfr. Marzano (2008, pp. 29 ss.); Battaglia (2011).

*dicus sit quoque philosophus). Diogene Laerzio, in *Vite dei filosofi*, III, 45, conferma questa antica separazione tra medicina e filosofia, tra cura del corpo e cura dell'anima, quando riferisce il seguente epigramma, inciso sulla lapide di Platone: «Apollo fece nascere per gli uomini Asclepio e Platone: l'uno per la cura del corpo, l'altro per la cura dell'anima»⁵.*

In effetti nella filosofia classica la cura nel senso etico di *care* si configurava più come cura dell'anima che del corpo, più come intervento orientativo e promotivo volto a far fiorire l'esistenza dell'altro⁶, mentre la parte transeunte dell'essere umano – il corpo – era oggetto di attenzione della *techne* medica, che interveniva in funzione riparativa. In questa separazione consisteva, appunto, l'errore dei medici antichi che Platone, ad esempio, denuncia nel *Carmide*, quando, prendendo a pretesto il mal di testa sofferto dal giovane protagonista del dialogo, sottolinea come non sia possibile curare il corpo senza al contempo curare anche l'anima: «si fa questo sbaglio fra gli uomini, che taluni cercano d'essere medici dell'una o dell'altra cosa separatamente: o della saggezza o della salute» (Plat., *Charm.*, 157b, trad. Pucci, 1984. L'intero contesto va da 155d a 157c). La lingua greca conferma tale sdoppiamento di significato del concetto di cura, utilizzando termini che appartengono a due diverse famiglie semantiche, quella del *therapeuein* da un lato, e quella dell'*epimeleisthai*, da un altro, a seconda che si debba indicare un intervento accuditivo o riparativo, volto a ripristinare lo stato di salute di un individuo, nel qual caso il principale termine utilizzato per cura è *θεραπεία* e il verbo corrispondente è *θεραπένειν*, oppure se è in questione un intervento etico-pedagogico orientato alla formazione di una personalità e al suo perfezionamento in vista di un modello buono, nel qual caso il termine di riferimento è *ἐπιμέλεια* e il verbo corrispondente è *ἐπιμελεῖσθαι*. Tale distinzione tra cura medica e cura etico-paideutica, tra il curare (il corpo) e il prendersi cura (dell'intero composto psicosomatico), corrisponde ai due verbi inglesi *to cure* e *to care*, ampiamente richiamati dalle *Care Ethics*.

L'eredità degli antichi riguardo al tema della cura è indubbiamente immensa; in questo contributo ci soffermeremo in particolare sul momento fondativo di tale concezione, rappresentato dalla riflessione socratico-platonica sulla “cura di sé” esposta nell’*Alcibiade primo*, ma ci occuperemo anche della *Wirkungsgeschichte* tardoantica della dottrina, analizzando i

⁵ Lo stesso epitaffio platonico è riportato anche da Olymp., *In Alc.*, 2, 166-7.

⁶ Emblematica è la dichiarazione che Socrate fa nell’*Apologia* (30a7-b4) per chiarire il senso e l’obiettivo etico-pedagogico della sua missione: «il mio girovagare ha la sola funzione di persuadervi, giovani e vecchi, di non curarvi del corpo né delle ricchezze più o altrettanto che della perfezione dell'anima, rammentandovi che non è dalle ricchezze che viene la virtù, ma dalla virtù le ricchezze e tutto ciò che fa bene all'uomo, sia nella sfera privata che in quella pubblica» (trad. Sassi, 2008).

commentari all'*Alcibiade* risalenti ai neoplatonici Proclo e Olimpiodoro, maestri, rispettivamente, delle scuole di Atene (v sec. d.C.) e Alessandria (vi sec.). L'*Alcibiade primo* si rivelerà fonte primaria per molti degli aspetti che le nuove *Care Ethics* oggi ripropongono, dal carattere pedagogico e orientativo della cura a quello relazionale, politico e dialogico, che la configura come un rapporto tra *anime*. La disamina dimostrerà anche come una buona conoscenza e cura di sé – oggi come allora – sia condizione preliminare e imprescindibile anche per una valida ed efficace cura dell’*altro* e del mondo in cui viviamo, dalla nostra micro dimensione familiare e comunitaria, alla macro dimensione planetaria. Il focus sui commentari tardo-neoplatonici all'*Alcibiade* servirà a mettere in evidenza anche le variazioni che il tema della cura di sé subisce all’interno della tradizione platonica, in direzione di una sempre maggiore attenzione all’introspezione e alla spiritualità. Difatti i neoplatonici, pur continuando a intendere la socratico-platonica conoscenza e cura di sé come momento fondamentale della formazione dell’individuo, daranno un’impronta fortemente metafisica a quella che nelle intenzioni platoniche dell’*Apologia* e dell’*Alcibiade primo* si configurava ancora come un’*anthropine sophia*, cioè come una forma di saggezza e di moderazione umana, valida per la vita dell’uomo nella *polis*. Per i neoplatonici della tarda antichità la conoscenza e la cura di sé costituiranno il punto di partenza, e non di arrivo, di una “iniziazione” a uno stile di vita filosofico, libero dai condizionamenti del corpo e della realtà esterna. In questo contesto teoretico di riflessione sul sé si svilupperà anche, nel neoplatonismo tardoantico, un ampio e suggestivo dibattito sullo statuto e la funzione mediani dell’anima individuale, al contempo eterna e temporale, una e divisibile, posta tra intelligibile e sensibile, di cui in questa sede sarà possibile dare solo un rapido accenno (per un quadro d’insieme della questione si rinvia a Steel, 1978, trad. it. 2006).

2. La “cura di sé” nella tradizione platonica

SOCR.: Alcibiade, facile o non facile che sia, per noi la questione è in questi termini: se conosciamo noi stessi, potremmo anche conoscere la cura di noi stessi; ma se non ci conosciamo, non conosceremo neppure quella.

Plat., *Alcib.* 1, 129a7-9

Nella tarda antichità, in quella che si può considerare la corrente filosofica prevalente dell’epoca, il neoplatonismo, la filosofia non cessa di configurarsi nella sua propria essenza come ricerca della verità e aspirazione al

sapere, concordemente con la classica definizione platonico-aristotelica (Plat., *Phaed.*, 66a2; cfr; Arist., *Meth. A* 1, 993b20); ma la verità di cui essa ora va in cerca assume una connotazione religiosa, dando vita a quella che gli studiosi del neoplatonismo tardoantico hanno definito *religio mentis*, o celebrazione intellettuale della divinità⁷. In questa prospettiva prevalentemente teologica, in cui il divino torna a essere la “misura di tutte le cose” e l’anelito al trascendente l’obiettivo di vita dell’uomo, anche il filosofare subisce una radicale trasformazione, nei modi e nei fini, e diviene il principale strumento di autoformazione e perfezionamento del sé, la cui piena realizzazione si identifica con l’acquisizione delle supreme verità teologiche e di una sapienza e di un modo di vivere simili a quelli di un Dio. La filosofia si fa principalmente esegezi di testi antichi, perché è in essi che, secondo i maestri neoplatonici, la verità si trova racchiusa, essendo stata rivelata anticamente dagli dèi a uomini divini, facenti parte di una medesima *aurea catena*, come Pitagora, Parmenide, Platone, che di tali verità hanno fatto dono all’umanità nei loro scritti. Il filosofo diviene una guida spirituale che – sia pure attraverso metodi dialettici, elenctici e apodittici – conduce il giovane studente all’acquisizione di quella conoscenza filosofico-teologica che ne farà un uomo perfetto, attraverso un percorso già delineato, fatto di letture scelte e di *askesis* intellettuale e morale. Ma la *condicio sine qua non* per il compimento di tale percorso, morale, intellettuale e religioso insieme, è la conoscenza di sé e la conseguente cura di ciò che emerge da tale incessante ricerca, ovverosia dell’anima, quale autentico sé e trampolino di lancio dell’elevazione spirituale dell’uomo⁸. Il dialogo platonico che fa da sfondo a questa concezione è l'*Alcibiade primo*, che non a caso i neoplatonici avevano sottotitolato *Sulla natura dell’uomo* e avevano studiato e commentato con particolare interesse, ponendolo all’inizio dei dodici dialoghi che costituivano il cosiddetto *canone di Giamblico*⁹.

⁷ Sulla filosofia come terapia dell’anima e come modo “religioso” di vivere nella tarda antichità, cfr. Hadot (2001), Horn (2004) e Cambiano (2013). Sul concetto di *religio mentis* si vedano gli studi di Saffrey sul neoplatonismo post-plotiniano (Saffrey, 1991, *passim*).

⁸ Che l’esame di sé e degli altri fosse il bene massimo per l’uomo era già insegnamento socratico (Plat., *Apol.*, 38a). Sul sé come anima, si veda Plat., *Alcib.* 1, 130d4-8: «ciò che è stato detto poco fa, che prima di tutto bisogna esaminare che cos’è “se stesso”; ora, in luogo del “se stesso”, abbiamo cercato che cos’è in sé ogni singolo individuo. E forse basterà: perché non potremmo dire che ci sia in noi alcunché di più alto dell’anima» (trad. Puliga, 1995).

⁹ Sul *canone di Giamblico*, cioè sui dodici dialoghi che costituivano la summa della filosofia platonica nelle scuole neoplatoniche e sul loro ordine di lettura è importante la testimonianza dell’anonimo *Prolegomeni alla filosofia platonica*, su cui si vedano Anonyme (1990) e Anonimo (2014).

Nell'*Alcibiade primo* si realizza, secondo tutti i filosofi di tradizione platonica, l’identificazione dell’uomo con la sua anima e la conseguente svalutazione del corpo, per dimostrare come l’intera esistenza umana debba essere dedicata alla cura della propria interiorità psichica o spirituale, per raggiungere l’*enkratēia* e l’*eleutheria* dalle passioni e dagli impulsi corporei, e condurre una vita buona. A dimostrazione del suo contenuto altamente filosofico, nel neoplatonismo l'*Alcibiade primo* diviene l’*incipit* del *corpus* platonico, quel testo la cui lettura permette di conoscere se stessi, scoprirsi anzitutto anima e proiettarsi, così, in alto, attraverso il ripiegamento sul proprio vero sé, verso l’ipostasi intellettuiva e alla fine verso il principio primo, in una sorta di assimilazione a Dio (*homoiosis theo;*) in cui per ogni platonico consiste la vera felicità e il vero bene. La lettura dell'*Alcibiade primo* costituisce quindi per i neoplatonici la prima tappa di un progresso spirituale che si conclude con l’eccellenza completa e che coincide con la piena acquisizione di una serie progressiva di virtù. Mentre il percorso dell’uomo platonico si limita al mondo terreno, alla realtà della *polis*, in cui occorre imparare a dominare gli aspetti irrazionali e passionali dell’anima attraverso il *logos*, per realizzare nella propria anima e nello stato, che ne è un’immagine speculare, la giustizia e il bene, invece l’uomo neoplatonico si eleva al di là di questa prospettiva soltanto umana per proiettarsi verso una realtà superiore, fino a voler *diventare dio*, oltrepassando, al di là del sensibile, anche le sfere dianoetica e noetica, fino al principio unico. In questo percorso ascensivo, la prima tappa è costituita dalla conoscenza di sé e dalla cura dell’anima; questa consentirà di purificarsi per potere accogliere la vera filosofia platonica, che è scienza teologica. L'*Alcibiade primo* è quindi per i neoplatonici un dialogo introduttivo alla filosofia in generale e a quella platonica in particolare, un momento essenziale alla ri-scoperta del vero sé e del proprio destino.

3. L'*Alcibiade primo* e i commentari neoplatonici

Pertanto, chi abbia una buona inclinazione naturale, l’età giusta per filosofare, l’intenzione di accostarsi alla dottrina platonica per esercitare la virtù, un livello avanzato di conoscenze e un’esistenza libera dagli impegni politici, costui comincerà dall’*Alcibiade*, per cambiare rotta e giungere a capire di che cosa ci si debba prendere cura.

Albino, *Prologo*, 5, 15-16¹⁰

¹⁰ Trad. Vimercati (2015). Una precedente traduzione italiana del testo è quella di Invernizzi (1979).

«Dei dialoghi che compongono la IV tetralogia, il più letto e studiato nell'antichità fu certamente l'*Alcibiade I*: gli antichi non solo non hanno mai posto in dubbio la paternità platonica di questo dialogo, ma lo hanno tenuto in particolare considerazione, giudicandolo una sorta di compendio di tutta la filosofia platonica» (Platone, 1964, p. 47). Nonostante in epoca moderna molti dubbi vennero sollevati sull'autenticità dell'*Alcibiade primo*, come afferma uno dei maggiori studiosi del testo di questo dialogo, Armando Carlini, gli antichi non solo non nutrivano dubbi sulla sua autenticità ma lo consideravano uno scritto importante, addirittura propedeutico all'intera filosofia platonica, come se questa vi fosse contenuta in forma seminale¹¹. Nella tradizione medio- e neoplatonica questo dialogo occupava il primo posto nell'ordine di lettura dei dodici scritti platonici, prescelti per la formazione del giovane, perché, come i propilei dei templi, esso introduceva alla verità suprema della teologia platonica, paragonata a sua volta all'*adyton* del sacro tempio, corrispondente nell'ordine di lettura al *Parmenide*¹². Già nel medioplatonismo, come recita la frase posta in esergo a questo paragrafo tratta dal *Prologo* di Albino, la lettura di questo dialogo permetteva un “cambio di rotta” nella vita del discepolo, segnando per lui l'inizio di un percorso introversivo gnoseologico e morale. L'interpretazione che nella tarda antichità venne data dell'*Alcibiade primo* si discosta da quello che voleva essere probabilmente il messaggio veicolato dall'autore del dialogo; così come il neoplatonismo rappresenta una trasformazione in senso religioso e mistico del platonismo antico, così la lettura di questo come di altri dialoghi platonici da parte degli esegeti neoplatonici rivela un'interpretazione differente, una versione teologica, corrispondente alla temperie dell'epoca e alla nuova visione della filosofia. Se Platone intendeva mostrare con l'esempio di Alcibiade, giovane superbo e presuntuoso, la necessità di un intervento educativo perpetrato dal filosofo allo scopo di migliorare la personalità del discente, facendogli acquisire le virtù più importanti per il popolo greco – *epimeleia* e *sophia*, sollecitudine e sapienza –, e farne un uomo buono e giusto e al contempo anche un buon politico, i neoplatonici leggeranno il dialogo come una guida all'autoformazione e all'autoperfezionamento, non in senso etico-sociale ma in senso etico-metafisico-teologico e considereranno le virtù civili che sono in questione nell'*Alcibiade* come il primo passo verso un

¹¹ Fu Giamblico a definire in tal modo (ὦσπερ ἐν σπέρματι: Olymp., *In Alc.*, II, 14-8; Procl., *In Alc.*, II, 12-3) il dialogo platonico, tanto da volerlo porre per tale ragione come *incipit* del *corpus* dei dodici scritti platonici indispensabili alla formazione dell'allievo.

¹² Olymp., *In Alc.*, II, 3-5: «Dobbiamo, quindi, concepire questo dialogo alla stregua dei propilei dei santuari: come questi precedono la parte più interna dei templi, così nell'*Alcibiade* si trovano situati i propilei, mentre il *Parmenide* costituisce l'*adyton*, la parte più recondita del tempio».

autotrascendimento del sé in direzione delle virtù proprie del filosofo contemplativo, il cui fine non è più il buon governo della città ma la sua propria “deificazione”. Se quindi lo scenario in cui si muove l'*Alcibiade* è il ben-essere del politico e della città, quello cui mirano i commenti neoplatonici è l’interiorità dell’uomo e la sua risalita individuale verso la propria essenza e la propria scaturigine divina.

Protagonista dell'*Alcibiade primo*, in un serrato *dialeghesthai* con Socrate, è il bellissimo Alcibiade, giovane uomo politico (appena diciottenne nella scena drammatica del dialogo) che fu responsabile della decadenza politica e morale di Atene, ai tempi della guerra del Peloponneso, e che Platone dipinge nel dialogo a lui dedicato come un giovane orgoglioso e intemperante, agli esordi della carriera politica¹³. Socrate, che nel *Simposio* resiste alle *avances* di Alcibiade che lo ama non ricambiato, nell'*Alcibiade* riesce a guidare il giovane amico – al quale mostra adesso un vero amore filosofico – verso la consapevolezza della sua *amathia* (presunzione di un sapere che non si possiede) (*pars destruens* del metodo) – male peggiore della semplice *agnoia* (ignoranza) – convincendolo che per essere un buon politico, quale vuol essere – al pari del Gran Re di Persia e del Re di Sparta – dovrà divenire anzitutto un uomo virtuoso, e che questo risultato potrà ottenersi soltanto attraverso la conoscenza di sé e la cura della propria anima (*pars construens*), accertato che il sé dell’uomo non è né il corpo, né il composto di anima e corpo, bensì l’anima razionale. L’intero dialogo si muove in questa prospettiva etico-pedagogica; obiettivo platonico è quello di guidare il lettore – assieme ad Alcibiade – verso la consapevolezza che dei valori spirituali occorre curarsi piuttosto che di quelli materiali, come già Socrate aveva più volte sottolineato nell’*Apologia*. Ma perché la scelta di Alcibiade come protagonista di un dialogo sulla conoscenza di sé? Alcibiade rappresentava all’epoca l’emblema della gioventù ambiziosa e spregiudicata: appartenente a una famiglia nobile, grande amico di Pericle, il giovane Alcibiade si mostrava sprezzante e arrogante sulla scena politica dell’epoca, non disdegno di adottare comportamenti empi e provocatori, come accadde in occasione della mutilazione delle Erme, di cui si era reso protagonista. Alcibiade simboleggia ogni personalità recal-

¹³ Sul personaggio storico di Alcibiade, amato e odiato dagli Ateniesi del tempo, si veda anzitutto la fonte plutarchea (2013); riguardo al legame affettivo che rendeva Alcibiade particolarmente docile agli insegnamenti di Socrate, malgrado il carattere aggressivo e superbo del giovane, Plutarco (p. 4, 1) così afferma: «l’affetto di Socrate [...] era valida testimonianza della naturale propensione del giovane per la virtù. Il filosofo lo vedeva trasparire ed effondersi nell’aspetto esteriore, e temendo che la ricchezza lo rovinasse, oltre che la posizione sociale, il gran numero dei cittadini, di alleati, di stranieri che lo lusingavano con favori e adulazioni, si dispose a difenderlo, e a non consentire che egli rovinasse e dissipasse il proprio frutto come una pianta durante la fioritura».

citrante alle regole e amante del comando e del potere, bisognosa per ciò stesso di un’educazione rigida che parta anzitutto dal riconoscimento dei propri limiti e delle proprie carenze; la filosofia appare nel dialogo come il rimedio e lo strumento della costruzione (nel senso proprio di *Bildung*) virtuosa della personalità, nella convinzione che solo una vita condotta all’insegna delle virtù consenta l’accesso alla vita buona, ivi compreso il successo nella vita pubblica. Ciò su cui Platone insiste nell’*Alcibiade primo* è il legame che connette la cura di sé alla conoscenza di sé. Socrate vi insegna che prima di prendersi cura di sé e di lavorare sulla propria personalità è necessario rispettare il motto delfico inciso sul frontone del tempio di Apollo: conosci te stesso, *gnothi seauton*¹⁴. Ora, se nell’*Alcibiade* la formazione del sé ha, e deve avere, una ricaduta precisa nell’ambito della politica, perché anche per Platone, come per Aristotele, l’uomo è *zoon politikon*, nel neoplatonismo invece l’autoconoscenza e la cura divengono un mezzo per purificare la propria anima e ascendere successivamente e singolarmente al divino, dimensione, questa, pressoché assente nella filosofia classica e per nulla allusa nell’*Alcibiade*. Se è vero infatti che, ad esempio nel *Fedone*, Platone aveva indicato nell’anima la parte divina dell’essere umano, pura e spirituale come le idee, mai però il filosofo incitò l’uomo a non curarsi del corpo, il quale rimane un “posto di guardia” (*phroura*) dal quale non ci si può allontanare, sino al momento in cui gli déi, nostri padroni, non decideranno la nostra morte (Plat., *Phaed.*, 62b₃ ss.). La dimensione tipica dell’uomo antico è quella politica e per quanto la filosofia platonica inviti a svalutare tutto ciò che appartiene al corpo – passioni, bisogni, desideri – l’uomo greco rimarrà sempre un animale politico che vive e agisce concretamente e fisicamente nella società e lì trova la sua realizzazione. L’importante è tenere a freno le passioni attraverso la ragione. Nel neoplatonismo, diversi secoli dopo e in un periodo di crisi e di decadenza della *polis*, la concezione etica e antropologica rispecchierà la forte impronta metafisica trascendentistica dell’epoca, e ciò già a partire da Plotino, il «filosofo che si vergognava di essere in un corpo» (Porph., *Vita Plot.*, 1), il quale nel primo trattato della v *Enneade* si preoccupava di indicare alle anime degli uomini, che «hanno dimenticato la propria origine» e si sono allontanate dal Padre, il percorso di ritorno verso la propria patria, percorso la cui direzione va verso la propria interiorità, in un totale abbandono di tutto ciò che è esterno: ἄφελε πάντα, «lascia tutto», è l’in-

¹⁴ Plat., *Alcib.* 1, 130e: «colui che ci prescrive il “conosci te stesso” ci ordina di conoscere la nostra anima»; 130d: «la prima ricerca da fare è quella sul se stesso (αὐτὸς τὸ αὐτό)»; 129a: «se conosciamo noi stessi, potremo anche conoscere la cura di noi stessi (τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν); ma se non ci conosciamo, non conosceremo neppure quella». Per una storia della prescrizione delfica cfr. Courcelle (2001).

vito plotiniano all’uomo che cerca se stesso e la sua natura divina (Plot., *Enn.*, v 3 [49] 17,38, [*Sulle ipostasi che conoscono e su ciò che è al di là*]). Diversamente da Platone, per il quale il filosofo, pur esercitandosi a morire, non potrà né dovrà, tuttavia, realizzare in vita l’assimilazione a Dio ma limitarsi a concepire la fuga dal mondo (di *Teeteto*, 176a) come un vivere quaggiù all’insegna delle virtù di giustizia, santità e sapienza, per Plotino e gli altri neoplatonici l’uomo può e deve assimilarsi a Dio già in questa vita, acquisendo, oltre alle platoniche virtù civili, le virtù purificatrici e contemplative, perché il suo obiettivo non è più quello di fuggire i mali di quaggiù, ma quello di purificarsi fino ad «essere Dio ($\theta\epsilon\delta\omega\ \epsilon\iota\omega\alpha\iota$)» (Plot., *Enn.*, I 2 [19] 6,2-3 [*Sulle virtù*]).

4. “Cura di sé” e “scala” delle virtù. Il percorso spirituale dell’uomo nel neoplatonismo

Senza la virtù vera, ciò che chiamiamo Dio non è
che un semplice nome.

Plot., *Enn.*, II 9 [33] 15,39

Perciò chi agisce secondo le virtù pratiche è un uomo onesto, chi secondo le purificatrici un uomo demonico o anche un demone buono, chi soltanto secondo le virtù rivolte alla mente è un Dio, e chi agisce secondo le virtù paradigmatiche è il padre degli dèi.

Porph., *Sentenze*, XXXIX, 90-4

Plotino non scrisse commentari a Platone, pur definendosi esegeta e fedele seguace dell’antico maestro. Il tema socratico-platonico della cura di sé, nella sua formulazione classica, non è presente nelle *Enneadi*, ma significativamente Porfirio, nel dare sistemazione editoriale agli scritti del maestro, fa iniziare il *corpus* plotiniano con i trattati di argomento etico, come a indicare che anche per Plotino il percorso filosofico non poteva non partire dalla conoscenza e dalla purificazione del sé; pertanto il trattato con il quale si aprono le *Enneadi* è quello che ricerca *Che cos’è il vivente e chi è l’uomo*. Pienamente concorde con Platone nel considerare l’anima razionale il vero sé dell’uomo¹⁵, Plotino distinguerà però due parti dell’anima umana, di cui l’una, pura e impassibile, rimane a suo parere eternamente fissa nell’intelligibile in stato di contemplazione e beatitu-

¹⁵ Plot., *Enn.*, I 2 [19] 7,21-2: «il vero uomo corrisponde all’anima razionale».

dine, mentre l'altra scende nel corpo e ne patisce suggestioni, bisogni e dolori. I neoplatonici successivi, già a partire da Giamblico, criticheranno la concezione plotiniana dell'anima “non discesa”¹⁶, ma riprenderanno da Plotino la dottrina delle virtù, metaforicamente presentata come una scala, i cui gradini corrispondono a successivi stati virtuosi che l'individuo deve raggiungere se vuole realizzare appieno la sua essenza; gradini che, percorsi sino alla fine, elevano l'uomo verso l'intelligibile sino all'unione con Dio, come in un itinerario progressivo di purificazione e divinizzazione. Nel trattato *Sulle virtù*, superando la posizione platonica che indicava nelle quattro virtù politiche o cardinali della *Repubblica* (giustizia, temperanza, coraggio e saggezza) il percorso che conduce alla conversione (*periagoghe*) dell'anima dal sensibile all'intelligibile, Plotino vi aggiunge una tipologia superiore di eccellenza: le virtù purificatrici o catartiche, che includono anche le contemplative o teoretiche. In breve, richiamandosi anche ad Aristotele, Plotino distingue, ponendole su piani diversi, virtù etiche e virtù contemplative. Sono queste ultime però a garantire la conversione (*epistrophe*) dello sguardo dell'anima verso l'intelletto, sino alla contemplazione silenziosa dell'Uno. Nella *Sentenza xxxii*, Porfirio renderà sistematica questa dottrina plotiniana, articolando gerarchicamente le virtù in quattro specie, collocando al gradino più basso le virtù politiche, che hanno carattere sociale e comunitario e servono a imporre misura (*metriopatheia*) nelle passioni tipiche del composto umano; al gradino immediatamente superiore, le virtù purificatrici, proprie dell'anima che si innalza al puro essere e si abitua all'impassibilità (*apatheia*); a un livello ancora superiore, le virtù contemplative, proprie di un'anima intuitivamente attiva che si pone in contemplazione dell'essere e dell'ipostasi intellettiva, e in cima le virtù paradigmatiche, proprie dell'intelletto e non più dell'anima, che sono modelli di cui le precedenti virtù dell'anima sono copia. Ma è da Giamblico che la scala delle virtù viene correlata direttamente al pensiero platonico, secondo l'idea che la lettura in aula, guidata dal maestro, di una serie di dialoghi opportunamente scelti sulla base del loro contenuto e del loro *skopos* (obiettivo, nucleo teoretico), permetta al discepolo di progredire moralmente e filosoficamente, e di acquisire

¹⁶ Giamblico fu il primo a criticare la dottrina plotiniana, sostenendo la discesa completa dell'anima e la sua totale modificazione sostanziale, a seguito della commistione con la materia. Proclo, invece, pur criticando la tesi plotiniana, si allontana da Giamblico dimostrando che l'anima individuale, nella sua pur completa discesa nel corpo, muta nelle facoltà e nelle attività ma rimane identica nella sostanza; estremamente chiari sono a tale proposito alcuni teoremi degli *Elementi di teologia* di Proclo: 191: «Ogni anima partecipata ha una sostanza eterna ma un'attività temporale»; 211: «Ogni anima particolare, quando discende nel mondo della generazione, discende tutta intera e non c'è di essa qualcosa che resti in alto e qualcosa che discenda».

via via gradi sempre più elevati di eccellenza (termine che meglio rende il greco ἀρετή), come in una sorta di iniziazione religiosa. È qui che i neoplatonici iniziano a dare una grande importanza all'*Alcibiade primo*, considerandolo il dialogo sulla prima formazione morale dell’individuo, frutto della conoscenza e della cura di sé. Secondo l’anonimo autore dei *Prolegomeni alla filosofia platonica*, uno scritto tardo appartenente al *milieu* culturale della scuola neoplatonica alessandrina del VI secolo d.C., era stato il divino Giamblico ad assegnare all'*Alcibiade* il primo posto nell’ordine di lettura dei dialoghi platonici, per la ragione che: «è nelle sue pagine che giungiamo a conoscere noi stessi e, prima di conoscere quel che ci circonda, è necessario acquisire la conoscenza di sé. Come potremo comprendere quel che ci è estraneo se ancora ignoriamo noi stessi?». Conoscere se stessi implicava, socraticamente, il riconoscimento dei propri limiti e della propria ignoranza; solo dopo questo preliminare lavoro introspettivo, per i neoplatonici, il discepolo sarebbe stato pronto per la formazione filosofica. Il cosiddetto *canone* di Giamblico poneva in relazione dodici dialoghi con cinque tipologie di virtù, divisibili in due gruppi: in basso stavano le virtù relative alla vita del composto – distinte in naturali, etiche, politiche – e più in alto quelle che riguardano la sola anima – ossia le virtù catartiche e teoretiche. I dialoghi che dovevano guidare il discepolo verso l’eccellenza filosofica erano i seguenti, letti in questo preciso ordine: dopo l'*Alcibiade*, *Gorgia*, *Fedone*, *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Fedro*, *Simposio*, *Filebo*, *Timeo*, *Parmenide*, questi ultimi considerati rispettivamente la *summa* della fisica e della teologia di Platone¹⁷.

La dottrina delle virtù, nelle sue variazioni rispetto alla formulazione originaria plotiniana, rappresenta il maggiore contributo che i neoplatonici hanno dato all’etica antica. Spesso la presentazione della rosa delle virtù è connessa alla trattazione esegetica dell'*Alcibiade*, poiché questo dialogo apriva le porte alla formazione del giovane e alla sua educazione aretaica. Con i neoplatonici tardoantichi, la dottrina delle virtù conoscerà ulteriori modifiche, soprattutto relativamente ai posti più alti della gerarchia in cui essa si struttura. Per Proclo, ad esempio, sono le virtù teurgiche o ieratiche le più elevate della scala, in quanto per lui soltanto un’azione telestica o medianica direttamente condotta sui diversi dèi dell’universo,

¹⁷ Cfr. *Prolegomeni alla filosofia platonica*, 26, 16-44. I primi tre dialoghi del “canone” introducevano alle virtù etiche e politiche: l'*Alcibiade* vertendo sulla conoscenza di sé, il *Gorgia* sulla politica, il *Fedone* preparando alla catarsi; i successivi scritti introducevano alla conoscenza degli esseri e all’acquisizione delle virtù superiori, quelle purificatorie e contemplative: il *Cratilo*, istruendo sui nomi, il *Teeteto* sugli esseri, il *Sofista* sulle realtà intelligibili, il *Politico* sulle realtà naturali; infine il *Fedro* e il *Simposio*, affrontando questioni di natura teologica, il *Filebo* trattando del bene che è al di là di tutti gli esseri. A coronamento il *Timeo*, dialogo fisico per eccellenza e il *Parmenide*, dialogo teologico per eccellenza.

encosmici e ipercosmici, può realizzare l'unione mistica con il divino. Con questa teoria l'etica neoplatonica rompe con l'intellettualismo che aveva caratterizzato tutta la morale antica sino a Plotino, dando nuova linfa al momento pratico-operativo e alle ceremonie cultuali. L'ampia e complessa articolazione delle virtù nell'etica metafisica procliana trova un'importante testimonianza nella *Vita di Proclo* scritta da Marino di Neapoli. La biografia del maestro neoplatonico assume i contorni delle vite agiografiche dei santi cristiani; Proclo vi è descritto come un uomo virtuoso, la cui esistenza intera funge da simbolo vivente di tutte le diverse forme di eccellenza virtuosa che un uomo possa raggiungere, illustrate nello scritto biografico secondo il loro ordine di acquisizione e valore: virtù naturali, etiche, politiche, catartiche, contemplative e teurgiche. Come un santo pagano, Proclo assurge a modello di vita virtuosa; anche per questo, i suoi commentari costituiranno la fonte per tutti i successivi esegeti neoplatonici, anche riguardo all'*Alcibiade primo*.

5. Autoconoscenza e “cura di sé” nei commentari all'*Alcibiade* di Proclo e Olimpiodoro

Se ora dicesimo che scopo del nostro dialogo è la cura di se stessi e il sapere relativo a tale cura, faremmo un'affermazione corretta; tuttavia, dobbiamo anche tenere presente che tale cura diverrà per noi vincolante alla stregua di un fine e di un bene solo nella sua qualità di risultato delle argomentazioni del dialogo, il cui oggetto di indagine è, invece, la questione in vista della quale tutti i sillogismi sono orchestrati, vale a dire la conoscenza di sé.

Procl., *In Alc.*, 9, 16-10, 11

L'importanza che i neoplatonici assegnarono all'*Alcibiade primo* trova una chiara testimonianza nelle loro numerose citazioni e allusioni al dialogo¹⁸, ma soprattutto nei commentari che gli dedicarono. Malauguratamente la maggior parte di tali commentari è andata perduta: delle esegesi di Giamblico e di Damascio¹⁹ rimangono tracce in forma frammentaria; il com-

¹⁸ In Plotino, come nota Segonds (1985, I, pp. xix-xx), le allusioni all'*Alcibiade* sono poche, nonostante il filosofo debba a questo dialogo l'essenziale della sua antropologia; in proposito cfr. Pépin (1971, pp. 95-101). Porfirio non cita il dialogo ma scrive un intero trattato, oggi andato perduto, sul tema del “conosci te stesso” (il Περὶ τοῦ γνῶθι σεαυτόν), come testimonia Stobeo, *Ecl.*, III 21, 26-7.

¹⁹ Sull'esistenza di un commentario giamblicheo all'*Alcibiade primo* testimonia Olim-

mento di Proclo, che di sicuro era quello speculativamente più pregnante e ricco, ampio e dettagliato, è purtroppo giunto monco, arrestandosi alla pagina 116b del testo platonico²⁰; possediamo invece per intero il commentario di Olimpiodoro, ma sull’autore di questo scritto (Olimpiodoro o un suo allievo che redige *apo phones*) la critica non ha mai espresso un’opinione lusinghiera, ritenendolo un compilatore eclettico, privo di genio²¹, peraltro anche accondiscendente nei riguardi del pubblico cristiano, com’era già accaduto con Ammonio di Ermia, uno dei maestri alessandrini, del quale Damascio deplorò con parole sprezzanti il patto stretto con il patriarca dell’epoca, che gli aveva permesso di continuare a insegnare, indisturbatamente, un platonismo però indebolito, “adattato” agli allievi cristiani, oramai molto numerosi in aula (Dam., *Vita Isid.*, 250-1).

Terremo in considerazione in questa sede soltanto i due commenti che ci sono pervenuti in forma più corposa, quello di Proclo e quello di Olimpiodoro. Il commento dell’ateniese costituisce la fonte principale, assieme al commento perduto di Damascio, per l’esegesi dell’alexandrino, il quale deve però fare i conti con le numerose critiche che Damascio muove alle interpretazioni del Diadoco ateniese²². Come afferma Segonds (1985, I, p. LX), «Proclo è l’interlocutore permanente e il rivale perpetuo di Damascio», sia riguardo a questa che ad altre opere. Olimpiodoro tenterà di conciliare le due posizioni, sostenendo che le divergenze tra i due maestri dipendono da un modo diverso di leggere il testo: “più alla lettera” nel caso di Proclo, in maniera più scientifica nel caso di Damascio. Da un punto di vista stilistico e concettuale, il commentario di Olimpiodoro appare molto diverso da quello della sua fonte ateniese: organizzato scolasticamente in 28 lezioni, rigorosamente distinte in θεωρία (spiegazione generale) e λέξις (interpretazione letterale), secondo il modello stereotipato dei commenti alessandrini, è semplice e ripetitivo, privo di quelle digressioni di alta speculazione che sono tipiche dell’esegesi procliana, come vedremo tra poco. Il livello degli studenti alessandrini era di certo inferiore a

piodoro, su cui cfr. Iamblichus (1973, ffr. 1-2). Giamblico divideva il dialogo in tre parti, facendo corrispondere a ciascuna di esse un grado del cammino di purificazione percorso dall’anima di Alcibiade sotto la guida di Socrate. Sempre da Olimpiodoro, che lo cita una decina di volte, apprendiamo che anche Damascio aveva dedicato un commentario a questo dialogo platonico, sostanzialmente in contrasto con l’esegesi data da Proclo.

²⁰ Il commento di Proclo copre all’incirca il 40% del testo platonico, fermandosi alla pagina 116b. Pur mancando di tutta la parte relativa alla cura di sé, il testo, per il suo forte impianto teoretico, ci dà ugualmente la possibilità di sviluppare la teoria procliana sullo statuto dell’anima individuale e sul suo obiettivo essenziale di natura etica e metafisica.

²¹ Così lo definisce ad esempio Segonds (1985, I, p. LXXI).

²² Διάδοχος, ovvero “successore” di Platone, è il titolo onorifico che le fonti assegnano a Proclo.

quello dei loro colleghi ateniesi, ma probabilmente anche Olimpiodoro non poteva competere con la statura filosofica del Diadoco. Ne è prova anche il fatto che Olimpiodoro, ogni qual volta riferisce o discute le tesi procliane, ne restituisce una versione semplificata, eliminandone l'afflato metafisico e la profondità concettuale.

5.1. Il *Commentario all'Alcibiade* di Proclo: autoconoscenza,
“cura di sé” e assimilazione a Dio

Ritengo che la presente ricerca contribuisca alla filosofia morale e alla scoperta della natura dell'uomo; che essa fornisca anche mirabili punti di partenza per la teologia, potremo apprenderlo [...].

Procl., *In Alc.*, 317, 16-7

Commentare Platone in aula è per Proclo un'occasione per esporre agli studenti la sua generale interpretazione del verbo del Maestro. Anche nell'esegesi dell'*Alcibiade*, quindi, pur tenendo conto dello *skopos* unico che come un *fil rouge* mette assieme armonicamente tutte le parti del testo, e che a suo parere è la conoscenza della nostra essenza, o anima razionale, Proclo non perde l'occasione preziosa per esprimere l'intera sua concezione metafisica e il suo punto di vista, nello specifico, sulla natura, lo statuto e il destino dell'anima. Per la sua estrema ricchezza speculativa, pur mancando della sezione relativa alla cura di sé, circoscritta nell'*Alcibiade* alle pagine 127d-135e, il commentario procliano ci dà ugualmente la possibilità di ricostruire la concezione del “sé” individuale, ossia, in termini moderni, del “soggetto”, che questo grande pensatore tardoantico ha teorizzato e trasmesso alle epoche successive. Per Proclo, lo σκοπός dell'*Alcibiade* coincide con il fine stesso della filosofia in generale e di quella platonica in particolare; si tratta di giungere alla «pura conoscenza di sé» (*In Alc.*, 11, 2), alla «considerazione teorica della nostra essenza» (*In Alc.*, 6, 5); «e infatti» – afferma Proclo – «da dove dovrebbero avere inizio la nostra purificazione e perfezione se non da ciò che il Dio di Delfi ci ha raccomandato di fare?» (*In Alc.*, 5, 1-3). Per il Diadoco, la conoscenza di sé è quindi il punto di partenza del percorso etico-teologico che l'anima deve realizzare per giungere a perfezionamento, data la sua natura mediana tra l'intelligibile e il sensibile, a causa della quale essa rischia la perdizione nel mondo delle passioni e della molteplicità, se non viene adeguatamente guidata. «Colui che conosce se stesso» – specifica Proclo – «avendo iniziato dal “focolare”, potrà unirsi al Dio che svela l'intera verità e che guida la vita di purificazione» (*In Alc.*, 5, 9-11). Di contro, chi ignora la sua essenza,

rimarrà impuro e profano e non sarà in grado «di partecipare della Provvidenza di Apollo» (*In Alc.*, 5, 11-2).

Per Proclo l'*Alcibiade* è il dialogo che introduce alla filosofia, come in una sorta di iniziazione ai misteri, e lo studente, come un iniziato, dovrà anzitutto purificare la sua anima per rendersi degno di entrare nel “santuario” della filosofia platonica. Questo è il nucleo concettuale dello scritto: la conoscenza di sé, quale stadio preliminare indispensabile allo studio della filosofia e all’acquisizione delle virtù supreme, sino all’elevazione a Dio; tutto il resto – persuasioni, dissuasioni, confutazioni, argomentazioni apodittiche rivolte da Socrate al suo interlocutore – costituisce un corredo indispensabile, ma collaterale, all’indagine sul sé. Questo sé che occorre conoscere e del quale bisogna prendersi cura è per Proclo l’anima razionale, cioè la parte della nostra anima che usa il corpo come uno strumento e che non si lascia trascinare da questo verso il basso. Il vero sé, il “se stesso” (l’αὐτὸς τὸ αὐτό) alla cui conoscenza ci esorta l’oracolo delfico, non è infatti l’anima tripartita, ma la parte superiore dell’anima umana, altrimenti detta λόγος, il cui compito è quello di disciplinare le parti irrazionali legate al corporeo e iniziare la conversione (ἐπιστροφή) verso le realtà superiori. È questa la parte di noi che dobbiamo educare: tutti siamo soggiogati dalle stesse passioni da cui è soggiogato il figlio di Clinia, pertanto «anche noi abbiamo bisogno del medesimo aiuto <che Alcibiade riceve>, per liberare noi stessi dalla smisurata presunzione di sapere e prenderci cura di noi come conviene» (*In Alc.*, 7, 8-11). Il commentario di Proclo è ricco di simbologie: Socrate rappresenta il démone buono che veglia su Alcibiade sin dalla nascita, ma anche l’amante-filosofo che guida il discepolo nel suo percorso iniziatico verso il Bello e il Bene, e il simbolo dell’Intelletto che sovrasta l’anima razionale e la riporta a sé; Alcibiade, nel provare meraviglia per l’amore manifestatogli da Socrate, simboleggia l’anima razionale che ha già posto freno alle passioni; i suoi numerosi amanti rappresentano, appunto, tali passioni, ma anche le sensazioni, le opinioni, le fantasie e la molteplicità tipiche del mondo sensibile «che ci impediscono di ritornare a ciò che è indiviso e immateriale» (*In Alc.*, 245, 19-246, 1), che Alcibiade ha rifiutato, manifestando in tal modo una predisposizione alla virtù. Il commentario all’*Alcibiade* fornisce a Proclo lo spunto per ricordare la struttura gerarchica del suo universo e sottolineare sia il ruolo etico-pedagogico sia quello di guida spirituale che il professore di filosofia esercita nei riguardi dei suoi studenti²³, poiché la filosofia è un percorso “iniziatico” che si intraprende – sia pure attraverso argomentazioni rigorosamente apodittiche – allo scopo di ripercorrere a ritroso, ma

²³ Sul valore dell’“incontro” filosofico tra maestro e discepolo, nell’*In Alc.* di Proclo, cfr. Van der Meeren (2017).

in maniera introspettiva attraverso il proprio sé, il cammino verso i principi ipostatici supremi, dei quali la nostra anima reca traccia. Chi riuscirà a convertire il suo sguardo su se stesso, leggerà nella sua anima i principi razionali (*λόγοι*) di tutte le cose, che sono immagini delle idee intelligibili (*εἰδη*): «è opportuno che l'anima rientri in se stessa per ricercarvi il vero, il bene e gli eterni principi razionali degli enti. La sua essenza è ricolma di questi principi, ma essi sono nascosti a causa dell'oblio dovuto alla generazione [...]» (*In Alc.*, 250, 19-23). In tal modo, dal cosmo dianoetico della psiche, caratterizzato dalla temporalità e dal ragionamento, l'adepto risalirà al cosmo noetico dell'intelletto, dove tutto è eterno e immediato, e infine coglierà, attraverso l'uno presente nella sua anima – che Proclo, seguendo gli *Oracoli Caldaici* chiama il “fiore dell'intelletto” o “fiore della nostra essenza” (*ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν*: *In Alc.*, 247, 11-2) –, l'Uno che è nell'universo, per l'assioma secondo cui *il simile conosce il simile*. Non è difficile capire perché Proclo individui nel dialogo platonico, oltre a un forte messaggio morale, anche un insegnamento di tipo teologico (*In Alc.*, 317, 16 ss.): la conoscenza di sé, che si declina nella cura del proprio essere psichico, incorporeo e razionale, permette di realizzare quel percorso ascensivo e virtuoso che nella terminologia neoplatonica si chiama *ἐπιστροφή* e che si concretizza nell'assimilazione al Princípio primo, sommo Bene (*In Alc.*, 10, 7-8), attraverso i vari gradi del divino di cui è popolato l'universo procliano:

e quando avrai inteso e contemplato, come in un'iniziazione, la molteplicità intellettuale indivisa e unificata, passa nuovamente ad un altro Princípio e guarda, prima delle essenze intellettuali, le loro Enadi e l'Unità che trascende tutte le cose. Giunto lì, ti sarai lasciato alle spalle ogni molteplicità e sarai risalito alla fonte stessa del Bene (*In Alc.*, 249, 12-7).

5.2. Il *Commentario all'Alcibiade* di Olimpiodoro, tra Proclo e Damasco

Il confronto tra i due commentari neoplatonici superstiti all'*Alcibiade*, quello di Proclo e quello che fa capo a Olimpiodoro, rivela da una parte la superiorità teoretica del primo e la maggiore semplicità e scolasticità del secondo, da un altro la parabola discensiva che il neoplatonismo tardoantico subisce nel passaggio dalla Scuola di Atene a quella di Alessandria. Nello specifico, il commentario di Olimpiodoro appare privo di quelle digressioni speculative che arricchiscono e rendono prega di dottrina filosofico-teologica, ma anche di argomentazioni logiche stringenti di matrice aristotelica, l'esegesi procliana. Oltre ad apparire spesso ripetitivo e semplice nelle sue parafrasi dei lemmi commentati, lo scritto di Olim-

piodoro, là dove brilla per osservazioni maggiormente teoretiche, le riprende dai commentatori precedenti, oscillando nel preferire ora l'esegesi di Proclo ora quella di Damascio, la quale ultima, notoriamente, critica sistematicamente le tesi avanzate dal Diadoco. Il caso più eclatante, a questo riguardo, è rappresentato dalla questione dell'interpretazione esatta da dare allo *σκοπός* del dialogo commentato, la cui trattazione costituiva per i commentatori alessandrini il primo *κεφάλαιον*, o punto capitale, da affrontare. Facevano seguito altri punti stereotipati, tra i quali, quelli che ritroviamo in questo commento di Olimpiodoro: l'utilità del dialogo, il suo posto nell'ordine di lettura del *corpus*, la sua divisione in parti.

Riguardo alla discussione relativa all'obiettivo del dialogo, Olimpiodoro – in diverse parti del suo commento – riferisce una divergenza di vedute tra i due predecessori, tentandone alla fine una conciliazione. Secondo la sua testimonianza – utilissima nel caso di Damascio, il cui commentario è andato perduto – Proclo avrebbe indicato nel “sé” (*αὐτό*) l'anima tripartita, che si serve del corpo come di uno strumento e che deve porre misura negli istinti delle sue parti irrazionali, e nel “se stesso” (*αὐτό* *tò αὐτό*) l'anima razionale, seguendo alla lettera la pagina platonica. Damascio, invece, attaccando l'esegesi procliana, avrebbe interpretato il “sé” come anima razionale e, nello specifico, come l'anima dell'uomo politico, quale l'Alcibiade del dialogo vorrebbe diventare, e il “se stesso” come l'anima del catartico e del contemplativo, i quali non fanno più uso del corpo, essendosene gradualmente liberati. Con ciò Damascio considerava fine del dialogo la conoscenza e la cura del “sé” e non del “se stesso”, quindi propendeva per uno *σκοπός* etico-politico. Olimpiodoro definisce più scientifica l'esegesi di Damascio, ma accoglie per lo più la soluzione procliana. In estrema sintesi, riguardo alla questione della “cura di sé”, la cui interpretazione è contenuta soprattutto nelle lezioni n. XXIII e XXVII, l'esegeta alessandrino si limita a una parafrasi letterale del testo platonico, ripetendo nella sezione della *λέξις* quanto già spiegato nella parte relativa alla *θεωρία*. Per lui, come per i suoi predecessori, l'obiettivo del dialogo è fondamentalmente di natura etico-politica e consiste nel porre in luce il ruolo formativo della filosofia per chi voglia esercitare bene gli incarichi politici. Il filosofo si prende cura dell'allievo, per amore del bene e del bello, e insegnà al discepolo a prendersi cura di se stesso allo stesso modo per migliorarsi. Il commentario di Olimpiodoro riporta le stesse simbologie presenti in Proclo e la medesima concezione della portata educativo-filosofica dell'amore; se non fosse per l'ultima parte, nella quale l'alessandrino riprende le tesi più “misticheggianti” di Proclo, il commentario si limiterebbe a una semplice spiegazione letterale del dialogo e alla considerazione della cura in termini socratico-platonici e non già neoplatonici. Invece, alle linee 217, 4-21, l'alessandrino coglie nel testo anche quel

medesimo obiettivo mistico-teologico individuato da Proclo, ed è qui che egli fa riferimento a concetti propri della teologia caldaica che tanto contraddistinguono il metodo esegetico e il lessico concettuale della Scuola di Atene, uno tra tutti quello di quel “fiore” o “uno” dell’anima (qui detto “dio per relazione”, a p. 226, 1 “la punta più elevata, la fioritura, dell’anima [τὸ ἀκρότατον τῆς ψυχῆς καὶ τὸ ἀπάνθισμα]”) che permette l’unione con il Dio unico²⁴. Nel momento in cui Alcibiade si mostra recalcitrante nei confronti dell’atteggiamento elenctico del maestro e mostra di voler ancora apprezzare il mondo esterno delle passioni e di non essere in grado di prendersi adeguatamente cura di sé, l’esegeta dipinge Socrate al pari di una vestale invitata dalla Pizia a guardarla negli occhi, per vedere in essi se stessa e comprendere quale sia la sua vera natura. Ecco le parole che nel commento dell’alexandrino Socrate rivolge ad Alcibiade (217, 13-9):

[...] poiché non sei capace di convertirti a te stesso, guarda alla mia anima e attraverso di essa conoscerai anche la tua. Fissando lo sguardo sulla mia anima, vi troverai delle immagini divine, e precisamente intelletto e dio. Attraverso l’intelletto agirai in modo catartico, attraverso il dio in modo contemplativo; in essa, infatti, c’è il dio per relazione. In virtù dell’illuminazione dell’intelletto abbiamo le nozioni comuni, mentre grazie a quella del dio godiamo delle divine ispirazioni.

6. Conclusione

Le odierni etiche applicate riprendono principi morali elaborati nell’antichità, allo scopo di dimostrare come la saggezza antica, per la sua portata più pratica che teorica, possa essere ancora utile all’uomo contemporaneo, il quale, appunto, chiede alla filosofia soluzioni praticabili per i problemi quotidiani e non principi teoretici che riflettano sui “massimi sistemi”. La “cura” – nel senso del termine greco ἐπιμέλεια, che ha validità anche nell’ambito medico del “curare” (*θεραπέυειν*), corretto oggi nel “prendersi cura” – costituisce uno dei temi più ripresi dal mondo antico. La ricerca fin qui condotta ha tentato di dimostrare che rispetto agli scopi per i quali le odierni etiche della cura riprendono l’antica concezione filosofica dell’ἐπιμέλεια, molta della filosofia classica, ellenistica e proto-imperiale fornisce fonti eccellenti e valide. Il testo-base sull’argomento in età classica è costituito dall’*Alcibiade primo*, dialogo in cui Socrate insegna la pratica del prendersi cura di sé e degli altri in un contesto politico, oltre che individuale. Numerosi altri scritti, risalenti a periodi e ad autori

²⁴ Sull’“uno” dell’anima cfr. *Or. Chald.*, Fr. 1; Procl., *In Alc.*, 247, 10-5; *In Remp.*, VI 176, 1-5; *In Tim.*, I 211, 10-212, 1; Herm., *In Phaedr.*, 85, 1-15; Dam., *De princ.*, 294-5; Olymp., *In Alc.*, 217, 16; 225, 25-30.

successivi, confermano il ruolo di “giganti” giocato dai pensatori antichi per la riflessione morale contemporanea. C’è però un’eccezione in questa tradizione della cura, vista nel suo aspetto pedagogico relazionale e dialogico, che in tal senso vale ancora per le nostre comunità multiculturali e per i problemi connessi al pianeta e alla sua sofferenza, che richiedono da parte dell’uomo una cura responsabile. Tale eccezione è rappresentata dai tardo neoplatonici per i quali la cura di sé non coincide con la formazione etico-politica dell’uomo, che lo condurrà a prendersi cura anche degli altri e del pianeta, come la filosofia morale odierna richiede, ma corrisponde, con il processo di autoconoscenza, a una fase preliminare indispensabile alla formazione di un sé individuale, che si nutre di un percorso personale di purificazione, miglioramento e, alla fine, divinizzazione della propria anima. Si tratta di una forma di cura che in un’epoca come la nostra, in cui necessario è guardare all’altro e farsene carico in maniera altruistica e laica, non rivela alcuna attualità, per quanto all’epoca fosse strumento fondamentale per la realizzazione di uno stile di vita considerato il più felice di tutti, quello di un Dio.

Nota bibliografica

Fonti

- ALBINO (1979), *Prologo*, a cura di G. Invernizzi, in “Rivista di filosofia neoscolastica”, 71/2, pp. 352-61.
- ID. (2015), *Prologo*, in E. Vimercati (a cura di), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano.
- ANONYME (1990), *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, J. Trouillard, Les Belles Lettres, Paris.
- ANONIMO (2014), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, a cura di A. Motta, Armando, Roma.
- HEIDEGGER M. (1971), *Essere e tempo* [1927], a cura di F. Volpi, versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- IAMBICHUS (1973), *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. by J. Dillon, Brill, Leiden.
- JONAS H. (2002), *Principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica* [1979], a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino.
- MARINUS (1985), *Proclo o della beatitudine*, in Proclo, *I manuali. I testi magico-teurgici*, a cura di C. Farragiana di Sarzana, Rusconi, Milano.
- OLYMPIODORUS (2015), *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*, transl. M. Griffin, Bloomsbury, London.
- ID. (2016), *On Plato First Alcibiades 10-28*, transl. M. Griffin, Bloomsbury, London.
- OLYMPIODORO D’ALESSANDRIA (2017), *Commentario all’Alcibiade di Platone*, in Id., *Tutti i commentari a Platone*, a cura di F. Filippi, vol. 1, Academia, Sankt Augustin.

- PLATONE (1964), *Alcibiade primo*, a cura di A. Carlini, Boringhieri, Torino.
- ID. (1984), *Carmide*, a cura di P. Pucci, in Platone, *Opere complete*, vol. 4.
- ID. (1995), *Alcibiade primo, Alcibiade secondo*, a cura di D. Puliga, introduzione di G. Arrighetti, Rizzoli, Milano.
- ID. (2008), *Apologia di Socrate, Critone*, a cura di M. M. Sassi, Rizzoli, Milano.
- PLUTARCO (2013), *Alcibiade*, in *Vite parallele*, vol. II, a cura di D. Magnino, UTET, Torino.
- PORFIRIO (1992), *Sentenze*, a cura di M. Della Rosa, Garzanti, Milano.
- PROCLUS (1971), *Alcibiades I*, by W. O'Neill, Springer, Dordrecht.
- ID. (1985; 2003), *Sur le premier Alcibiade de Platon*, éd. par A. Ph. Segonds, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris.
- ID. (2012), *L'immaginario e il simbolico nell'uomo. Il Commentario di Proclo all'«Alcibiade primo» di Platone*, a cura di F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano.

Letteratura secondaria

- BANICKI K. (2015), *Therapeutic Arguments, Spiritual Exercises, or the Care of the Self: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on Ancient Philosophy*, in "Ethical Perspectives", 22/4, pp. 601-54.
- BATTAGLIA L. (2011), *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma.
- CAMBIANO G. (2013), *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, il Mulino, Bologna.
- CHARADONNA R. (2012), *Esiste un'etica nella filosofia di Plotino?*, in P. Donatelli, E. Spinelli (a cura di), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma, pp. 61-72.
- COURCELLE P. (2001), *Conosci te stesso da Socrate a San Bernardo*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano (ed. or. 1974-75).
- FABRIS A. (a cura di) (2018), *Eтические апликации. Учебник*, Carocci, Roma.
- HADOT P. (2001), *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, Paris.
- HORN CH. (2004), *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci, Roma.
- MARZANO M. (2008), *Etica oggi. Fecondazione eterologa, «guerra giusta», nuova morale sessuale e altre grandi questioni contemporanee*, Erickson, Trento.
- NUSSBAUM M. (2002), *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, il Mulino, Bologna.
- PÉPIN J. (1971), *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, Paris.
- SAFFREY H.-D. (1991), *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris.
- STEEL C. (2006), *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonismo. Giamblico, Damascio e Prisciano*, trad. it. di L. I. Martone, Edizioni di pagina, Bari (ed. or. 1978).
- VAN DER MEEREN S. (2017), *L'«entretien» philosophique d'après le commentaire de Proclus au Premier Alcibiade de Platon*, in L. G. Soares Santoprete, Ph. Hoffmann (éds.), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité*, Brepols, Turnhout, pp. 230-62.