

Luigina Mortari

Abstract – Starting from a phenomenological analysis of the human condition, this essay posits that caring for oneself and for others is the primary necessity of being-there. In this sense, care is the ethics of being-there. According to Socrates, to care for oneself is to care for the soul. The primary virtue of the soul consists in remaining faithful to the primary necessity of the life: searching for what is good. There is no science of the perfect good, however we can search for the practical good, i.e. the one that, as Aristotle suggests, is realized through actions. Indeed, the question that characterizes being-there and that is indicative of the problem of the human condition, is «what to do?». Since human beings are, in their essence, beings that act, a good quality of life depends on the quality of one's actions. In considering the experiences of people who are witness to good care and following the arguments of ancient philosophy, it is possible to suggest that to be in search of goodness means acting according to virtue.

1. La chiamata ontologica alla cura

Molta filosofia oggi ha come tradito la sua ragione originaria che consiste nel riflettere sulla vita per trovare la sapienza del vivere, quella che nel greco antico è detta «tecnica del vivere» (τέχνη τοῦ βίου). La filosofia nasce per cercare un sapere che aiuta a vivere, a trovare la giusta misura per abitare il proprio tempo; in quanto tale dovrebbe essere concepita come «pensiero pratico» che cerca giorno dopo giorno una verità viva e trasformativa, capace di aver cura della vita. Dire che la filosofia è filosofia dell'esistenza è come dire che la botanica è la scienza delle piante (Heidegger).

Cercare una tecnica del vivere è essenziale perché noi siamo esseri incompiuti. Siamo un fascio di possibilità di essere che devono trovare il sapere necessario per dare forma alla vita. Se, infatti, ci fermiamo per compiere un'analisi fenomenologica della condizione umana, noi ci scopriamo enti chiamati a divenire il proprio essere. Noi non siamo pienamente attuali, ma siamo possibilità di essere. Noi siamo *dúnamis*

(δύναμις), siamo cioè potenzialità non ancora realizzata. Il nostro essere non è un dato che è già, ma un divenire che ha da essere il possibile. Siamo energia che cerca una forma. Nel greco antico, che è il linguaggio primo della filosofia, «forma» è definita con il termine *eîdos* (εἶδος), ma *eîdos* significa anche «idea»; questo doppio significato rivela che il nostro cercare una forma della vita richiede un'idea. Essere chiamati a dare forma al nostro essere significa essere chiamati alla trascendenza, a realizzare qualcosa che neppure è ancora in una idea. In questo consiste l'essenza della condizione umana.

Ma in questa essenza noi ci scopriamo come problemi a noi stessi, poiché l'idea del nostro poter esserci non è qualcosa di cui noi disponiamo al momento in cui veniamo nel mondo, ma dobbiamo cercarla. In questo mancare dell'idea per dare forma all'esser-ci siamo radicalmente differenti dalle altre forme di vita. Come gli altri animali noi siamo parte della natura e, come afferma il poeta Rilke nelle *Elegie Duinesi*, al pari di ogni altro ente noi siamo arrischiati, poiché la natura non protegge nulla di ciò che prende forma ma lo lascia al divenire imprevedibile degli eventi; infatti ogni ente che nasce alla vita è abbandonato a se stesso, arrischiato. Ma noi non solo siamo arrischiati, ma anche arrischianti, perché a differenza degli altri enti, che nascono già forniti della mappa per vivere, noi invece dobbiamo costruirla. Non siamo come gli uccelli migratori che da subito sanno come attraversare il mare; per attraversare il tempo della vita senza smarrirci necessitiamo di una mappa che guidi i nostri passi. Necessitiamo di una idea di vita.

A causa della nostra debolezza ontologica abbiamo bisogno di una «tecnica del vivere», cioè di una filosofia dell'esistenza che possa orientare i nostri passi di costruzione del mondo della vita. Ma proprio nel momento in cui si profila allo sguardo questo lavoro ontologico, si rivela in tutta la sua intensità la problematicità della condizione umana, il nostro essere fragili e vulnerabili, poiché estremamente difficile è non solo trovare l'idea da attualizzare ma anche riuscire a mettere in atto le azioni necessarie per fabbricare la vita. Noi, infatti, noi non abbiamo sovranità sulla vita e siamo sempre dipendenti da altro.

Non abbiamo sovranità sulla vita perché siamo posti nel tempo senza averlo deciso da noi stessi; come un legno nel mare, noi ci troviamo immersi nel flusso continuo del tempo senza che ci sia data la possibilità di decidere il ritmo del divenire. Noi non disponiamo del potere di passare dal non-essere all'esser-ci. Noi siamo potenzialità di esserci, ma non disponiamo della potenzialità prima, quella che consiste nel

decidere di iniziare a esserci nel mondo; e quando arriviamo nel mondo ci troviamo inevitabilmente condizionati da ciò che è altro da noi. Siamo dipendenti dalla natura perché per conservare la vita nella sua materialità biologica abbiamo necessità di cose che solo il mondo naturale può darci. Noi però non viviamo solo di vita biologica, ma anche di vita spirituale, immateriale, e per conservare e nutrire questa vita abbiamo bisogno degli altri. Siamo esseri relazionali e la relazionalità è la radice della nostra condizionatezza. La mancanza di sovranità e la condizionatezza ci rendono esseri particolarmente fragili e vulnerabili.

L'essere chiamati a dare una forma, la migliore possibile, alla vita rende necessario aver cura della vita. Senza cura non possiamo vivere, perché aver cura significa nutrire e proteggere la vita, creare le condizioni affinché il possibile si realizzi, riparare la vita quando il corpo o l'anima subiscono ferite. La cura è un irrinunciabile modo di essere poiché la condizione umana è quella di trovarsi chiamati ad «aver cura di sé da se stessi [ἐπιμέλειαν αὐτοῦς αὐτῶν ἔχειν] (Platone, *Politico*, 274d). Aver cura per la vita significa aver cura di sé, degli altri e dei contesti che abitiamo, sia naturali sia costruiti.

Quando Heidegger teorizza la primarietà della cura riprende un antico racconto in cui la protagonista è una persona il cui nome è Cura, che impastando della creta trovata lungo la riva di un torrente dà forma alla condizione umana. Questo racconto mitico è una metafora finalizzata ad affermare che divenire il proprio poter essere richiede di trovare le giuste azioni per modellare l'esserci. Infatti, noi che siamo *dúnamis*, cioè energia, potenzialità di divenire qualcosa, realizziamo il nostro poter essere attraverso azioni che fabbricano la forma della vita. La «tecnica del vivere» consiste nel capire quali azioni mettere in atto per fabbricare una buona vita.

Concepire la «tecnica del vivere» significa avere la sapienza e la saggezza della cura, cioè conoscere in che cosa consista una 'buona cura' e come attuarla. Se, arrivati a possedere la sapienza e la saggezza del vivere, gli esseri umani fossero capaci di quella che Socrate definisce «cura perfetta» [ὀρθῶς ἐπιμελῆσθαι] (*Alcibiade Primo*, 128b), allora si avrebbe esperienza di un piacere pieno dell'esserci. Se è vero che la cura, in quanto azione ontologica primaria, conduce l'esserci alla sua essenza¹, allora l'aver cura per sé e per gli altri non è solo un possibile

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.

ideale di esistenza, ma la necessità prima e originaria dell'essererci. In questo senso la cura è l'etica dell'essererci.

2. La sapienza dell'esistere

Nell'*Alcibiade Primo* Socrate coinvolge il giovane Alcibiade in un dialogo che ha per oggetto il tema della «cura di sé». Socrate spiega che, per comprendere il significato di questo concetto, è essenziale comprendere quale sia la nostra essenza e, dopo molti scambi dialogici, Alcibiade giunge alla conclusione che la nostra essenza risiede nella vita dell'anima (*Alcibiade Primo*, 128c). A partire da questa assunzione ontologica aver cura di sé è tutt'uno con aver cura dell'anima.

Nel greco antico l'anima è indicata con il termine *psuché* (ψυχή) che significa soffio, spirito, respiro vitale; se nell'anima sta la nostra essenza allora aver cura della vita è innanzitutto aver cura della vita spirituale. Decidendo di assumere tale presupposto dell'ontologia platonica, la questione primaria per la vita consiste nel comprendere come avere cura dell'anima, della vita spirituale.

Cosa significa avere cura dell'anima? Socrate guida Alcibiade a comprendere che avere cura dell'anima è tutt'uno con l'aver cura della sua virtù [ἡ ψυχῆς ἀρετή], e questa virtù consiste nel cercare la «sapienza» [σοφία], (*Alcibiade Primo*, 133b). Socrate spiega ad Alcibiade che la sapienza consiste nel conoscere la nostra essenza e quali siano le cose buone per la vita (*Alcibiade Primo*, 134d). Il lavoro spirituale consiste nell'andare alla ricerca della sapienza, cioè di quella conoscenza che nutre la vita dell'anima delle «cose buone» per la vita (*Alcibiade Primo*, 134d), quelle che nel *Fedro* Socrate definisce come «le cose degne di essere amate» [τᾶλλα ὧσα ἐραστά] (*Fedro*, 250d), per fare della vita un tempo degno di essere vissuto.

La virtù dell'anima, che consiste nel dedicare l'energia vitale a cercare ciò che è bene per la vita umana, è la virtù prima della politica (*Alcibiade Primo*, 134b-c), poiché la politica, proprio perché è l'agire condiviso con altri che predispone i contesti del vivere, ha necessità di conoscere quali siano le cose che rendono buona la vita per tutti i cittadini.

3. La necessità del bene

La prima virtù dell'anima consiste nel saper rimanere fedeli alla necessità prima della vita: cercare ciò che fa bene. Il *télos* che guida quella continua ricerca di altro in cui consiste il vivere è l'idea del bene. La ricerca della sapienza conduce alla «terra della verità» (*Fedro*, 248b) se si mantiene fedele a ciò che per la vita umana è la necessità prima, cioè il bene. Socrate sostiene che la cura perfetta si realizza quando si rende qualcosa migliore (*Alcibiade Primo*, 128b), ma per rendere migliore qualcosa occorre avere un'idea del bene. Per questo la prima essenziale virtù consiste nel mantenere l'anima orientata alla ricerca del bene, poiché questa è la postura necessaria per avere cura della vita².

Platone definisce l'idea del bene «il sapere più importante» (*Repubblica*, VI, 505a), perché solo conoscendo quell'idea si possono discernere le cose di valore per la vita, quelle che la rendono «massimamente desiderabile» (*Filebo*, 61e). Noi ci troviamo sempre di fronte a delle scelte, tanto da poter affermare che la domanda che indica la problematicità della vita umana è «che fare?», e solo l'idea del bene può farci trovare ciò che è degno di scelta (*Filebo*, 22b). Per questa ragione l'idea del bene costituisce la massima scienza, non perché a essa si arrivi per ultima, ma in quanto è condizione di tutte le altre.

Il bene è ciò che ogni anima persegue e in vista del quale essa compie tutte le sue azioni (Platone, *Repubblica*, VI, 505 d-e). Noi andiamo sempre in cerca del bene, anche quando ad esempio decidiamo di camminare, poiché se prendiamo questa decisione è perché supponiamo che sia meglio camminare e, al contrario, stiamo fermi se riteniamo che stare tranquilli sia bene (Platone, *Gorgia*, 468b). Nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, in evidente relazione con la domanda che Platone solleva nell'*Eutidemo* (278e): «Non è forse vero che tutti desideriamo il bene?», Aristotele afferma che ogni essere tende al bene (*Etica Nicomachea*, I, 1, 1094a). Anche per Plotino «l'energia di tutte le cose è rivolta al

² L'idea del bene ha un ruolo fondamentale nella filosofia antica, in particolare in Platone, Aristotele, Plotino e Plutarco. Poi nel tempo l'etica ha tralasciato di riflettere sul bene. Ma questa idea, per quanto impossibile da cogliere nella sua intera verità, non è qualcosa di esoterico; è invece un riferimento quotidiano del pensare e del decidere (I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Milano, Il Saggiatore, 2014, p. 303). Dal momento che, però, l'idea di bene non può essere compresa, collocare l'agire etico nell'orizzonte della ricerca del bene significa assumere un lavoro del pensiero mai finito. Per questo Murdoch sostiene che la qualità del pensare etico è di essere senza fine (*ibidem*, p. 322). Di conseguenza la pratica della cura è gravata da un'inevitabile imperfezione e come tale richiede di dedicare il pensare a esaminare con rigore e profondità le questioni etiche.

bene» (*Enneadi*, V, 6, 5, 15-19). Fedele interprete di Platone, Plotino scrive che il pensiero propriamente umano è questo: «muoversi verso il bene e desiderarlo» (*Enneadi*, V, 6, 5, 5-9).

Se sentiamo che in questa visione c'è del vero, allora stare nel mondo secondo natura, cioè secondo l'ordine proprio delle cose, significa cercare la forma dell'essere situando la ricerca «nell'ordine del bene» (Plotino, *Enneadi*, III, 5, 1). Tenere il desiderio alla ricerca del bene è seguire la via del riccio, perché come dice il poeta Archiloco «la volpe ne sa tante, il riccio una sola ma importante» (framm. 201 West).

Stare con il pensiero nella realtà e seguire l'ordine intimo delle cose significa stare alla necessità del bene. L'essenza dell'aver cura della vita è qualcosa che sta nell'ordine della più difficile semplicità: fare ciò e solo quello che il bene ci chiede, anche se la nostra visione è imperfetta; in questo consiste stare alla necessità del reale. Stare alla necessità del bene è l'indicatore della scelta pura, quella scelta che non è una scelta³. In questo senso fare il giusto è «obbedienza alla realtà»⁴. Se si arriva a cogliere ciò che nella realtà è necessario, il problema della volontà non si pone, poiché l'azione giusta diventa obbedire alla realtà.

Può essere percepita come problematica l'espressione «stare alla necessità del bene», poiché sembra togliere valore alla libertà, ma in realtà afferma che la libertà massima consiste nel rendersi disponibili alla chiamata del bene. Per fare chiarezza è importante leggere un passo della *Repubblica*, dove Socrate dichiara che la persona che manca di educazione è quella che confonde il necessario con il bene (493c). Questa asserzione sembrerebbe in contrasto con la tesi dell'identità fra necessità e bene, ma l'affermazione platonica va interpretata alla luce di quanto Socrate spiega nelle righe immediatamente precedenti, dove dice che chi manca di educazione è colui che non ha conoscenza vera di ciò che è giusto o sbagliato, buono o cattivo, e per questo tende a definire buone le cose che a lui fanno piacere e cattive quelle che gli procurano sofferenza (493c), così scambiando la «necessità soggettiva» con la «necessità vera» che sta nell'ordine oggettivo delle cose. La necessità soggettiva viene definita come «necessità Diomedea», che consiste nell'impulso a fare solo quel tipo di cose che piacciono e non le cose che sono veramente da considerare degne di essere perseguite (493d). Vi è una necessità buona, quella imposta dal bene, attenendosi alla

³ *Ibidem*, pp. 331-332.

⁴ *Ibidem*, p. 332.

quale si percepisce la massima libertà. Conoscere ciò che è bene non soggettivamente, ma oggettivamente, cioè per tutti, significa conoscere la verità del vivere e la verità non richiede sforzo, ma attiva un intimo consenso dell'anima. La verità, che è conoscenza di ciò che è necessario per fare bene, è la vera fonte degli atti liberi, i soli generatori di senso vero, quello che rende viva la vita. Nell'agire sotto la necessità del bene si realizza l'istante di massima intensità dell'esserci.

Questa tesi non è l'esito di un ragionamento astratto, ma deriva dall'analisi dell'esperienza. Quando si chiede alle persone che hanno messo in atto azioni che da altri sono state definite di buona cura, nel senso che hanno avuto come effetto di far fare esperienza del bene, queste rispondono in un modo molto semplice ed efficace da cui si può senza alcuna forzatura inferire che fare qualcosa che fa bene all'altro è qualcosa di necessario che si fa semplicemente perché deve essere fatto, quasi non richiede ragionamenti. L'analisi dei processi decisionali mostra non essere vero, come invece sostiene Murdoch, che la scelta etica è qualcosa di misterioso⁵; è invece chiarissima, diventa misteriosa se si cerca nell'agente la conferma di sofisticati ragionamenti pseudo-filosofici fatti a tavolino. Il modo semplice ma essenziale di ragionare di chi è impegnato in pratiche di cura è un modo di ragionare che certamente «non convince quelli che preferiscono sottili ragionamenti, ma solo le persone sagge» (Platone, *Fedro*, 245c). Il pensare delle persone giuste, cioè capaci di una giusta cura, è sempre molto semplice. L'agente etico ragiona in questo modo: la realtà chiede questo di buono e dunque questo si fa. L'etica è estranea a ogni calcolo (Aristotele, *Retorica*, 1389a). Secondo Plotino le azioni che hanno «più purezza, più energia, più vita» sono messe in atto senza la necessità di atti di coscienza (*Enneadi*, I, 4, 10, 25-30).

Obbedienza alla realtà non significa accettare tutto quello che accade; questa è cecità, ma mantenere il desiderio orientato dalla scelta prima, cioè obbligato dal cercare il bene. Il desiderio porta a qualcosa di buono se, come pensavano gli antichi, è *katà phúsin*, cioè secondo natura. Agire secondo natura è tutt'altro che agire in modo spontaneistico, significa mantenersi fedeli all'ordine del reale; tale è il desiderio che è espressione della tensione che l'anima sente e l'anima, nella sua tensione originaria, cerca ciò che è bene. Lo stoico Zenone sosteneva che all'essere umano è richiesto di essere coerente con la natura delle

⁵ *Ibidem*, p. 342.

cose e in questo consiste la virtù prima⁶. Questa tesi si comprende se, quando traduciamo il termine greco *phúsis* con natura, s'intende non l'insieme degli enti naturali, ma l'energia vivente, quella che fa essere tutte le cose. Poiché l'energia dell'essere umano è una parte dell'energia naturale, quando agisce cercando il bene agisce secondo natura, poiché ogni ente che esiste cerca il bene. In questo senso cercare il bene è obbedire alla necessità del reale.

Stare alla necessità del reale significa tenere il desiderio ancorato alla realtà; dal momento che la realtà chiede il bene, il desiderio giusto è quello che risponde alla richiesta di bene. In questo consiste il nucleo etico della buona e giusta azione di cura⁷.

In questo consiste l'etica. Etica viene dal greco *éthos* (ἔθος) che significa non solo abito, carattere, come spesso viene intesa, ma innanzitutto dimora, casa. L'essere umano quando nasce non ha già la sua dimora; quando nasce si trova con le radici nella terra e con i rami tesi verso il cielo, e da questa posizione deve cercare una casa dove abitare il tempo della vita. Deve cercare la casa dell'anima, quella che Socrate chiama «la terra della verità». Poiché fabbricare la casa dell'anima è aver cura della vita, la sapienza del fabbricare la casa, cioè l'etica, è l'etica della cura. L'etica, la sapienza dell'abitare sulla terra e sotto il cielo, è dunque sapienza della cura, della cura dell'anima per cercare quelle azioni necessarie a fabbricare una vita buona.

4. Ma del bene non c'è scienza

Nell'*Alcibiade Primo* Socrate pone una questione fondamentale: in che cosa consiste una giusta cura (128b)? Se si accetta la visione secondo la quale la cura cerca il bene, allora la giusta cura dovrebbe avere come riferimento l'idea perfetta del bene, cioè quella idea che consentirebbe di cogliere quali siano le cose di valore, quelle che rendono la vita degna di essere vissuta.

⁶ G. Reale - R. Radice - H. Arnim, *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, Milano, Bompiani, 2018, p. 87.

⁷ Secondo Murdoch al centro della riflessione etica dovrebbe essere l'idea di perfezione, che va cercata a partire dalla domanda «come possiamo diventare migliori?» (*I. Murdoch, Esistenzialisti e mistici*, pp. 348 e 361). È un errore, invece, assumere questa domanda come quella centrale per l'etica, perché porta il singolo a concentrarsi su di sé. Si tratta di una domanda fuorviante perché non è realista, nel senso di non aderente alla qualità del reale; poiché è una domanda non fedele all'ecologia della vita dove tutto è interconnesso, in quanto non realista non può essere etica. Inoltre un eccesso di attenzione a questa domanda rischia di generare atteggiamenti nevrotici. Al centro dell'etica va collocata l'idea di bene: è questa che deve costituire l'oggetto del pensare.

Nell'ontologia platonica ciò che è perfetto, giusto, è solo ciò che sta fuori dal tempo. È qualcosa di puro e trasparente, dal quale si fa evidente la verità di tutte le cose. Dunque quand'anche l'idea perfetta del bene esistesse, non sarebbe accessibile al nostro sguardo imperfetto, poiché si trova situato nel mondo del divenire; tale idea non è accessibile al pensare ordinario, cioè quello che si muove nel tempo, ma solo a un pensare che non è un pensare, quello che si attua nel contemplare, e la contemplazione è un tipo di pensiero che non agisce, non ha sviluppo. L'anima che contempla è così descritta nel *Fedro*: quando ha raggiunto la volta del cielo, si ferma ritta e, in questa posizione, il movimento la fa girare ed essa contempla le cose che devono essere conosciute (247b-c). Nella contemplazione non c'è movimento, ma l'essere mossi da altro; l'anima si trova nella situazione di affidamento a un'energia altra da sé che la muove. È questa condizione di passività a consentire la conoscenza dell'essenza delle cose. Ma a noi, pur essendo polvere di stelle che mantengono qualcosa dell'essenza del reale, non è possibile stare in una condizione di pura passività. Il modo del nostro esserci è sempre un agire, e ciò vale anche per il pensare.

Il pensiero che riesce ad approssimarsi al bene secondo Plotino non può essere il pensiero ordinario, che pensa per differenze e per contrari, che procede per ragionamento, può essere solo l'intuizione (Plotino, *Enneadi*, V, 6, 6), cioè quel pensare che vede con immediatezza la cosa. Ma l'intuizione così concepita non è possibile alla ragione umana che conosce agendo sull'oggetto, in quanto il pensare accade sempre a partire da una ringhiera entro la quale accade il processo di «adattamento a» e di «assimilazione dell'» oggetto. Nel pensiero degli antichi il bene è qualcosa di perfetto, di intero, che non si presta a essere colto attraverso le technicalità della ragione, che per comprendere ha necessità di analizzare, separare, per poi ricomporre. Per questa ragione, forse, Murdoch – pur senza mai citare Plotino – sostiene che il pensare che pensa il bene è qualcosa di analogo alla preghiera⁸, intendendo con questo termine riferirsi non a una pratica religiosa, ma a quel modo del pensare che si realizza in una piena attenzione all'oggetto.

Il riferimento alla contemplazione è dunque difficilmente sostenibile, perché la mente impegnata a capire qualcosa di oscuro ha necessità di agire sull'oggetto. Noi veniamo al mondo chiamati ad agire; l'aver cura, che è il nostro modo proprio di esserci, non può che essere un'azione,

⁸ *Ibidem*, p. 353.

e questo vale anche per la vita della mente, nel senso che il pensare, quello che ha cura delle idee, si attua attraverso differenti mosse cognitive. Non possiamo non agire e dunque affidarci a quel pensare imperfetto che solo è accessibile.

Scartata la contemplazione come modo del conoscere, resta il pensare nella forma ordinaria che la mente umana conosce: un pensare che sa di dover sempre cercare e quindi di procedere per approssimazioni successive dentro una realtà che mantiene sempre una zona di opacità. Il pensare che cerca la sapienza delle cose umane è quello che si realizza, come insegna il metodo socratico, nel girare attorno più volte alle questioni (Platone, *Filebo*, 24d-e). Una mente divina non deve 'costruire' la verità, ma poiché è capace di un perfetto realismo, che consiste nel sapere vedere la cosa così come è, la verità è qualcosa che «viene accolto». La mente umana invece procede attraverso ragionamenti e il ragionamento procede per gradi; in questo procedere, che può essere lungo e faticoso, molti sono gli inciampi che possono intervenire, molte le scelte da assumere nel percorso da seguire e tutti questi passaggi implicano sempre qualcosa di impuro che si intrufola. Per questa ragione, ciò che occorre cercare è la chiarezza del pensiero e la purezza dell'attenzione⁹. Cercare «chiarezza e purezza» (*Filebo*, 57c) significa evitare la fantasia, quella che «può impedirci di vedere un filo d'erba così come un'altra persona»¹⁰, e cercare parole che favoriscano il vedere la realtà nella sua essenza, evitando quella opacità dello sguardo che viene da un pensare che avvicina le cose in un modo già condizionato da teorie date.

Faticoso dunque è il pensare che cerca di cogliere l'essenza del bene; ma anche coltivando il pensiero nel miglior modo possibile, l'idea del bene è destinata a rimanere inaccessibile. Alla ragione umana una tale idea non è conoscibile perché non è a essa congenere, essendo la mente umana della stessa qualità della vita: incerta, fragile, mancante sempre di qualcosa. Platone avverte non essere di questo mondo la conoscenza del bene al punto che chi arrivasse ad acquisire questo sapere primo risulterebbe estraneo agli altri esseri umani, tanto da venire perseguitato perché nessuno capirebbe di cosa stia parlando (Platone, *Repubblica*, VI, 516e-517a). Solo alle creature divine è dato conoscere l'idea del bene e qualora all'essere umano fosse dato di pronunciare una verità non ne

⁹ *Ibidem*, p. 354.

¹⁰ *Ibidem*.

potrebbe avere coscienza (Senofane, framm. 34), tanta è la perfezione dell'idea di bene rispetto all'imperfezione del pensare umano.

È straniante avvertire che la mente pensa idee che non può comprendere, che restano qualcosa di irraggiungibile. Come quando la mente pensa l'idea di infinito. Pensa idee che non può contenere, cioè tenere dentro, i suoi confini. Eppure può concepirle senza che mai ciò possa apparire mera invenzione, mera fantasia; questo accade perché il nostro pensare non è altro dal pensiero che governa il reale, solo che in noi del *logos* che permea l'universo è presente solo una piccola e insignificante quantità, che non possiede la purezza e il potere del *logos* che ordina il reale (Platone, *Filebo*, 29c). Le cose grandi e belle – il bene, l'ordine vivo che anima il reale, le cose massimamente degne di amore – le possiamo barlumere perché siamo fatti della stessa sostanza e animati della stessa energia che muove il reale. Solo che a noi, incompiuti e precari, non è dato di afferrare quelle cose nella loro forma perfetta, ma solo frammenti. Ciò che è perfetto, e dunque vero, si può trovare solo nelle cose sempre identiche a se stesse, stabili e senza mescolanza (Platone, *Filebo*, 59c); a noi, che siamo immersi nel flusso della realtà che sempre diviene e dove gli opposti si mescolano continuamente, il bene nella sua forma perfetta e pura non è accessibile; la nostra mente può afferrare solo qualche traccia dell'idea di bene (*Filebo*, 61a). Fuori luogo, dunque, sarebbe cercare «la sapienza intera e di ogni cosa» (Platone, *Filebo*, 30b), mentre a noi pertiene il cercare la «sapienza delle cose umane» (Platone, *Apologia di Socrate*, 20d).

Nonostante l'indefinibilità del bene non possiamo evitare di affrontare questa ricerca perché non potremo sapere che cosa è il meglio da cercare se ignoriamo che cosa è il bene (Plotino, *Enneadi*, VI, 7, 19). Ma da cercare è un'idea congruente con la qualità della condizione umana; «un mortale deve avere pensieri mortali, non immortali» (Epicarmo, framm. 20). Per tale ragione Socrate suggerisce di spostare l'attenzione: «lasciamo da parte la questione di che cosa sia il bene in sé ... è questione troppo complessa» – afferma – e propone di esaminare domande che siano figlie dell'idea del bene, cioè domande che siano congeneri a essa ma di minore difficoltà (Platone, *Repubblica*, 506e). Se si sta autenticamente alla ricerca della verità è possibile arrivare nell'atrio della casa dove il bene abita (Platone, *Filebo*, 64c).

5. L'idea pratica del bene

L'idea di bene da cercare non può dunque essere quell'idea perfetta, che si situa nello spazio delle realtà sempre identiche a se stesse e che non conoscono cambiamenti (Platone, *Filebo*, 59c), ma deve essere un'idea congenere alla natura umana e allo stesso tempo figlia dell'idea perfetta del bene (Platone, *Repubblica*, 506e). Tale idea è il 'bene pratico' (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν), cioè quello che si realizza tramite le azioni (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 7, 1097a, 23), dal momento che sono le azioni a costituire l'elemento proprio dell'esistenza in quanto da esse dipende in gran parte la qualità della vita (*Etica Nicomachea*, I, 10, 1100b, 33). Noi siamo posti nella realtà non come spettatori, il cui essere consiste nel contemplare ciò che accade, ma come agenti. Proprio dell'essere umano è agire, con i gesti e con le parole; di conseguenza il bene da cercare è qualcosa che si configura come l'esito di azioni. La domanda, infatti, che caratterizza l'esserci, e che come tale risulta indicativa della problematicità della condizione umana, è «che fare?».

Decisiva dunque è la seguente questione: quali azioni sono da compiere? Secondo Aristotele sono quelle azioni che consentono di avere esperienza della *eudaimonía* [εὐδαιμονία] (*Etica Nicomachea*, I, 4, 1095a, 18-19). A questo punto è fondamentale chiarire il significato del termine «*eudaimonía*», che generalmente viene tradotto con «felicità», anche se non è questo il suo significato letterale. Il termine «*eudaimonía*» è composto da *eû* [εὖ] e *daímon* [δαίμων]: εὖ significa «in modo buono» e δαίμων indica non solo la divinità, e precisamente quella che distribuisce la sorte, ma anche lo spirito che parla alla coscienza. In molti dialoghi Socrate parla del suo *daímon*, che è la sua coscienza, quella che gli indica ciò che non deve fare. L'*eudaimonía*, intesa come il bene cui l'essere umano tende, consiste dunque in una buona qualità della vita dell'anima¹¹. L'*eudaimonía* è un bene perfetto perché è scelto sempre per se stesso, mai in vista di altro (*Etica Nicomachea*, I, 7, 1097a, 34); è la cosa più bella e più buona e dunque anche la più piacevole

¹¹ Il significato qui attribuito al termine «*eudaimonía*» trova conferma in un passo del *Filebo* (11d), dove dopo aver posto la questione del bene Socrate, rivolto ai suoi interlocutori, Protarco e Filebo, chiede di indicare quella condizione e quella disposizione da cui dipende la potenzialità dell'anima di raggiungere una «buona *eudaimonía*». Da tale passo si deduce che l'*eudaimonía* è ritenuta consistere in un modo di essere dell'anima. Quando Aristotele afferma che i beni più grandi sono quelli dell'anima (*Etica Nicomachea*, I, 8, 1098b, 14-15) e che tali beni consistono nelle sue azioni e nelle sue attività, esprime pieno accordo con la tesi socratica/platonica. Le azioni e le attività dell'anima sono quelle pratiche spirituali attraverso le quali si realizza la cura di sé.

(*Etica Eudemia*, I, 1, 1214a, 7-8). Il termine *eudaimonía* indica il «vivere bene»; e poiché l'essere umano è essenzialmente un agente, il «vivere bene» è lo stesso che «agire bene» (*Etica Eudemia*, II, 1, 1219b, 1-2; *Etica Nicomachea*, I, 4, 1095a, 19-20).

Non solo l'idea da cercare, ma anche il modo del pensare deve essere congenere alla condizione umana. A noi non è dato di «cogliere il bene in una sola idea» (*Filebo*, 65a), ma dobbiamo affrontare la questione per gradi, attraverso una pluralità di domande che si muovono fra gli opposti nei quali può polarizzarsi il movimento del reale. L'idea perfetta del bene appartiene a una realtà perfettamente attuata e sempre uguale a se stessa, noi invece abitiamo una realtà che è il luogo della mescolanza, dove il buono è mescolato al cattivo, il giusto all'ingiusto, il bello al brutto. La nostra mente si perde se cerca un'idea perfetta, perché in-concepibile e in-dicibile per un pensiero che pensa differenze. Come la vita in cui siamo è un divenire fra opposti: caldo/freddo, asciutto/bagnato, veloce/lento ecc., così il pensare ordinario può trovare le idee che guidano l'agire ragionando per differenze. Tali sono le domande che Socrate indica come essenziali: «che cosa è buono e cosa è cattivo, che cosa è ammirabile e cosa è vergognoso, cosa è giusto e cosa è ingiusto» (*Gorgia*, 459d). Queste sono le questioni prime, quelle che la mente non può evitare di esaminare se non vuole disperdersi lontano da ciò che è essenziale.

Sono domande non facili, sulle quali è necessario tornare più e più volte (*Filebo*, 24 d-e). Quando Platone/Socrate enuncia il principio del tornare più volte sulle questioni sta descrivendo il movimento dell'anima che viene portata in cerchio a contemplare le idee, con la differenza che qui sulla Terra, dove noi abitiamo, la mente non si trova portata ma deve raccogliere tutte le sue energie per mantenersi nel lavoro della ricerca. Per trovare questa energia epistemica il pensiero che va in cerca della verità, e con essa delle altre «cose degne di essere amate» (Platone, *Fedro*, 250d), deve essere un pensare innamorato delle cose da amare.

Ma proprio della condizione umana non è solo il pensare che procede per gradi e ragiona sulle differenze, ma anche quello che avviene con l'altro. Noi siamo esseri relazionali e ci strutturiamo in relazione con altri. Se nel mondo puro delle idee il pensare è un contemplare dell'anima che sola con se stessa tiene lo sguardo concentrato sulle idee che sempre sono, nel mondo imperfetto e complicato in cui noi ci troviamo la ricerca della verità non può che avvenire nel dialogo, dove le menti si aiutano l'un l'altra. In questo senso pensare è dialogare e coloro che

dialogano alla ricerca della verità sono detti entrambi capaci di un pensare innamorato delle questioni degne di amore (Platone, *Filebo*, 24e).

Prima di proseguire nella ricerca delle azioni congruenti con una condizione di *eudaimonía* è necessario tornare a prendere in esame la condizione umana a partire dalla antica convinzione secondo la quale mai nella vita può essere raggiunto uno stato di perfetta *eudaimonía* a causa della nostra inevitabile imperfezione, imperfezione che ha la sua radice nell'egoismo. L'ostacolo a stare dalla parte del bene è l'egoismo. Murdoch arriva ad affermare che «noi siamo accecati dall'io»¹².

Quando nell'essere umano si apre la coscienza di sé, esso si scopre mancante, bisognoso di altro, e allo stesso tempo avverte di essere obbligato alla trascendenza e dunque a muoversi nel mondo alla ricerca di una forma di vita. Partendo per un viaggio alla ricerca di qualcosa prepariamo lo zaino per disporre di quanto necessario; per quel cammino che è la vita l'essere umano non dispone alla partenza di uno zaino né di una bussola, avverte il suo costitutivo mancare: mancare delle cose necessarie a vivere e della mappa delle direzioni dell'esistere. Per questo s'insedia nell'essere una forma di avidità per ciò che si avverte come necessario per poter esistere. Questa brama di altro è all'origine dell'azione di cura per sé, è la spinta appetitiva che dà forza. Ma questa tensione appetitiva deve trovare una misura, la medietà tra l'eccesso e il difetto; se ciò non accade diventa avidità che trasforma l'esistere nell'ossessione di un processo acquisitivo.

In questo nostro essere mancanti c'è però anche la radice di quella tensione all'ulteriore che muove l'esserci alla ricerca della verità e del bene; è il nostro essere bisognosi a renderci «ricercatori della sapienza per tutta la vita» (*Simposio*, 203d). Ma il sentirsi mancanti può divenire una voragine che spinge a ogni sorta di espediente per acquisire tutto ciò che appare colmare il senso di insufficienza. Quando si smarrisce la giusta misura che guida quell'incessante cercare altro che è proprio della condizione umana si diventa schiavi di un modo egoistico dell'esserci, che impedisce di trovare ciò che autenticamente si cerca, ciò che rende buona la vita, e di trovare la giusta misura e il giusto ritmo del nostro camminare nel tempo.

Il modo dell'egoismo, quello che interpreta il bene come riempimento del proprio vuoto, è l'opposto del modo della cura. La cura, si è detto,

¹² I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici*, p. 377.

cerca il bene, o meglio quei frammenti del bene che a noi sono accessibili. Secondo Murdoch questi frammenti sono concretamente vissuti dalle persone semplici. Quando mette in gioco il concetto di semplicità Murdoch dice qualcosa di essenziale della buona pratica di cura. Però lei identifica la semplicità in quelle persone che «sanno mettersi al servizio degli altri»¹³. Preferisco evitare una visione così oblativa, che evoca una disposizione sacrificale, e prendere invece in esame l'idea di semplicità a partire da una espressione evangelica che ha interrogato filosofi così diversi come Husserl e Zambrano: «povertà di spirito e purezza di cuore». Difficile interpretare questa espressione, poiché coglierne il significato sarebbe come andare al cuore dell'essere. Sembra però che la povertà di spirito sia data dal sapersi attenere all'essenziale: perseguire quelle vie del sapere che sono orientate dalla domanda prima e dal cercare di questa domanda la verità essenziale. È pensabile che la purezza di cuore consista nel saper concentrare l'energia vitale per coltivare quel sentire che ha la forza, cioè la *dúnamis*, di sostenere la ricerca del senso vero dell'esserci: la fiducia, la speranza, la serenità, perché questi sentimenti sanno tenere lontano dalla tendenza alla facile consolazione, al ricorrere a fantasie, per mantenere l'attenzione sulla difficoltà del reale. La purezza di cuore è assenza di desideri che allontanano dall'ordine delle cose ed è resa alla necessità della chiamata al bene; la povertà del pensare è la capacità di mettere tra parentesi quei pensieri che pretendono di sistemare il reale allontanandoci dalla ricerca vera della verità.

6. L'essenza delle azioni di cura

Poiché gli esseri umani sono nella loro essenza enti che agiscono, una buona qualità della vita dipende dalla qualità delle azioni; decisivo dunque è determinare quali siano le azioni che stanno in relazione con il bene. Se si trova una risposta a questa domanda si arriva a identificare il modo di agire che definisce una buona cura, quella cioè che cerca il bene.

Se prendiamo in esame l'esperienza delle persone che vengono indicate come testimoni di una buona cura risulta evidente come il loro agire sia costituito da azioni che, senza alcuna forzatura concettuale, possono essere definite come azioni virtuose: sanno avere rispetto per l'altro, agiscono con generosità, si comportano con senso di giustizia, sanno

¹³ *Ibidem*.

trovare la giusta misura nel fare le cose, quando necessario sanno avere coraggio.

Questo dato fenomenico, che indica nelle virtù l'essenza della cura, trova la sua evidenza noetica nel pensiero degli antichi. Per Aristotele, che ha concettualizzato l'idea di «bene pratico», decisive sono le azioni virtuose (*Etica Nicomachea*, 1100b 8-10). Agire bene significa agire secondo virtù (*Etica Eudemia*, II, 1, 1219a, 28). Per questo si può affermare che l'etica della cura è un'etica delle virtù.

Quando si parla dell'«agire» si tende a pensare ai movimenti pratici dell'essere, quel fare dei gesti e delle parole che si rendono visibili nell'inframondano in cui noi ci troviamo a vivere. Ma il nostro esserci si struttura non solo con le azioni del corpo, bensì anche con quelle dell'anima o della mente, comunque si voglia definire l'agire spirituale. Quindi le azioni da cercare sono quelle che fanno bene alla vita dell'anima/mente, dove prende forma il sapere sull'esistenza da cui dipendono i criteri in base ai quali si agisce.

Su quali siano le azioni che possono generare il sentirsi bene c'è pieno accordo fra Platone e Aristotele: Socrate dice che i beni dell'anima [τά ἐν ταῖς ψυχαῖς] consistono nelle virtù (Platone, *Filebo*, 48e) e Aristotele afferma che il bene dell'essere umano consiste propriamente «nell'attività dell'anima secondo virtù» (*Etica Nicomachea*, I, 7, 1099 b 26). In altre parole «l'attività della virtù è il bene migliore per l'anima» (*Etica Eudemia*, II, 1, 1219b, 32-33). Di conseguenza stare alla ricerca del bene significa agire secondo virtù. Se dunque si cercasse la risposta alla questione dell'essenza della «cura perfetta» si potrebbe affermare che essa è quella votata alla ricerca del bene agendo secondo virtù.

Ma poiché il bene che cerchiamo è un bene pratico, non bastano le azioni dell'anima ma occorrono anche quelle pratiche; infatti Aristotele afferma che essenziali per una vita buona sono i movimenti dell'anima secondo virtù (ψυχῆς ἐνέργεια) e le azioni pratiche che a queste si ispirano [πράξεις μετὰ λόγου] (*Etica Nicomachea*, I, 8, 1098b 10-14 / 13-14). Per questo si parla di virtù dianoetiche e virtù politiche.

È necessario intendersi sul significato del termine «virtù». È una potenzialità dell'esserci (Aristotele, *Retorica*, I, 1366a), cioè il modo in cui noi modelliamo la nostra energia, che è la nostra sostanza, orientandola alla ricerca del bene. Per questo si può dire che la virtù è vivere secondo natura, poiché è agire secondo l'ordine delle cose cui il nostro esserci è chiamato. Rispetto alla domanda platonica se la virtù è una sola o

se sono tante, la risposta è la seguente: poiché di ogni cosa c'è un'essenza che la definisce così è anche della virtù e la sua essenza consiste nell'orientare l'agire secondo il bene, ma poiché i modi di manifestarsi della sua essenza sono differenti, molte sono le virtù. Infatti, quando Aristotele parla di virtù al singolare sta descrivendo l'essenza delle virtù (lo sciamo), quando ne parla al plurale sta elencando i modi di modellamento dell'esserci che attualizzano l'essenza: giustizia, coraggio, temperanza, magnificenza, magnanimità, liberalità, saggezza e sapienza (*Retorica*, I, 1366a).

Le virtù, afferma Aristotele, «sono necessariamente un bene, in quanto coloro che le agiscono si sentono bene e sono nella condizione di fare cose buone e di agire bene» (*Retorica*, I, 1362b). Diverse sono le virtù a seconda dell'energia su cui agiscono. Le virtù dell'anima (ἀρεταὶ γὰρ ψυχῆς) sono il modo di orientare la sua energia; le virtù del corpo (ἀρεταὶ γὰρ σώματος) sono il modo di nutrire e conservare bene la sua propria energia, cioè di tenerlo in salute e di bell'aspetto (Aristotele, *Retorica*, I, 1361b e 1362b). La condizione per potere dire che una cosa è buona è che su di essa non solo ci sia il massimo accordo; poiché le virtù soddisfano tale condizione – almeno a livello di definizione eidetica – allora necessariamente sulle virtù si può dire che siano cose buone. Questa è l'argomentazione di Aristotele (*Retorica*, I, 1362b), che però risulta demagogica se non si aggiunge una condizione: l'accordo deve essere raggiunto attraverso un ragionare rigoroso e radicale, che non lascia prevalere criteri soggettivi e facili conclusioni. Coltivare un pensare chiaro e profondo è dunque la pratica necessaria alla cura spirituale.