



- [Introduction](#)
- [EJP Publications](#)
- [Contributors](#)
- [Editorial Board & IBAN](#)
- [Editorial Norms](#)
- [On-paper edition](#)
- [Papers and articles](#)
- [Philosophical Conversations \(with Axel Honneth, Jean-Luc Nancy, Richard Rorty\)](#)
- [JEP Journal \(1995-2011\)](#)
- [ITALIAN SECTION \[I.S.A.P.\]](#)
- [EJP Russian edition](#)
- [Email us](#)
- [Links](#)
- [News & Initiatives](#)
- [Reviews](#)
- [UNBEHAGEN. A Free Association for Psychoanalysis](#)
- [Number 3 – 2015/1 – Feminine Pathologies – Edited by F.](#)

Vergogna e coscienza di sé nel ‘Simposio’ platonico

Fulvia de Luise

Rovesciamenti di senso di un’emozione sociale

Riassunto:

Questo saggio è dedicato al ruolo che l’esperienza della vergogna può giocare nella costruzione dell’identità personale. Più precisamente l’indagine è rivolta, in primo luogo, al modo in cui la cultura e il pensiero filosofico dei Greci registrano il significato sociale di questa emozione e i suoi effetti nell’educazione dei giovani; in secondo luogo alla valutazione del grado di complessità e di efficacia dei modelli antichi, rispetto all’obiettivo di formare soggetti capaci di giudizio e comportamento autonomi. Facendo riferimento alla ben nota opposizione tra «shame culture» e «guilty culture», l’autrice dedica particolare attenzione alle tesi formulate da Bernard Williams in *Shame and Necessity* (1993), per sostenere che l’universo della vergogna nella cultura greca è molto più complesso di quanto si potrebbe pensare intendendo il sentimento della vergogna come espressione di dipendenza dallo sguardo altrui e dalla logica dell’apparenza. In questa prospettiva si colloca la parte più analitica del saggio: uno studio della rappresentazione che Platone dà degli effetti della vergogna in due casi molto differenti: quello narrato dal personaggio Fedro nel *Simposio* (con riferimento al controllo reciproco esercitato da combattenti legati fra loro da sentimenti amorosi) e quello narrato dal personaggio Alcibiade nello stesso dialogo (con riferimento al devastante effetto combinato dell’amore del sapere e della vergogna di sé sulla sua coscienza, sperimentato attraverso il rapporto con Socrate). L’uso del testo platonico come fonte fenomenologica consente di giungere ad alcune ipotesi sulla duttilità del sentimento della vergogna nel pensiero antico e sulla divergenza del percorso di crescita attraverso la vergogna, prospettato da Platone, dal presunto itinerario evolutivo che, secondo un modello di matrice kantiana, dovrebbe portare a vedere nello sviluppo del sentimento di



colpa il solo progresso significativo per l'acquisizione della consapevolezza di sé e dell'autonomia morale.

1. 1. *Passioni antiche e virtù dell'uomo d'onore. Tra coraggio e vergogna*

Book: In
Freud's
Tracks



Alle radici della cultura dei Greci, c'è un triangolo di stati passionali che contano: onore (*time*), ira (*menis, thymos, cholos, menos*) e vergogna (*aidos, aischyne*). Essi occupano, secondo la più antica tradizione poetica, i punti chiave di un flusso emozionale che attraversa i pensieri di un uomo in modo continuo, benché con brusche inversioni di rotta: dal senso dell'onore all'ira per chi l'offende lo mette in dubbio; dall'ira alla vergogna per l'incapacità di affrontare con animo impetuoso le situazioni di scontro o di confronto; dalla vergogna all'ira e all'onore ritrovato.

La specificità di questo triangolo di passioni sta nel fatto che esse racchiudono lo spazio affettivo in cui l'uomo antico si vede e si colloca in relazione allo sguardo degli altri. Esse incidono direttamente sul senso di sé e indirettamente sui moventi dell'azione. Usando il termine *pathos* (da *paschein*, che indica il patire e il subire) i Greci esprimevano l'aspetto passivizzante di queste e altre emozioni^[1], per il fatto che esse si impadroniscono della mente, soppiantando il controllo razionale e la scelta ponderata sul da farsi. Nondimeno la loro potenza consiste proprio nell'indirizzare la mente ad assumere una determinata strategia di azione, nel selezionare i moventi e nel mantenere comunque attiva una precisa intenzionalità.

Naturalmente il concetto di «uomo» implicato in queste antiche passioni sociali non è quello antropologico-universalistico di specie (*anthropos*), ma quello selettivo che concerne il tipo umano dotato delle caratteristiche sociali per aspirare al riconoscimento di valore dei suoi simili. Innanzitutto un maschio (*aner*), anche se, come vedremo, non è in gioco soltanto una questione di genere. Resta fermo che nella cultura greca le emozioni colleriche, considerate lodevoli in un uomo che pratica la vendetta a difesa del suo onore, assumono un aspetto in qualche modo sinistro in una donna, come illustra, nei termini estremi della rappresentazione tragica, il caso della *Medea* di Euripide^[2]. Ma le difficoltà generali, derivanti dalla componente “negativa” di questo flusso emozionale, sono ben note e così il «lato oscuro» della psicologia eroica, che emerge dalla rappresentazione omerica dell'ira (*menis*) di Achille come una minaccia per la comunità umana che da lui dipende.

Si intravedono qui «i primi segni della costruzione di una soggettività eroica», come sottolinea Vegetti in un importante saggio dedicato alle passioni dell'uomo greco^[3], a partire dalla necessità di educare l'impulso emotivo che presiede all'azione, lo *thymos*. L'etica degli Antichi ha la sua prima matrice in questa esigenza di disciplinare l'animosità dei più forti e renderla funzionale alla dimensione relazionale e civile della *polis*.^[4]

La trasformazione in virtù dei moventi passionali dell'onore, dell'ira e della vergogna richiederà una lunga, complessa e controversa elaborazione, che trova sbocco, in età periclea e post-periclea, in diverse teorie del coraggio (*andreia*), tutte evidentemente legate a un'intenzione politica di integrazione e di controllo delle pulsioni animose di omerica memoria.

Nei dialoghi platonici (con riferimento soprattutto al *Lachete* e al *Gorgia*, prima che alla *Repubblica*)^[5] più volte la questione "che cosa sia il coraggio" emerge come oggetto di un contendere ideologico non facilmente risolvibile. Il Pericle di Tucidide, nel celeberrimo *Epitafio*^[6], ne dà una versione retorica volutamente facile e condivisa, un po' ingannevolmente *bipartisan*. Aristotele avrà un bel da fare a reinventare la virtù che porta alla «bella morte»^[7] nel contesto di una teoria etica votata alla felicità del soggetto morale^[8].

In quanto qualità di un soggetto maschile (*aner*) che aspira all'eccellenza, il coraggio è *andreia*. In quanto forma specifica di virtù, l'*andreia* è capacità di gestione di un campo di emozioni legate a largo raggio alla paura, normalmente generata dall'attesa del dolore e dal timore della morte. Ma tra le paure possibili, che troveranno poi posto in diverse tassonomie delle passioni, a partire da uno schema di base platonico^[9], la paura della vergogna svolge un ruolo singolare di contrasto rispetto alle altre. La sua importanza sociale è posta in grande risalto dal Platone delle *Leggi*, che, attraverso le prescrizioni dell'Ateniese, affida un ruolo fondamentale di salvaguardia al pudore (*aidos*), che non consente di cadere in una condizione di vergogna (*aischyne*) di fronte agli amici (*Leggi* I 647a-b)^[10].

La paura della vergogna, che minaccia in modo diretto il senso dell'onore, è l'unica in grado di svolgere un ruolo eminentemente attivo nella costruzione della personalità, trasformandosi quasi in baluardo contro gli effetti disgregativi delle altre paure. Essa figura insomma come sostegno passionale della virtù del coraggio, almeno secondo il canone etico di stampo aristocratico, che mantiene vivo il riferimento al modello omerico, in contesti ormai lontani dal mondo degli eroi.



Coraggio e vergogna sono per tradizione connessi come prerogative speculari: coloro che sono considerati incapaci di coraggio, come le donne, gli schiavi e il *plethos* indistinto degli uomini senza qualità, sono considerati anche privi di vergogna. La donna-cagna (o meglio «cuore di cane (*kyneon noon*)»), emblema di una cultura misogina che ha le sue radici in Esiodo^[11], si intende collegata al cane attraverso la mancanza di vergogna o spudoratezza (*anaideia*) che secondo gli Antichi caratterizza il comportamento dell'animale, rendendolo inaffidabile (benché domestico e talvolta amico)^[12].

Paradossale, e sempre citato come un caso di anomala eccellenza, è invece il coraggio autentico in una donna, come quello davvero "virile" che porta la mitica Alceste a fronteggiare la morte per un sentimento più alto, più precisamente a scegliere di morire al posto del marito Admeto^[13].

La vergogna appare un sentimento accessibile solo a chi è in grado di partecipare alla competizione per l'onore e la gloria. Resta perciò un sentimento selettivo, legato all'impegno per il riconoscimento del valore, generalmente attribuito soltanto ai «pochi». La connessione tra coraggio e vergogna però non cambia se i pochi diventano molti: in quel paradossale elogio del coraggio di massa, che troviamo nell'*Epitafio* pericleo, gli Ateniesi risultano essere diversi da tutti gli altri perché amano così profondamente il sistema di vita della loro splendida *polis* da sentirsi tutti ugualmente votati a difenderlo. A questa distribuzione paritaria e lieta della virtù del coraggio, tra i cittadini della prima democrazia della storia, corrisponde, secondo Pericle, un sentimento ugualmente diffuso di ripudio della viltà, fonte di vergogna per chiunque sia in grado di ragionare sugli effetti della perdita dell'onore: «Più dolorosa è infatti (almeno per chi ha senno) la sventura che sopravviene con la viltà, che una morte non dolorosa accompagnata dal valore e dalla speranza comune».^[14] La vergogna colpisce il cittadino anche nel caso in cui, semplicemente, egli non rispetti le leggi, quasi che violarle lo equiparasse al disertore in battaglia: esse infatti, dice Pericle, «portano a chi le infrange una vergogna da tutti riconosciuta».^[15]

2. Atene società della vergogna?

Possiamo considerare per questo Atene, o almeno lo scenario di fondo della sua tradizione culturale, una «società della vergogna», nel senso che questa espressione ha assunto in una stagione importante del dibattito etico contemporaneo?



Per rispondere bisognerà preliminarmente dire che lo *status* della vergogna, come emozione morale, ha subito un declino da più di due secoli, a tutto vantaggio del valore del senso di colpa. Lo rileva lo studioso canadese David Konstan (2006), in apertura della sua analisi sul modo in cui gli Antichi si riferiscono alla vergogna:

Il suo *status* in quanto emozione morale è stato contestato da critici, tra cui teologi e antropologi, che la considerano un precursore arcaico della colpa: la vergogna, dice l'argomentazione, risponde al giudizio di altri ed è indifferente ai principi etici in se stessi; laddove la colpa è una sensibilità interiore e corrisponde al sé moralmente autonomo dell'uomo moderno.

Its status as a moral emotion has been impugned by critics, among them theologians and anthropologists, who consider it a primitive precursor of guilt: shame, the argument goes, respond to the judgements of others and is indifferent to ethical principles in themselves, whereas guilt is a inner sensibility and corresponds to the morally autonomous self of modern man (Konstan 2006, p.91)

Nella logica di questa contrapposizione tra vergogna e colpa, che vede la prima come «precursore arcaico (*primitive precursor*)» di un autentico sentimento di responsabilità morale, possiamo leggere l'onda lunga della rifondazione kantiana della morale, che ha posto l'autonomia razionale del soggetto come principio e criterio di autenticità in ogni scelta di azione.

L'applicazione dello schema vergogna/colpa alle società, come criterio di classificazione utile a caratterizzarle, deriva dalle ricerche antropologiche compiute tra gli anni Trenta e Quaranta del Novecento da Margareth Mead e Ruth Benedict. Le due studiose rintracciarono una fondamentale distinzione tra «*shame culture*» (civiltà della vergogna) e «*guilty culture*» (civiltà della colpa), applicandola in particolare alla cultura etica della società giapponese^[16].

L'applicazione dello schema ai Greci antichi è dovuta a Dodds (1951), che lo usa per caratterizzare alcuni atteggiamenti presenti nell'età arcaica e in quella classica. Ma è soprattutto il suo allievo Adkins (1960) a farne una più ampia applicazione, usandolo come strumento di valutazione della morale dei Greci, nell'ambito di una prospettiva normativa di stampo kantiano. Prigionieri di una forma di eteronomia appaiono in questa lettura gli Antichi, in quanto sensibili al controllo esteriore del comportamento e subordinati al timore sociale della



vergogna, in una forma di civiltà basata su valori competitivi e sul riconoscimento esterno. Un importante progresso sarebbe stato compiuto invece dalla civiltà occidentale con il passaggio al modello della colpa, che promuove l'idea di responsabilità individuale e sta alla base della capacità di autonomia del soggetto moderno.

La contrapposizione si inquadra quindi in un modello evolutivo a senso unico, che colloca «civiltà della vergogna» e «civiltà della colpa» su gradini diversi nella storia umana e misura il progresso in termini di allentamento dei vincoli culturali tra individuo e gruppo, da un lato, di sviluppo dell'autonomia razionale della coscienza, dall'altro.

A rafforzare l'idea di una relativa "primitività" dei Greci, nella logica che accoglie questi indicatori del progresso morale, contribuiva anche l'influente e discussa tesi di Snell (1946) che non si possa parlare di un concetto pieno di soggettività morale nella cultura greca arcaica e classica, mancando un vocabolario specifico riferibile all'io e a un centro unitario di volontà. Una risposta importante a questa tesi è contenuta nell'ampio e profondo lavoro di Kenneth Dover (1974) sulla «cultura morale popolare» dei Greci: Dover ritiene non sostenibile (almeno su base linguistica) la tesi che «i greci *non* ebbero affatto l'idea dell'unità della personalità»^[17], anche se nel periodo arcaico ne ebbero soltanto una nozione imperfetta. A partire dalla poesia dei lirici e dei grandi tragici, è di fatto possibile rintracciare un'articolata riflessione sui fenomeni di coscienza che pervadono i soggetti in azione: un tipo di riflessione che sembra del tutto comparabile con quelli che oggi chiameremmo problemi degli "agenti morali".

Ma è soprattutto Bernard Williams (1993) a promuovere una sostanziale revisione dello schema che oppone vergogna a colpa e del presupposto della superiorità morale della seconda rispetto alla prima. Con la penetrante analisi condotta in *Shame and Necessity*, Williams non si accontenta di negare l'idea del primitivismo morale degli Antichi, ma ribalta radicalmente il significato evolutivo dello schema, per riguadagnare tutta la complessità con cui il tema della vergogna si manifesta nel pensiero degli Antichi, mantenendosi distinto dalla colpa. Lo fa con l'obiettivo dichiarato di tornare a esplorare con interesse il modo raffinato e sottile con cui la tradizione poetica, epica e tragica, rappresenta situazioni di conflitto morale, intrecciando le aree semantiche dei due concetti.

Secondo Williams, il kantismo, proprio perché ritiene di possedere, con l'idea del «tu devi» razionale e categorico, la chiave dell'universalismo morale, semplifica e occulta ai nostri occhi il valore di provocazione delle esperienze morali degli Antichi, che ci interessano proprio per la loro apertura drammatica e per così dire la loro irrisolutezza "tragica". Si tratta dunque di rimuovere la distorsione

interpretativa prodotta da uno schema tanto rigido e potente, per recuperare l'autenticità delle emozioni morali rappresentate nei testi antichi, con particolare riguardo per la vergogna:

già nell'«asilo» greco gli Antichi erano in grado di comprendere che l'auto-indulgenza e la paura non erano tutto ciò che ci si aspettava da loro; essi riconoscevano per esempio le virtù del coraggio e della giustizia. Se è così, allora ci devono essere opzioni per il pensiero etico ed esperienze che la costruzione kantiana nasconde [...] Questo è particolarmente evidente per quanto concerne il concetto di vergogna. Nello schema delle opposizioni kantiane, la vergogna è sempre dal lato sbagliato: il che risulta chiaro dal fatto che viene associata con la nozione di perdere o salvare la faccia. «Faccia» sta per apparenza contro realtà ed esterno contro interno, così i valori associati ad essa sono superficiali: perdo la faccia o la salvo solo agli occhi degli altri, così i valori sono eteronomi; è semplicemente la mia faccia da perdere o salvare, così essi sono egoistici. Queste concezioni di ciò che la vergogna deve essere e di come devono funzionare le relazioni etiche che sono significativamente regolate dalla vergogna sono tutte scorrette [...] L'esperienza basilare della vergogna consiste nell'esser visto in maniera impropria, dalla persona sbagliata nella condizione sbagliata^[18]

Se dunque c'è del vero nell'idea che la società omerica incorpori una «cultura della vergogna», non sarà possibile spiegare in che senso questo è vero senza capire le implicazioni dell'esperienza della vergogna, che gli Antichi rappresentano nella forma essenziale di un'esposizione (inappropriata) allo sguardo di altri. Si apre invece uno spazio di indagine molto ampio per quanto riguarda l'azione della vergogna, come emozione sociale che influenza i processi di formazione e di orientamento caratteriale dell'individuo, al di là dei suoi immediati effetti censori e inibitori.

L'indicazione metodologica di fondo del lavoro di Bernard Williams consiste nell'invito a tornare ai testi con gli occhi sgombri da teorie filosofiche (di stampo kantiano, ma anche platoniche, secondo il suo modo di leggere Platone), per rinvenire, al di là di ogni tentazione di confronto normativo, l'autenticità fenomenologica della rappresentazione di esperienze morali legate al modello emozionale della vergogna. Analoghe indicazioni si trovano nel contemporaneo lavoro di Douglas Cairns (1993), dedicato all'area semantica di *Aidos* ▲

(che include ogni forma di pudore) e sviluppato a tutto campo sulla presenza di onore e vergogna nei testi della letteratura greca antica, poetica e filosofica.

Ci appoggeremo a questo metodo e anche a particolari aspetti delle analisi di Williams e Cairns, che risultano ancora fecondi alla luce di più recenti studi sulle emozioni^[19], per entrare nella problematica specifica di questo studio: la rappresentazione platonica della vergogna come emozione “formativa” nel *Simposio* platonico.

3. Perché il Simposio: una pista poco indagata

La vergogna ha una presenza importante nei dialoghi platonici, dove è sempre associata alla ricerca di valore e di virtù. Va tuttavia distinto, nel linguaggio platonico più nettamente che altrove, il ruolo delle due parole che in greco esprimono vergogna: *aidos*, corrisponde in Platone alla forma buona e in un certo senso “ingenua” del pudore; corrisponde cioè a un atteggiamento di modestia verso se stessi e di rispetto per lo sguardo (autorevole) degli altri, collegandosi sempre a una disposizione ad apprendere da chi più sa e a tenere sotto controllo il comportamento; *aischyne* segnala invece la consapevolezza che qualcosa di brutto, di sporco o disonorevole rischia di macchiare la persona (platonicamente: l’anima), non solo l’immagine di sé. In questa veste, la paura della vergogna va a costituire certamente un sostegno sia censorio che costruttivo al comportamento corretto. Ma qual è esattamente il ruolo che Platone assegna alla vergogna nel percorso formativo e/o nella personalità matura? Può in qualche modo la sua testimonianza aiutarci a dirimere la questione del primitivismo morale dei Greci?

La pur attenta disamina condotta da Cairns (1993, pp. 270-293), attraverso i testi platonici dove si registra una forte presenza del tema della vergogna, non giunge a una conclusione precisa su questo punto. Cairns si sofferma sulla rilevante connessione stabilita nel *Carmide* tra *aidos* e *sophrosyne*, che dà alla vergogna un ruolo attivo nei processi di formazione interiore; sottolinea l’importanza del modello platonico dell’anima tripartita, che troviamo nella *Repubblica* e nel *Fedro*, in quanto esso permette di dare una collocazione precisa alla vergogna nello *thymos*, corrispondente alla componente mediana e educabile dell’anima (*thymoides*) della *Repubblica* e al cavallo bianco nell’anima-carro alato del *Fedro*. Tuttavia, a suo modo di vedere, il contributo fornito da Platone con questo modello psichico non va oltre l’affermazione che «lo *thymos* naturalmente si colloca con la ragione contro la passione (*thumos* naturally sides with reason

against passion)», per di più a patto di non essere «corrotto da una cattiva educazione (*corrupted by bad upbringing*)» (Cairns 1993: 385). Questo permette al massimo di concludere che Platone si colloca «saldamente dal lato di coloro che riconoscono che *aidos* include di più rispetto alla paura di sanzioni esterne (firmly on the side of those who recognize that *aidos* involves more than fear of external sanctions)» (Cairns 1993: 392), ma non ci spiega in che cosa consista questo di più.

Tra i molti elementi che potrebbero ancora essere presi in esame, in relazione ai dialoghi citati da Cairns, mi limito a segnalare tre cose meritevoli di attenzione: 1) che il rapporto tra *aidos* (pudore) e *sophrosyne* (moderazione, ma anche saggezza) fissato nel *Carmide*, funge da perno nel modello di educazione di un giovane, in quanto *aidos* costituisce la premessa culturale del processo educativo; 2) che nella *Repubblica* la *sophrosyne* si propone, nella forma debole del ritegno, come accessibile a ogni cittadino ben educato, in quanto «padronanza (*enkrateia*) su certi pensieri e desideri», ma rivela una dinamica più profonda nella formula enigmatica «essere più forte di se stesso (*kreitto de hautou*)»^[20] (*Resp.* IV 430e4-6); 3) che nel *Fedro* il modello della nobile passionalità, rappresentata dal cavallo bianco, dotato di *aidos*, sbocca in una teoria dell'*eros* che non si limita a spiegare l'insorgere di questa forma di pudore, ma ne definisce il valore di tendenza in una proiezione idealizzante della costruzione di sé, che risulta significativamente trainata dallo sguardo altrui^[21]. In tutti e tre i casi, la vergogna (o il suo rovescio positivo, che è l'ammirazione) è inserita come fattore o movente costruttivo in una dinamica che è nello stesso tempo intrapsichica e indotta da una relazione intersoggettiva. Nel corso dell'analisi questi spunti saranno ripresi solo indirettamente, ma sono stati punti di riferimento importanti per impostare lo studio della vergogna nel *Simposio*.

Scopo delle note che seguono è mostrare che nel *Simposio* troviamo un confronto diretto tra modelli formativi che si avvalgono della vergogna; e con ciò elementi per dimostrare che c'è in Platone una precisa consapevolezza di come funzioni l'uso sociale e intersoggettivo di questa potente emozione per la formazione di giovani maschi orgogliosi e competitivi, insieme all'intenzione di sostituire quel modello educativo, tipico della tradizione aristocratica, con una forma di *paideia* decisamente più esigente sul piano dell'autonomia del sé. Ma tutto ciò senza uscire dal modello della vergogna, come emozione derivante da una situazione di esposizione allo sguardo altrui, e senza imboccare la strada della colpa per indurre senso di responsabilità e far crescere la consapevolezza di sé.



4. *Due luoghi della vergogna nel Simposio*: 178a6-185c3 (discorsi di Fedro e Pausania) e 214b-222b (discorso di Alcibiade)

Nel *Simposio* troviamo, come è noto, un buon numero di discorsi in lode di *Eros*, trattato come un dio e come fonte di un'emozione che conferisce potenza, dalla maggior parte di coloro che partecipano a questa sfida poetica in situazione conviviale. Meno noto è che alcuni di questi discorsi, affrontando il tema in chiave pedagogica, misurano gli effetti educativi dell'esperienza erotica chiamando in causa in diversi modi la vergogna, come risposta emozionale potenziata dall'intensità della relazione intersoggettiva.

Si tratta in particolare dei discorsi di apertura di Fedro e Pausania e del racconto di chiusura, pronunciato da Alcibiade, che loda Socrate mettendolo al posto di *Eros*. L'ipotesi di lavoro di questo studio è che Platone orchestri in questo modo un confronto a distanza tra due modi molto diversi di intendere il ruolo della vergogna nei rapporti che hanno un valore formativo per l'individuo.

4.1 *Old model Shame*

Con i discorsi di Fedro e Pausania ci troviamo immersi in una dimensione erotico-pedagogica perfettamente comprensibile nel quadro dell'etica aristocratica tradizionale. Da posizioni diverse, in quanto il primo è un giovane e il secondo un adulto, essi condividono una concezione eroica della virtù, che ha come riferimenti le imprese di guerra e la letteratura epica. Se virtù eminente è per loro il coraggio, strumento educativo è il rapporto di emulazione che si instaura tra combattenti maturi e esordienti desiderosi di farsi valere. Letto in questa chiave, *eros* è un fattore decisivo per l'educazione alla virtù, in quanto crea vincoli affettivi intensi tra i combattenti. Così il rapporto tra un *erastes* (amante) e un *eromenos* o *paidika* (amato, fanciullo) si sovrappone a quello di iniziazione tra veterani e reclute, massimizzando l'effetto di rispecchiamento emulativo tra chi vuole apparire un esempio di valore militare e chi vuole essere giudicato all'altezza del proprio maestro.

Fedro e Pausania parlano la stessa lingua, il primo auspicando per sé un amante valoroso che lo faccia crescere, il secondo respingendo la forma «volgare» dell'*eros* e valorizzando l'intenzione altamente formativa dell'amore «celeste» tra un adulto e un ragazzo. Di ▲

particolare interesse per il nostro discorso è la formulazione da parte di Fedro dell'idea, paradossale ma serissima, che un esercito costituito interamente da «amanti» e da «amati» sarebbe imbattibile, per effetto del buon uso della vergogna:

Quanto a me, infatti, non saprei dire che esista un bene più grande, per chi sia appena entrato nella giovinezza, di un amante utile alla crescita, e per un amante, di un ragazzino [...] Ma di cosa parlo dicendo questo? Parlo della vergogna (*aischyne*) per quel che riguarda le cose brutte (*aischrois*) e dell'amore degli onori (*philotimia*) per quel che riguarda le cose belle (*kalois*) [...] Io sostengo infatti questo: un uomo che ama, qualora venga scoperto mentre fa qualcosa di brutto (*ti aischron*) o mentre qualcosa di brutto subisce da altri senza difendersi per codardia (*di'anandrian*), non proverebbe tanto dolore a esser visto dal padre, o dagli amici, o da nessun altro come invece dal suo ragazzo. E tutto questo possiamo osservarlo anche nell'amato, che si vergogna (*aischynetai*) specialmente dell'amante, qualora sia visto mentre fa qualcosa di brutto. Se dunque esistesse un espediente perché ci fosse una città o un esercito di amanti e di amati (*stratopedon eraston te kai paidikon*), non sarebbe possibile un modo migliore per regolare la loro vita comune: si asterrebbero infatti da ogni cosa brutta e si sfiderebbero l'un l'altro nell'amore per gli onori (*philotimoumenoî*). E quando si trovassero a combattere gli uni accanto agli altri, uomini simili, pur essendo pochi, vincerebbero, per così dire, tutta l'umanità. E infatti un uomo che ama accetterebbe di essere visto dal suo ragazzino mentre lascia la schiera o mentre abbandona le armi meno di chiunque altro e, anzi, a questo preferirebbe molte volte la morte (*Symp.* 178c3-179a5. Traduzione di Matteo Nucci).

Come è chiaro, l'argomento si fonda su un modello altamente competitivo di derivazione omerica, che comporta la continua esposizione (reale o immaginaria) allo sguardo dei pari, nella convinzione che esso conferisca onore o vergogna; vi aggiunge l'idea di un confronto ravvicinato tra gli intimi, che, osservandosi reciprocamente con particolare attenzione, porteranno agli estremi la paura della vergogna e il desiderio di primeggiare, incoraggiando sia i rapporti di emulazione sia il culto della propria immagine, con l'imperativo di dare buona prova di sé. L'interesse di questa rivisitazione sta a mio parere soprattutto nel fatto che Platone la ▲

presenta come uno standard educativo apprezzato in piena epoca socratica; con l'effetto di rendere stridente il confronto con l'anomalia che emerge dal racconto di Alcibiade sulla pedagogia socratica e sul modo del tutto atipico con cui il filosofo giunge a suscitare vergogna in lui.

4.2 *New model shame*

Il discorso di Alcibiade nell'ultima parte del *Simposio* (214b-222b) costituisce un resoconto del suo rapporto con Socrate e del ruolo che il filosofo ha avuto nella sua formazione. Esso si presenta come un paradossale encomio di Socrate, da parte di chi ne ha subito il fascino, senza riuscire a conquistarlo e a farne il proprio maestro. Al cuore del discorso sta il racconto di una seduzione mancata, messa in opera dal giovane Alcibiade allo scopo di farsi accettare come allievo da Socrate^[22]. Ma ciò che maggiormente interessa il nostro discorso è il modo in cui Alcibiade viene toccato profondamente, fino a provare una devastante vergogna di se stesso davanti a Socrate. Nell'attualità della sua coscienza Alcibiade si confessa ancora legato alla lontana esperienza dolorosa che chiama «morso di vipera» di Socrate nella sua anima: un'impronta indelebile che dice di aver ricevuto e conservato nel cuore e che resta per lui motivo presente e vivo di vergogna ogniqualvolta si trovi di fronte a Socrate^[23].

Si tratta evidentemente di un caso di fallimento educativo per il filosofo; ma sul rovescio del racconto di Alcibiade intravediamo la possibilità di dare un diverso indirizzo ai processi di coscienza innescati dalla pedagogia socratica e qui rimasti irrisolti. Nel suo complesso, l'esperienza narrata da Alcibiade suggerisce un'immagine ad alto rischio della «cura di sé» insegnata e praticata da Socrate, i cui effetti sono misurabili in termini di scissione interiore e di esposizione al fallimento dell'io.

Come vedremo dall'analisi del racconto, il sentimento della vergogna occupa in questo contesto una posizione chiave, ricalcando, in negativo o in positivo, il ruolo svolto dalla paura del disonore nell'etica agonistica e prestazionale degli eroi. Il suo senso è però profondamente modificato, a partire dal punto di vista auto-riflessivo che Socrate impone al giovane Alcibiade. Non più esterno, ma interno alla coscienza, il ruolo della vergogna è ora quello di guidare il soggetto in un processo di ricerca di sé priva di modelli e certamente non saturabile in forme già codificate.



4.2.1 La coscienza divisa di Alcibiade^[24]

La testimonianza di Alcibiade nel *Simposio* si colloca entro il quadro di una monumentale rappresentazione di Socrate nel dialogo: una sorta di biografia fantastica del filosofo, articolata in diverse cornici temporali, che contiene un importante *flash back* sulla sua formazione giovanile, in cui ha sperimentato gli effetti della *paideia* erotica come allievo della sapiente Diotima^[25]. La sacerdotessa, che lo ha reso esperto delle cose d'amore, gli ha rivelato la natura «demonica» del desiderio, che consente a ogni soggetto umano di diventare consapevole dello stato di «mancanza» (*endeia*) in cui si trova e della possibilità di attingere alle sue più profonde risorse creative per conquistare ciò di cui è privo^[26]. Diventare consapevoli del proprio stato di mancanza permette in primo luogo di allontanare da sé l'illusione di pienezza e l'autocompiacimento vuoto, spingendo il soggetto a un'attività di produzione (*poiesis*) paragonabile al parto femminile^[27]. Questa interpretazione "generativa" del desiderio erotico ha una particolare applicazione nella produzione e riproduzione di se stessi, come impegno che ha a che fare col desiderio di immortalità^[28]. Secondo l'insegnamento di Diotima a Socrate, *eros* induce il desiderio di prendersi cura della propria opera, come di una pianta che cresce, quasi includendo nello stesso compito i figli, i pensieri e in ultima istanza se stessi: «Non meravigliarti, allora, se ogni essere onora, per natura, il proprio germoglio: infatti è per l'immortalità che ognuno è preso da questa cura e questo eros»^[29].

La formula del germoglio trasmette comunque al giovane Socrate un impegno di cura, corrispondente all'idea di dover soltanto «generare nel bello»^[30]. Ciò che Alcibiade racconta alla fine del *Simposio* di quanto Socrate gli ha imposto, in veste da maestro nei suoi confronti, sembra esserne una precisa applicazione.

Il valore di verità del racconto di Alcibiade è ribadito nel testo con tale forza^[31], da indurci a pensare che Platone affidi qualcosa di importante a questa testimonianza diretta degli effetti della pedagogia socratica, benché il ricordo sia filtrato dalle forme opache della coscienza di un uomo in disaccordo con se stesso ed eccitato a parlare dal vino. Alcibiade illustra «per immagini» (*di'eikonon*) un'esperienza personale inedita e traumatica; usa insistentemente il vocabolario della consapevolezza intima per ricordare il vissuto, esprimendo la certezza che ciò che dice corrisponde a ciò che gli è realmente accaduto: un altro si è insinuato come giudice permanente nella sua coscienza, ▲

dettando legge all'immagine che egli ha di sé stesso; lo ha costretto col dialogo a un accordo (*homologia*) che non può disattendere senza patire il disagio interiore dell'incoerenza, ma che non è in grado di sostenere in una pratica di vita conseguente[32].

Per tutto ciò, Alcibiade si sente mentalmente schiavo di Socrate e come deprivato della propria integrità morale. Pur vivendo di fatto la vita che ha scelto di vivere, in cui lo sguardo degli altri gli riserva ammirazione incondizionata, non riesce a sottrarsi all'unico sguardo che vede la sua debolezza e gli ricorda la sua incoerenza:

Solo di fronte a quest'uomo ho provato quel che nessuno crederebbe sia presente in me: la vergogna (*to aischynesthai*). Solo con lui io mi vergogno (*aischynomai*). Sono conscio fin dentro me stesso (*synoida gar emautoi*) che non sarei capace di contraddirlo (*antileghein*) dicendo che non bisogna fare quel che lui ordina, però, appena me ne allontano, resto soggiogato dagli onori delle folle. E quindi fuggo da lui come un servo e me la svigno e quando lo vedo mi vergogno (*aischynomai*) per le cose su cui eravamo d'accordo (*ta homologhemena*), e spesso vedrei con piacere che non è più tra i vivi, eppure, se questo accadesse, so benissimo che sarei preso da un dolore molto più grande, al punto che non so proprio che fare con quest'uomo (*Symp.* 216a9-c3).

Sembrerebbe che sia solo la presenza di Socrate a generare il disagio nella coscienza del giovane e brillante uomo politico. Ma quando Alcibiade ripete più volte *synoida emautoi* (sono consapevole dentro di me), riferendo di come non potrebbe contraddire il suo interlocutore, è chiaro che è dall'interno della sua coscienza che parte la voce dissonante. L'accordo ragionato con Socrate ha dissociato Alcibiade in modo permanente, rendendogli impossibile l'accordo naturale con se stesso. Ma quali sono i termini della *homologia* concessa al filosofo, su cui non è più possibile tornare indietro?

Anche adesso sono conscio fin dentro me stesso che se volessi offrirgli ascolto, non gli resisterei e proverei tutto questo. Infatti mi costringe a convenire che, pur essendo molto carente (*endees*), continuo a trascurare me stesso (*autos eti emautou amelo*), eppure mi occupo degli affari degli Ateniesi. A forza dunque mi allontano in fuga da lui come



dalle sirene, con le orecchie tappate per non invecchiare seduto al suo fianco (*Symp.* 216a3-7).

L'indicazione di Socrate ad Alcibiade è significativamente vuota: non è prescrittiva di comportamenti o di norme universali; si limita a segnalare come oggetto del dovere un'assunzione di responsabilità verso se stessi, la cui forma è pragmatica, vincolante per il soggetto che la accoglie con *homologia* intellettuale e morale, non per sottomissione. In altri termini, al giovane Alcibiade, colto nel momento in cui è un soggetto in formazione, si chiede di prendere la direzione della «cura di sé» (*epimeleia hautou*), convenendo sulla necessità di farlo tramite l'ammissione di uno stato di mancanza presente, che richiederà una attenta riflessione in vista degli impegni futuri. In quest'ambito di pertinenza della responsabilità personale, riservato all'autonomia di scelta del soggetto su ciò che vuole essere, l'offerta pedagogica di Socrate dipende dalla capacità dell'allievo di accettare in proprio la critica per ciò che egli ancora non è, allo scopo di entrare con tutto se stesso nella logica costruttiva del "meglio", per essere, cioè, da subito e in futuro, *migliore di se stesso* (uso qui, per confronto, la già citata formula enigmatica della *Repubblica*).

Eppure Alcibiade ne vive l'effetto come una sottomissione e un'espropriazione, un attacco subito nella sua parte più intima, da qualcuno che resta estraneo e pronto a ferire. E l'esperienza è così nuova e dolorosa da poter essere narrata solo a chi la conosce direttamente per uguale esperienza. Qui interviene l'immagine del "morso di vipera"^[33], che ci porta in una dimensione condivisa da quanti sono giunti, attraverso Socrate, all'amore del sapere, di cui il filosofo è emblema e veicolo. Alcibiade evoca, come per una chiamata a testimonianza in tribunale, «i Fedri, gli Agatoni, Erissimachi, Pausanii, Aristodemi e Aristofani»^[34], tutti coinvolti in qualche modo nella dolorosa e pericolosa esperienza.

Che cos'è, fuori di metafora, il morso di vipera in questione? Dal testo è chiaro che l'esposizione a questo evento traumatico avviene a causa della specifica qualità filosofica dell'incontro con Socrate:

lo quindi, morso da qualcosa di più doloroso e nel punto più doloroso in cui uno possa essere morso – è nel cuore o nell'anima, o comunque si debba chiamarla che sono stato piagato e morso dai discorsi di amore del sapere, i discorsi filosofici, che si attaccano più selvaggiamente della vipera



quando prendono un'anima giovane e non priva di talento e fanno fare e dire qualsiasi cosa (*Symp.* 218a2-7).

Desiderio di sapere è, alla lettera, la *philo-sophia* di cui Socrate si fa portatore; ma il pericolo denunciato da Alcibiade, lamentando il *vulnus* alla sua identità, non riguarda solo il generale desiderio di sapere che prende l'anima come soggetto di conoscenza. Il desiderio di sapere qui in gioco si dispiega in una doppia valenza, rendendo l'anima insieme soggetto e oggetto di conoscenza e trasformandosi in una volontà ineludibile di *sapere la verità su sé stessi*: il contagio filosofico costringe quindi a non poter più ignorare le mancanze portate allo scoperto nel dialogo e gli impegni lì assunti per colmarle. L'identità si spezza in questo punto, dove l'io che ricorda i termini di un accordo raggiunto non può più esimersi dal giudicare secondo verità, dal misurare la distanza tra il proprio sé attuale e il sé che ha intravisto come possibile futuro. Per questo non può più credere alla propria (piacevole e lodata) immagine esterna.

Ne consegue l'obbligo teoretico e pratico a curarsi di sé per diventare migliori. O la vergogna per non aver dato seguito nei fatti a ciò di cui si riconosce la necessità nella teoria. Non si tratta quindi di senso di colpa, ma di vincolo perfezionista verso se stessi, acquisito attraverso lo *shock* della pedagogia erotica di Socrate. Se l'etica aristocratica proponeva un impegno agonistico finalizzato ad apparire *kalokagathoi*, cioè "belli" *perché già* presumibilmente "buoni", questo esempio di pedagogia erotica si presenta come induzione di una nuova forma di responsabilità verso se stessi *in quanto carenti* e suscettibili di miglioramento.

Dentro il *Simposio* si sviluppa così una sorta di confronto a distanza tra la vecchia *paideia* della vergogna e la nuova *paideia* erotica di Socrate. Lì la vergogna (*aischyne*) per eventuali azioni vili e indegne (*aischra*) si contrapponeva al desiderio di onore per prestazioni audaci e brillanti (*kala*); qui la vergogna nasce dalla coscienza di essersi sottratti al desiderio di sapere, che impone in primo luogo di cercare e ammettere la verità su se stessi. La nuova *paideia* socratica rende obbligatorio il riconoscimento delle proprie carenze insieme all'impegno a sviluppare le proprie potenzialità, non si cura dell'immagine e non teme smascheramenti (si potrebbe perfino dire che li desidera, per gli effetti depurativi e migliorativi dell'*elenchos* con cui si viene messi alla prova).

La vergogna resta la nota dominante dell'esperienza formativa che favorisce l'impegno a diventare migliori. Ma nell'etica aristocratica essa era indotta dallo sguardo denigratorio degli altri, in cui si poteva leggere un giudizio di indegnità o inadeguatezza prestazionale o talvolta un rifiuto (perfino iniquo) di riconoscimento da parte di altri

(come nel caso che genera l'ira di Achille verso Agamennone). La vergogna suscitata dallo sguardo di Socrate, invece, è un richiamo alla volontà e all'impegno di «cura», di cui il soggetto risponde realmente solo a se stesso, anche se la frattura aperta all'interno della sua coscienza lo induce a trattare il vincolo di coerenza, assunto per *homologia*, come se la costrizione fosse operata da un "altro".

1. 5. *Progressi nella coscienza di sé. A partire dalla società della vergogna*

Possiamo ora misurare, sulla scorta della rappresentazione platonica, gli effetti di questa svolta pedagogica sulle forme della coscienza di sé, riprendendo la questione posta dal modello teorico che contrappone *shame culture* a *guilty culture*. Come si è accennato, l'uso delle categorie interpretative di «vergogna» e «colpa» ha permesso di esplicitare la lunga persistenza nella cultura morale dei Greci del modello di matrice omerica, legato alla vergogna e alla visibilità del proprio comportamento agli occhi degli altri. Per una parte degli interpreti questo ha significato attribuire una sorta di primitivismo morale ai Greci, all'interno di uno schema evolutivo di tipo kantiano che assegna un *deficit* alle culture che si avvalgono della vergogna (in quanto emozione che esprime dipendenza dal gruppo, configurando una forma di morale sostanzialmente *eteronoma*), rispetto a quelle che mirano, attraverso l'induzione del senso di colpa, a una forma di interiorizzazione dei principi (determinando un orientamento a una morale tendenzialmente *autonoma*). Vergogna e colpa, dentro questo schema, compaiono appunto come sentimenti di diverso valore, indicatori di stati differenti di coscienza morale, situabili su una linea ideale di progresso tra i due poli estremi di una mentalità "tribale" e di una coscienza razionale pura.

In Platone ci sono a mio parere tracce evidenti di una riflessione trasversale che non risponde a questo schema. Il percorso di cui abbiamo messo a fuoco alcuni passaggi sembra conservare il modello culturale della vergogna trasformandolo profondamente, e costruendo al suo interno il tracciato di un passaggio diverso, non codificabile nei termini indicati dai filosofi morali contemporanei, verso una cultura della responsabilità individuale, relativamente emancipata dallo sguardo degli altri.

D'altra parte, vergogna e colpa, analizzati come fenomeni della psicologia individuale e senza filtri normativi, sono stati di coscienza differenti, che possono presentarsi in compresenza e non occupano stadi successivi, in una presunta storia evolutiva della coscienza. Ciò che li distingue sostanzialmente è che il primo (sentimento di ▲

vergogna) è legato alla percezione intera di sé (mediante esposizione allo sguardo degli altri, ma anche al proprio) e ha effetti potenzialmente larghi e devastanti sul senso dell'identità personale, non rimuovibili con confessione e/o riparazione; mentre il secondo (sentimento di colpa) è legato alla percezione del carattere e degli effetti di un'azione determinata, di cui si temono le conseguenze per altri, rimuovibile con confessione e/o riparazione, ma non necessariamente devastante per la percezione intera di sé[35].

È evidente che Platone si occupa nei dialoghi di entrambe le forme di emozione o sentimento, tenendone ben distinta la problematica e le implicazioni per l'evoluzione della coscienza morale. Sul piano della colpa (tema che non può essere qui adeguatamente esemplificato), il suo interesse si rivolge con chiarezza a determinare un'assunzione piena di responsabilità per ogni azione o scelta della vita, scagionando i numi e il Fato (così spesso invocati a propria discolpa dai personaggi delle tragedie), e in ogni caso «il dio», del male compiuto o causato dagli uomini. Valgano come esempi, per una linea di pensiero che attraversa tutta l'opera platonica, la “teodicea” sviluppata nel libro II della *Repubblica* contro la rappresentazione di divinità persecutrici da parte dei poeti[36]; o il paradossale dogma della responsabilità assoluta, proposto nel libro X con il mito di Er, che mette a carico di ogni anima la scelta del tipo di vita in cui si troverà a compiere scelte morali, con tutti i pesanti condizionamenti che essa comporta[37].

Sul sentimento della vergogna, così attentamente messo a fuoco nel *Simposio*, Platone ci offre una doppia rappresentazione, di cui solo la prima risponde al codice tradizionale dell'onore; la seconda, affidata al racconto della *paideia* erotica di Socrate, mostra la possibilità di una svolta nelle forme della coscienza. Tale svolta non si configura come passaggio dal senso esteriore della vergogna alla dimensione interiore del senso di colpa, ma come trasformazione della logica interna del sentimento della vergogna, che muta ordine e valori di riferimento. Non fa più da modello l'*erastes*, membro di un'élite culturale appoggiata al suo codice d'onore, impegnato a trasmettere al giovane *eromenos*, tramite il timore della vergogna, un'immagine sociale da imitare e conservare (secondo una logica prestazionale o rappresentativa di sé). Ora la sollecitazione a diventare migliore viene da un maestro/amante che coglie difetti e potenzialità nell'allievo/amato, spingendolo a rivolgere lo sguardo a se stesso e a fronteggiare autonomamente gli effetti dolorosi di un'autentica scissione dell'io (secondo una logica di introspezione e di «cura di sé»).

Se nel “caso” Alcibiade vergogna e dolore lasciano il segno negativo di un fallimento della coscienza, possiamo rintracciare le potenzialità espansive della *paideia* erotica nel *Fedro*. Qui il Socrate platonico descrive il potere costruttivo di un amore autentico, indagando i meccanismi segreti dell’interazione amorosa in una relazione riuscita [38].

Secondo il mito, tra gli innamorati si sviluppa uno scambio di immagini e di proiezioni reciproche: l’amante vede nell’altro segni di valore che gli richiamano alla mente un tipo di personalità per cui sente una profonda attrazione; l’amato riconosce se stesso vedendosi riflesso in quello sguardo e cede così a sua volta all’attrazione di un’immagine ideale che era latente in lui, sentendosi ora spronato a viverla come sua. Il Socrate platonico spiega che ciò avviene perché entrambi seguivano lo stesso dio, prima che la loro anima precipitasse nel mondo dell’esistenza[39].

Fuori dal mito, la riscrittura platonica del fenomeno amoroso appare capace di contrastare la componente distruttiva della logica della vergogna, rovesciandone il senso con gli effetti costruttivi dell’ammirazione: chi ama vede l’altro non come è, ma come potrebbe essere, in ordine a un’immagine ideale che sta alla base dell’attrazione provata; in virtù di questa terza presenza, che guida lo scambio di immagini tra gli amanti[40], lo sguardo dell’uno è in grado di suggerire all’altro in che modo procedere verso una forma superiore di identità, in che modo trovare una via d’uscita verso il meglio. Ciò non attenua l’aspetto doloroso dell’esperienza erotica, che sempre trasmette a chi ama (e ammira la bellezza *in un altro*) il sentimento di uno stato di mancanza e di inadeguatezza *in se stessi*. Platone sembra però affidare al potere energetico dell’eros il compito di colmare i vuoti e le carenze che si scoprono in sé nel presente, per rintracciare risorse nuove, che permetteranno di portare avanti un progetto di identità declinato sempre al futuro.

Sono appunto le risorse che mancarono a Alcibiade, non abbastanza innamorato di Socrate per seguirlo sulla sua strada difficile, chiuso in se stesso dalla paura di diventarne schiavo. *Eporoun*, dice infatti Alcibiade, «ero privo di risorse», per questo mi sentivo schiavo di quest’uomo (219e).

Alcibiade dice in tutti i sensi la verità. Con lui Platone fornisce una testimonianza fenomenologica dell’evoluzione delle forme della coscienza che impedisce una lettura codificata del mondo greco e dei suoi legami con l’idea “tribale” di una società della vergogna. Non possiamo collocare la cultura che ha inventato il lessico di base dell’etica filosofica al di qua della nascita di una vera soggettività



morale, ma neppure vedere nella nascita socratico-platonica della filosofia l'anello mancante verso la coscienza morale cristiana o kantiana.

1. *La vergogna come espressione del fondamento intersoggettivo della morale. Il contributo di Platone*

Vorrei utilizzare ancora una volta l'analisi di Williams (1993) per aggiungere un ultimo tassello a questa analisi e di fare forse un passo avanti nella valutazione del buon uso della vergogna, che i testi platonici sembrano suggerire.

Williams non accoglie l'alternativa tra vergogna e colpa come indicatori caratterizzanti per due forme distinte di coscienza di sé ed è critico verso ogni modello teleologico di progresso morale, rivalutando la complessità e la lunga permanenza della cultura della vergogna, a partire da Omero.

Innanzitutto, domanda Williams, siamo certi di capire bene la logica profonda di una società della vergogna? Achille è davvero dipendente solo dal giudizio degli altri? Stando ai casi narrati nell'*Illiade* (Achille, Aiace, Ettore), la preoccupazione per lo sguardo degli altri sul proprio comportamento non soltanto è selettiva (per cui Tersite non conta nulla come giudice dell'onore o del disonore), ma implica la somiglianza del proprio criterio di valutazione con quello degli osservatori esterni, perché se ne abbia timore. Dunque anche in Achille dobbiamo supporre attivo un processo di interiorizzazione dei criteri, che dipende certo dalla società di cui egli è parte, ma viene gestito in proprio dall'eroe come agente autonomo: lo sguardo virtuale degli altri funziona anche in assenza di ogni sguardo e di una visibilità effettiva del proprio comportamento.

Se aggiungiamo la testimonianza offerta dai discorsi di Fedro e Pausania nel *Simposio* su quanto circolava sull'argomento al tempo di Socrate, la conclusione è la stessa: non dagli altri genericamente si dipende, ma solo da *alcuni* altri, il cui modo di giudicare è interamente condiviso dall'agente; non si teme il disonore se non si condividono le ragioni del giudizio.

Non è dunque la cultura della vergogna a impedire i progressi della coscienza morale. Né ha senso cercare in Platone l'anello di passaggio verso l'interiorizzazione normativa, che dovrebbe aprire la strada a una prospettiva di tipo kantiano. Per capire meglio i Greci e ciò che ci lega a loro, nella complessità della problematica della



formazione morale, dobbiamo liberarci, secondo le indicazioni illuminanti di Williams, dal pregiudizio che collega l'autonomia di giudizio all'assunzione di un modello normativo, accettando di venire a patti con quella particolare pratica di controllo sociale che determina l'esperienza soggettiva della vergogna. Sottolineando il carattere intersoggettivo della regola che regge il «sistema della vergogna», Williams lo difende sia dall'accusa di esprimere un «fondamentale egoismo», sia da quella di essere «immaturamente eteronomo»: «Come è un errore pensare che la vergogna omerica abbia per oggetto solo i successi e i fallimenti dell'individuo in competizione, così lo è anche pensare che la vergogna omerica comporti un semplice adeguamento ai pregiudizi della comunità» (tr. it., p. 98).

Lo sguardo degli altri sul comportamento degli individui può agire come forma di controllo sociale se, e solo se, è compreso, condiviso e interiorizzato. E inoltre solo se chi guarda è realmente rappresentativo di un punto di vista che merita rispetto, agli occhi di chi è suscettibile di provare vergogna. La stessa disponibilità a sentirsi esposti allo sguardo altrui è indizio di condivisione di valori e di rispetto per chi autorevolmente li rappresenta.

Qui si configura la possibilità di un buon uso della vergogna, entro la trama intersoggettiva dei giudizi condivisi, di cui forse nessuna società può fare a meno. E occorre certo cautela, perché si tratta di un potere forte, complesso e penetrante, dal momento che, come dice Williams, «nell'esperienza della vergogna l'intero essere di una persona sembra diminuito e indebolito» (tr. it., p. 105). Proprio per questo, a suo parere, il potere sociale capace di indurre l'esperienza della vergogna è ampiamente preferibile alle pretese normative di modello kantiano, di cui egli vede l'inquietante presenza anche in Platone^[41].

C'è in ogni caso una rilevante differenza che distingue la visione platonica della responsabilità morale dal modello della colpa, che caratterizza in modi diversi l'orientamento religioso ebraico e cristiano: Platone non propone come riferimento l'obiettività del peccato, nell'azione o nell'omissione, né Dio come referente e supremo giudice della colpa o mancanza; propone piuttosto il riferimento a sé stessi e all'identità futura che le proprie scelte renderanno possibile. La vergogna della mancanza si consuma all'interno della coscienza, al venir meno dell'impegno perfezionista di *epimeleia eautou*. Non occorre quindi la sottomissione umile della coscienza alla legge, ma l'orgoglio visionario di un amore di sé intransigente, che misura le proprie mancanze per superarle.

In questo la *paideia* erotica socratica si presenta come un inveramento/superamento "catastrofico" della *paideia* aristocratica: dal culto dell'apparenza alla verità interiore; dalla misura esterna di

uno stile appoggiato a un codice d'onore, alla ricerca perfezionista, aperta e condivisibile, di un modello alto di identità non saturabile.

La riforma etica che si affaccia dalle pagine platoniche è un passo da gigante dentro la cultura sociale della vergogna, dentro le forme di autocoscienza generate dal sentire lo sguardo degli altri sulla propria persona; ma non è un passo in direzione della doverosità kantiana né della coscienza biblica della colpa e del peccato. È piuttosto un impegno a rispondere di sé, come un artista risponde della bellezza della sua opera, a se stesso e a chi può apprezzarlo.

Bibliografia

Adkins, A. (1960) *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press, 1960 (ed. it, *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, Bari, Laterza 1964)

Benedict, R. (1946) *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. New York: Houghton Mifflin.

Cairns, D. (1993) *Aidôs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Cairns, D. & Nelis, D.P. (eds.) (2016) *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches, and Directions*. Stuttgart: Steiner.

Calame, C. (1988) (ed.) *L'amore in Grecia*. Bari: Laterza.

De Luise, F.:

- (2007) *Il mito di Er: significati morali*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, vol. VII (libro X). Napoli: Bibliopolis, pp. 311-366

- (2013) *Alcibiade e il morso di Socrate. Un caso di coscienza*, in «Thaumazein» (rivista online) n.1, pp.187-205.

- (2014) *Why is Diotima Socrates' first teacher?*, in «Paradigmi», 2014, 1, pp. 137-156

Dodds, E.R. (1951) *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles : California University Press (tr. it. *I Greci e l'irrazionale*, Firenze: La Nuova Italia, 1973).

Dover, K. J.:

- (1974) *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: University of California Press (tr. it. *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*. Brescia: Paideia, 1983).

- (1978) *Greek Omosexuality*. London: Harvard University Press, 1978 (trad. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*. Torino: Einaudi 1985)

Foucault, M. (1984) *L'usage des plaisirs*. Gallimard : Paris (trad. it. *L'uso dei piaceri*, Milano: Feltrinelli, 1984).

Franco, C. (2003) *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*. Bologna: Il Mulino.

Fussi, A.:

- (2015) *The Legacy of Bernard Williams's Shame and Necessity*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVII.2, pp. 153-250 (www.units.it/etica)

- (2016) *L'invidia, le emozioni competitive, la speranza. Platone, Aristotele e Plutarco*, in Fussi A., Fiorino V. (eds) (2016), pp. 3-22

- (2017) *The Desire for Recognition in Plato's Symposium*, in «Project MUSE. Scholarly Journal online», pp.237-262

Fussi, A. & Fiorino, V. (eds) (2016) *Emozioni, corpi, conflitti*. Pisa: Edizioni ETS.

Konstan, D. (2006) *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto : University of Toronto Press.

Lewis, M. (1992) *Shame. The exposed self*. New York: Free Press (tr. it. *Il sé a nudo. Alle origini della vergogna*. Firenze: Giunti Editore, 1995).

Palumbo, L. (2007) *La paura e la città (Platone, Leggi I, II)* in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche» volume CXVII – 2006. Napoli: Giannini Editore.

Platone, *Simposio*, traduzione e commento di Matteo Nucci: Torino: Einaudi 2009.

Nussbaum, M.C. (1986) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press (tr. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*. Bologna: Il Mulino, 1996). ▲

Sassi, M.M.:

- (2016) *Storia d'onore e di eros: la Medea di Euripide*, in Fussi A., Fiorino V. (eds) (2016), pp. 24-32
- (2017) *The Medea Syndrome*, in «Philosophical Inquiries», vol. 5, No 1, 2017.

Snell B. (1946) *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claassen & Goverts (tr. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Torino: Einaudi, 1951).

Turnaturi, G. (2012) *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*. Milano: Feltrinelli.

Vegetti, M.:

- (1989) *L'etica degli Antichi*. Roma-Bari: Laterza.
- (1995) *Passioni antiche: l'io collerico*, in Vegetti Finzi S., *Storia delle passioni*. Roma-Bari: Laterza, pp. 39-73

Vernant, J.P.:

- (1989) *L'individuo, la mort. Soi-même et l'autre in Grèce ancienne*. Paris : Gallimard, 1989. [trad. it : Vernant, J.P. (2000), *L'individuo, la morte, l'amore*. Milano: Raffaello Cortina Editore].
- (1989a) *La belle mort et le cadavre outragé*, in Vernant, J.P. (1989), pp. 41-79 (trad. it. *La bella morte e il cadavere profanato*, in Vernant J.P. (2000), pp.35-73)
- (1989b) *Un, deux, trois, Eros*, in Vernant, J.P. (1989), pp. 153-171 (trad. it. *Un, due, tre, Eros*, in Vernant, J.P. (2000) pp. 133-150)

Vetta, M. (1991) *Ambivalenza sessuale e condizione femminile nel mondo antico*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 1, 1991, pp. 151-158

Williams, B. (1993) *Shame and Necessity*. Berkeley-Los Angeles: California University Press.

Zahavi, D. (2014) *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

[1] L'aspetto passivizzante delle emozioni forti che travolgono il pensiero è in primo piano nelle rappresentazioni tragiche e oggetto di riflessione ben prima della filosofia: nella poesia, nella retorica, nella

medicina. Gli orientamenti più recenti nello studio delle emozioni permettono di rivalutare la portata osservativa e teorica di questo complesso di riflessioni, che ricevono dunque una rinnovata attenzione. Tra i lavori recenti più interessanti per ampiezza di prospettiva e cura analitica, si segnala Konstan (2006), che dedica un importante capitolo al rapporto tra l'idea antica di *pathos* e il significato contemporaneo di *passion* (pp. 3-40) e una trattazione analitica di ciascuna passione. Sull'ampio spettro delle emozioni che nascono in situazioni competitive e conflittuali è di grande interesse la raccolta di saggi in Fussi, Fiorino (2016), che include uno studio sull'invidia di Fussi (2016).

[2] Sul modello anomalo della «sindrome di Medea» e sugli effetti inquietanti della presenza di emozioni competitive e vendicative in una donna, cfr. Sassi (2016) e (2017).

[3] Vegetti (1995), p. 40.

[4] Per la più ampia prospettiva di questo criterio di analisi nello studio del pensiero morale degli Antichi, cfr. Vegetti (1989), in particolare cap. II *Il problema dell'«Iliade»: dialettica della morale pre-politica*, pp.13-35.

[5] Nel *Lachete*, due generali in dialogo con Socrate si dimostrano incapaci di giungere a una definizione risolutiva, non riuscendo a identificare la forma di sapere racchiusa nella virtù del coraggio. Nel *Gorgia*, Socrate è in difficoltà a contrastare la posizione espressa da Callicle, che identifica i «coraggiosi» con «i più forti» e questi con coloro che portano fino in fondo la loro lotta per la conquista del potere, senza paura di infrangere le leggi. In *Repubblica IV* la soluzione alle aporie del coraggio si delinea nel quadro della costruzione della *kallipolis*: essa consiste nell'attribuire ai «coraggiosi» solo una forma di potere subordinato e disciplinato, identificandoli con coloro che hanno interiorizzato profondamente la legge e da essa prendono la regola per distinguere quali siano le cose da temere e quelle da non temere.

[6] Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, II 37-44.



[7] Sul tema della bella morte, cfr. Vernant (1989a).

[8] Aristotele, *Etica Nicomachea* III 9-12, 1115a4-1117b20.

[9] Secondo lo schema platonico presentato in *Leggi* I 644c, paura e desiderio sono proiezioni al futuro dei moventi passionali di base del piacere e del dolore, che spingono all'azione nel presente. Su questa base teorica si svilupperà una tassonomia sempre più articolata, che tratterà le passioni come stati patologici, fino ai raffinati modelli di classificazione elaborati dagli Stoici, di cui riferiscono Diogene Laerzio (VII, 111) e lo Pseudo-Andronico (SVF III, 391-397). Sul tema della medicalizzazione delle passioni cfr. Vegetti (1995), pp. 54-58.

[10] L'importanza di questo passaggio, come espressione di un nuovo modello educativo, è sottolineata convincentemente da Palumbo (2007). La studiosa sostiene che «Sulla base di questo testo è finalmente possibile osservare come avviene l'educazione al coraggio nel disegno della città nuova. Essa consiste nella trasformazione del *phobos* in *aischyne*, della paura in vergogna: Si tratta di una trasformazione radicale: ciò che si propone infatti, è la trasformazione non soltanto di un intero in una sua parte, -*tutta* la paura deve ridursi a *quella* specifica paura la cui mancanza è pericolosa per la città – ma anche la trasformazione di una cosa nel suo contrario» (p. 322). Sulle metamorfosi della vergogna come fenomeno culturale cfr. Turnaturi (2012).

[11] L'epiteto è contenuto nella narrazione esiodea della fabbrica di Pandora, la prima donna, inviata da Zeus agli uomini come fonte di ogni male, ma carica di tutte le attrattive della seduzione: sotto la sua bella parvenza ella avrà «cuore di cane (*kyneon noon*) e costume volubile (*epiklepon hethos*)» (Esiodo, *Opere*, v. 67).

[12] Sulla simbologia congiunta della donna e del cane, cfr. l'importante studio di Franco (2003).

[13] Il caso è citato nel *Simposio* platonico da Fedro (179b4-d3), che lo inserisce nella trama paradossale del suo encomio a Eros, come maestro di coraggio anche per soggetti cui questa virtù non è propriamente richiesta. Sul discorso di Fedro si tornerà più avanti.

[14] Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, II, 43, 24.

[15] Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, II, 37, 6.

[16] Cfr. Benedict (1946).

[17] Dover (1974), trad. it., p. 268, nota 5.

[18] Williams (1993), traduzione italiana di Mauro Serra (2007): cap. IV *Vergogna e autonomia*, pp. 95-96.

[19] Konstan (2006).

[20] Vale la pena di riportare il luogo per intero: «Una forma d'ordine (*kosmos*), dissi, è la moderazione (*sophrosyne*), e la padronanza su certi piaceri e desideri, come si dice parlando di 'esser più forte di se stesso', non so bene in che modo, e usando altre espressioni del genere, quasi fossero sue tracce. Non è così? [...] Ma più forte di sé non è ridicolo? Chi è più forte di sé sarà certamente anche più debole di sé, e il più debole più forte: è lo stesso il soggetto di tutte queste espressioni» (*Resp.* 430e4-431a1).

[21] Cfr. *Fedro* 249d4-256b3: una lunga sequenza in cui l'innamoramento tra due individui appare generato dal gioco di sguardi tra un amante e un amato, che parte dalla bella immagine rivelatasi agli occhi del primo e trasmessa al secondo, sviluppandosi poi in uno scambio amoroso di immagini riflesse, per cui ciascuno diventa ispiratore ed educatore dell'altro. In questo contesto il pudore gioca un ruolo decisivo nell'impedire una rapida consumazione dell'impulso erotico e privilegiare le componenti di riverenza e di ▲

ammirazione per la bellezza dell'altro, in cui l'amante ravvisa la parvenza di un dio.

[22] Cfr. in particolare 217a-d, e 218b-219d. La strategia seduttiva del ragazzo e il suo progetto di scambio tra favori erotici e cura educativa rientrano pienamente nella logica dei rapporti tra *erastai* ed *eromenoi*, codificata in termini etici, a tutela dei fanciulli, nella cultura ateniese del V secolo. Sul tema cfr.: Dover (1978); Calame (1988); Foucault (1984); Vetta (1991). Una lettura diversa, che suppone un autentico coinvolgimento amoroso in Alcibiade e una freddezza razionalistica in Socrate (come emblema dell'idealismo platonico) si trova in Nussbaum (1986), cap. VI.

[23] Cfr. *Symp.* 215e1-216c2.

[24] Questo paragrafo corrisponde in gran parte all'analisi sviluppata in de Luise (2013), opportunamente rivista e adattata agli scopi di questo saggio.

[25] Sull'aspetto biografico della rappresentazione di Socrate nel *Simposio* e sulla rilevanza del suo discepolato da giovane presso la straniera Diotima, mi sono soffermata in de Luise (2014).

[26] Il concetto di «mancanza» (*endeia*) è la chiave per intendere la concezione dell'*eros* proposta da Socrate nel *Simposio*: essendo desiderio di ciò che manca, l'*eros* mette il soggetto in relazione con qualcosa che è altro da lui, rendendolo consapevole di uno stato di carenza e inducendolo alla ricerca di mezzi e risorse per colmare il divario tra ciò che (non) ha e ciò che desidera. Cfr. 199c-201c e 201e-202d per la doppia confutazione dell'idea che *eros* sia possesso pieno di qualità divine e per l'associazione del desiderio erotico con uno stato di «mancanza», che è tipico della condizione umana.

[27] L'azione specifica che caratterizza lo slancio erotico è definita con l'espressione *tokos en kaloi* (206b7-8), «partorire nel bello», che apre l'area metaforica del generare e del partorire, caratterizzata in modo marcatamente femminile da vocaboli come *tiktein*, *kuesis* e *genesis* (cfr. *Symp.* 206b-e). ▲

[28] Secondo Diotima, «la natura mortale cerca per quanto le è possibile di essere sempre e di essere immortale» (207d1-3) e si serve per questo della procreazione, che perpetua l'individuo generando nuovi esseri simili a lui. Diotima descrive poi in dettaglio il rinnovamento continuo che investe ogni essere vivente, costringendolo a mutare per riprodurre le condizioni della sua esistenza (207d3-208b4). Nel corpo e nella mente, ogni individuo appare impegnato a governare i processi di metamorfosi che lo attraversano, indirizzandoli alla propria conservazione migliore.

[29] *Symp.* 208b4-7.

[30] La formula *tokos en kaloi* è presente in 206b7-8 e 206e2-3.

[31] Cfr. *Symp.* 214e-215a: Alcibiade si impegna a dire la verità su Socrate, assicurando che non mentirà, almeno non volontariamente.

[32] L'effetto dei discorsi di Socrate è descritto in termini generali attraverso il confronto con quello prodotto da altri eccellenti oratori (215d-e); poi in termini specifici, attraverso il riferimento alla pratica discorsiva dell'*elenchos* e all'invito alla «cura di sé» (215e8-216c3).

[33] Cfr. *Symp.* 217e5-218b5: il morso della vipera, cui Alcibiade paragona il dolore da lui provato nel rapporto ravvicinato con Socrate, è considerato dalla cultura popolare incomunicabile ad altri che non abbiano fatto la stessa esperienza.

[34] *Symp.* 218a8-b1. Vengono citati tutti i protagonisti del simposio platonico, a titolo di vittime e portatori dei segni del trattamento pedagogico di Socrate.

[35] Molti studi di psicologia contemporanea sono dedicati ai sentimenti di vergogna e colpa, alle loro matrici e ai loro effetti sulla percezione di sé. Mi limito a segnalare Lewis (1992), che attribuisce alla vergogna (tra le emozioni dell'autocoscienza) un ruolo chiave

nell'elaborazione dell'immagine di sé. Di grande interesse per lo studio delle relazioni interne tra vergogna e empatia, percezione di sé e dell'altro, è Zahavi (2014).

[36] Cfr. *Resp.* II, 379a1-380a5.

[37] Cfr. *Resp.* X, 617d2-618b6. Sul tema, cfr. de Luise (2007).

[38] La descrizione si colloca nell'ambito del II discorso di Socrate, dedicato alla riabilitazione dell'amore come follia benefica. Cfr. *Phaedr.* 249d3-252b9.

[39] Cfr. in particolare *Phaedr.* 252c3-253c6, e 254e10-255e1.

[40] Sulla produttività di questo "triangolo" amoroso, è sempre efficace il saggio di Vernant (1989b).

[41] Per evidenziare l'intenzione normativa che legge in Platone, Williams assume come riferimento l'esperimento mentale condotto nel II libro della *Repubblica*, in cui vengono confrontati il perfetto giusto e il perfetto ingiusto (360e-362c). Qui realtà e apparenza si divaricano: il "giusto in sé" è considerato ingiusto dagli altri e come tale disprezzato e punito. Tutto ciò in funzione della sua scelta di non curare la sua immagine, volendo «non sembrare ma essere buono»^[41].

L'argomentazione di Williams coglie la debolezza di questa figura da un punto di vista non morale, ma cognitivo: se il giusto ha soltanto in sé la certezza della sua assoluta giustizia ed è completamente privo di riconoscimento esterno, come fa a distinguere una cognizione autentica (quella della sua giustizia) da un'allucinazione? Con questa critica dell'evidenza soggettiva, Williams forse non coglie lo spirito della rappresentazione platonica e il gioco dialettico che si snoda tra Glaucone e Socrate in tema di visibilità della giustizia; ma pone in evidenza l'insostituibilità del confronto e del riconoscimento da parte di altri per essere certi che non sia una follia quello che pensiamo di noi stessi.

**Alcibiade e Socrate , Bernard Williams , shame culture e guilty
culture , Simposio platonico , Vergogna**

Published by I.S.A.P. - ISSN 2284-1059

