

# L'ESPERIENZA DELLA SOGGETTIVITA'



*Cratere con due giovani ammantati a colloquio,  
Museo Archeologico, Agrigento*

Filippo Sciacca

settembre 2021

*Psicologo;*

Campo di ricerca:

*Interazioni fra comunicazione, mente e culture*

[filippo.sciacca@tin.it](mailto:filippo.sciacca@tin.it)

## 1 - *Core-Self* e ricerca epigenetica

Ogni soggetto è incarnato in un corpo. Quest'affermazione, apparentemente semplice, contiene significati assai ampi, poiché parlare del soggetto significa affrontarne la complessità. Innanzitutto, l'essere umano - mammifero evoluto - che tipo di consapevolezza ha di sé? Le recenti ricerche sperimentali di epigenetica hanno evidenziato che, come *sapiens*, condividiamo con gli altri mammiferi (ed anche con alcune specie di uccelli) analoghi circuiti cerebrali sottocorticali, costituiti da sistemi affettivi che producono coscienza. Senza queste fondamenta biologiche sarebbero impossibili la vita, l'enterocezione corporea del benessere e del malessere, la percezione di un Sé nucleare e l'adattamento all'ambiente. La credenza che i mammiferi siano privi di coscienza e di esperienza si è dimostrata errata, poiché i circuiti cerebrali sottocorticali sono abbastanza simili, anche se non identici, a quelli della specie umana. Per gli psicologi Jaak Panksepp e Lucy Biven, la parentela evolutiva fra l'*homo sapiens* e gli altri mammiferi è riscontrabile negli "stessi tipi di vie neuronali e di sostanze chimiche cerebrali" che, a livello sottocorticale, eccitano sette sistemi operativi basilari mediatori delle emozioni<sup>1</sup>. Le loro ricerche nell'ambito delle neuroscienze affettive, in accordo con la teoria dei tre cervelli di Paul Donald MacLean, hanno individuato tre "processi" nell'evoluzione del cervello, dal basso verso l'alto. Il *processo primario* riguarda l'attività neurale di base allocata nel tronco encefalico, con i circuiti cerebrali ancestrali del cosiddetto "cervello rettiliano"; il *processo secondario* riguarda l'apprendimento emotivo, frutto dell'interazione dell'individuo con l'ambiente, che interessa il sistema limbico o "cervello mammifero"; il *processo terziario* riguarda l'evoluzione più recente della neocorteccia umana che si esprime con le funzioni cognitive, riflessive, deliberative e mediante il linguaggio verbale.

Le ricerche di "archeologia della mente" di Panksepp e Biven, focalizzate sui primi due arcaici processi sottocorticali, hanno consentito l'individuazione di almeno sette sistemi affettivi di base: ricerca (attesa), paura (ansia), collera (rabbia), desiderio sessuale (eccitazione sessuale), cura (accudimento), panico/sofferenza (tristezza), gioco (gioia sociale). I primi quattro di questi sistemi emozionali si trovano anche nel cervello dei rettili, mentre gli altri tre sono stati individuati nel cervello dei mammiferi ed hanno aspetti più sociali. Questi sostrati affettivi sottocorticali sono dei "tesori archeologici" perché orchestrano i sentimenti emotivi grezzi, i comportamenti emotivo-istintivi e le risposte viscerali di ogni mammifero, compreso il *sapiens*, utili alla sopravvivenza e all'adattamento. Il *processo primario* comprende gli *affetti sensoriali* (le sensazioni corporee piacevoli e spiacevoli/disgustose), gli *affetti omeostatici* legati ai bisogni corporei (fame, sete, ecc.)<sup>2</sup> e gli *affetti emotivi* (ricerca, cura, gioco, desiderio sessuale oppure paura, collera, panico/sofferenza). Il *processo secondario* comprende gli affetti connessi all'apprendimento, ai condizionamenti e all'interazione con l'ambiente.

Il complesso rapporto unificato cervello-mente, incarnato nel corpo, è un processo evolutivo che dal basso (cervello) è andato verso l'alto (mente), consentendo il successivo controllo dall'alto verso il basso. I due autori lo definiscono così: "Il termine «CervelloMente» è usato più spesso quando adottiamo la visione dal basso verso l'alto (*bottom-up*), mentre «MenteCervello» quando adottiamo quella dall'alto verso il basso (*top-down*), essendo entrambe essenziali per la comprensione delle «casualità circolari» all'interno degli strati evolutivi del cervello"<sup>3</sup>. La stratificazione *bottom-up* del Cervello-Mente, a partire dai sostrati affettivi grezzi del cervello

---

<sup>1</sup> Panksepp, Biven 2014, p. 4.

<sup>2</sup> Gli affetti omeostatici sono approfonditi dalle ricerche sperimentali di Derek Denton [Denton 2009]. Le emozioni primordiali e le prime forme di coscienza sono correlate all'enterocezione della sete, della fame, del bisogno d'aria, dell'appetito per i sali minerali, del desiderio sessuale, del bisogno di dormire, del dolore ed anche al rilevare la temperatura corporea e le funzioni viscerali (minzione e defecazione).

<sup>3</sup> Panksepp, Biven 2014, p. 7.

rettiliano fino alle funzioni cognitive superiori della neocorteccia, ha consentito la nascita e lo sviluppo della mente e della coscienza. Raggiunto questo stadio, le abilità astrattive della MenteCervello hanno iniziato a influenzare *top-down* i sistemi affettivi sottocorticali.

Come l'attività fisio-chimica e il tessuto del cervello hanno creato le esperienze affettive grezze? Come i processi materiali del cervello hanno generato una mente, un "me"? "Non abbiamo una risposta empirica definitiva, ma...sappiamo dove cercarla, ossia nei circuiti sottocorticali del cervello dei mammiferi"<sup>4</sup>. Quest'area, indicata come *core-Self* (Sé nucleare), è la sede delle funzioni vitali dell'organismo e dei più antichi circuiti cerebrali responsabili della nascita delle disposizioni emozionali di base e di un'ancestrale coscienza affettiva. Il Sé nucleare "con un po' di licenza poetica, potrebbe essere riferito alla nostra «anima» animale...poiché si tratta di un processo primario della mente - una semplice forma di vita di tipo Egotico (Sé) - un centro di gravità coerente per le rappresentazioni viscerali-affettive interne e per quelle sensomotorie esterne"<sup>5</sup>. Rispetto alla coscienza cognitiva - che è neocorticale, computazionale e digitale - l'embrionale coscienza affettiva è sottocorticale, analogica e meno computazionale. I sette sistemi affettivi di base del *core-Self* si attivano prima e indipendentemente del linguaggio e della cognizione. Si fa esperienza del dolore prima di possederne il concetto. "Le osservazioni cliniche suggeriscono dunque che né l'abilità cognitiva né la capacità di pensare in termini verbali siano condizioni necessarie per la coscienza affettiva. L'esperienza vissuta può essere *anoetica*, un tipo di coscienza di processo primario automatica e non riflessiva che precede la nostra comprensione cognitiva del mondo...Tale prospettiva include l'asserzione radicale secondo cui gli affetti nucleari di processo primario sono *anoetici* (privi di conoscenza esterna) ma intensamente coscienti (esperiti) in una forma affettiva (che riflette una «conoscenza» cerebrale intrinseca e non riflessiva)"<sup>6</sup>.

L'attivazione dei diversi circuiti neurali sottocorticali consente una discriminazione, seppur generalizzata e inconsapevole, delle sette esperienze emotive grezze. Il Sé nucleare incarnato è una proto-coscienza affettiva e pre-rappresentazionale (senza immagini oggettuali), che permette all'organismo di percepire il suo stato emozionale interno. Costituisce la condizione necessaria per lo sviluppo di ogni futura forma di rappresentazione psichica cosciente ed è lo strumento primario per l'orientamento di un individuo nel suo ambiente. Il Sé nucleare corrisponde alla coscienza animale (ed evoca l'"anima animale" di Aristotele); è una funzione *nomotetica* (che pone le fondamenta generali), diversamente dalla coscienza *idiografica* basata sulle funzioni cognitive neocorticali, sull'estesia, sull'apprendimento, sulle interazioni sociali e sull'autoriflessività che specificano il pensiero e la storia di un soggetto. Per le neuroscienze affettive "il cervello affettivo antico è disegnato per anticipare intrinsecamente le difficoltà della vita attraverso reazioni affettivo-istintive incondizionate, che aiutano a guidare i comportamenti appresi e a pensare di conseguenza"<sup>7</sup>.

L'importanza di queste scoperte, evidentemente, si estende oltre le neuroscienze con importanti ricadute in campi interdisciplinari come la neurologia, la psichiatria organicista, la psicologia umana e animale, l'etologia, la biologia evoluzionistica, la psicoanalisi e la filosofia. Dal punto di vista psicologico, affermano Panksepp e Biven, le neurodinamiche del CervelloMente è come se facessero sorgere delle "voci ancestrali dei geni", esperite come sentimenti grezzi o stati affettivi primitivi<sup>8</sup>. E' una metafora ripresa da Antonio Alcaro, collaboratore di Panksepp, che parla di "demoni interni...che vanno a strutturare uno specifico campo della coscienza, condizionando ciò che può essere percepito, immaginato o pensato. Essi sono quanto di più vicino a ciò che Jung ha definito col nome di archetipi"<sup>9</sup>. Continuando nell'evocazione di analogie concettuali, è inevitabile

---

<sup>4</sup> Panksepp, Biven 2014, p. 421.

<sup>5</sup> Panksepp, Biven 2014, p. 419.

<sup>6</sup> Panksepp, Biven 2014, p. 15.

<sup>7</sup> Panksepp, Biven 2014, p. 73.

<sup>8</sup> Panksepp, Biven 2014, p. 539.

<sup>9</sup> Alcaro 2013, p. 125.

il confronto con altre fonti “archeologiche”<sup>10</sup>. Innanzitutto, con la sapienza filosofica di Platone sulla tripartizione della psiche (o anima) e sull’esperienza della soggettività.

## 2 - Corpo e anima senzienti

Nel *Timeo*, Platone narra che il demiurgo è stato l’artefice del cosmo e degli astri, avendo conformato gli elementi materiali (aria, acqua, terra e fuoco) a un modello ideale. Ha creato, così, anche gli dei, suoi figli, e ha formato le varie specie animali. Gli dei, poi, hanno plasmato gli uomini mescolando l’anima immortale (*psyché athánatos*) all’anima mortale (*psyché thnetós*), legandole a varie zone del midollo e avvolgendole di un corpo materiale. Essi, però, temendo che l’anima immortale si contaminasse, la confinarono nella testa (*logistikón*), mentre l’anima mortale la posero del torace, in due diverse sezioni del midollo<sup>11</sup>. Tra il petto e il diaframma collocarono l’anima impulsiva (*thymoéides*) e, tra il diaframma e il ventre, collocarono l’anima concupiscente (*epithymetikón*)<sup>12</sup>. Evidentemente, questa tripartizione delle anime nel corpo umano, esprime la filosofia etica di Platone, poiché la ragione deve sempre dominare gli istinti e i bisogni primari, con la mediazione dell’anima emotiva. Questo *topos*, però, mostra interessanti connessioni con la teoria dei tre cervelli di MacLean e con i tre processi del CervelloMente descritti da Panksepp e Biven. Il *logistikón* svolge le funzioni cognitive, riflessive e deliberative del *processo terziario*; il *thymoéides* ha le caratteristiche dell’apprendimento emotivo e dell’interazione individuo-ambiente del *processo secondario*; l’*epithymetikón*, posto più in basso, ha notevoli analogie con il *processo primario* e le funzioni del “cervello rettiliano”.

Platone esprime un giudizio etico, soprattutto per le due anime mortali: l’anima impulsiva è “migliore” perché media con la virtù della ragione, mentre l’anima concupiscente è “peggiore” perché fonte di appetiti irresistibili e di vizi funesti. La psiche concupiscente (*epithymetikón*), come un demone interno<sup>13</sup>, ha delle caratteristiche ben precise. Innanzitutto prova il piacere, lo ricerca attivamente, ed evita il dolore. Inoltre, questa “parte dell’anima...è desiderosa di cibi e bevande e di tutte le esigenze di cui ha bisogno la natura del corpo”<sup>14</sup>. E’ come una “bestia selvaggia” insaziabile, sempre bisognosa del necessario nutrimento. L’*epithymetikón* impone con forza gli appetiti interni. E’ intemperante, non sente ragioni e diventa irascibile se frustrata nel soddisfare i propri bisogni. Anche nel IV libro della *Repubblica*, dov’è approfondita la tripartizione dell’anima, Platone dice che caratteristica dell’*epithymetikón* è la spinta disposizionale verso la soddisfazione sessuale e la ricerca dei piaceri del corpo<sup>15</sup>. “Concupiscente”, nel dizionario italiano, indica la tendenza all’esclusiva soddisfazione delle esigenze materiali, al bramare ardentemente qualcosa con pungente assillo.

Tralasciando la filosofia etica, la descrizione della psiche concupiscente (*epithymetikón*) contiene gran parte delle caratteristiche del *processo primario* rilevate da Panksepp e Biven: *affetti sensoriali* (sensazioni corporee piacevoli e spiacevoli/disgustose), *affetti omeostatici* legati ai bisogni corporei (fame, sete, ecc.) e *affetti emotivi* (ricerca, desiderio sessuale e collera). Ciò significa che Platone e i Greci del V secolo a.C. consideravano l’enterocezione come una forma rilevante della coscienza di sé? Di certo l’uomo greco, con le molteplici anime narrate dal filosofo, sentiva sia le spinte impellenti della psiche concupiscente sia il conflitto con le forti emozioni della psiche impulsiva, percepito dalla psiche razionale. Dialogando con Glaucone, per individuare e distinguere le tre

---

<sup>10</sup> L’archeologia qui è intesa, metaforicamente, come indagine sui sistemi di pensiero e sui loro mutamenti nel corso della storia, in analogia con la cronologia ricavata dallo scavo stratigrafico e dallo studio dei reperti materiali.

<sup>11</sup> Platone, *Timeo*, 73b ss.

<sup>12</sup> Platone, *Timeo*, 69c ss.

<sup>13</sup> Platone, *Timeo*, 90a.

<sup>14</sup> Platone, *Timeo*, 70d.

<sup>15</sup> Platone, *Repubblica*, IV, 436a ss. La spinta irresistibile dell’*epithymetikón* corrisponde all’immagine del cavallo nero, bramoso e pieno d’ira se frustrato, già descritto nel *Fedro* con il “mito dell’auriga e della biga alata”, metafora della tripartizione dell’anima [Platone, *Fedro*, 253c ss.].

anime, Socrate fa degli esempi in cui traspare che un uomo del V secolo a.C. aveva un'ampia consapevolezza di sé: "E in molte altre circostanze...quando un uomo è sopraffatto da passioni che contrastano con la ragione, non *ci accorgiamo* che impreca contro se stesso e si adira contro ciò che fa violenza in lui, e come nella contesa di due elementi la sua collera si allea con la ragione? Viceversa non puoi affermare, credo, *di esserti mai accorto che dentro te stesso o altri* la collera fa causa comune con le passioni e si oppone al divieto della ragione. - [Glaucone] No, per Zeus! esclamò"<sup>16</sup>. In questo brano, come in altri passi del dialogo, i due personaggi sostanzialmente riflettono sia su di sé sia sul fatto che altri individui possono avvertire il conflitto fra le tre anime. La loro visione di sé è completa, introspettiva. E' un'esperienza soggettiva condivisa, che non si limita a sentire le spinte istintive e viscerali dell'*epithymetikon* (il "Sé nucleare" di Panksepp e Biven), ma a percepire anche gli stati interni e i contrasti fra l'attività emotiva e cognitiva. In merito all'introspezione psichica abbiamo visto che Platone, senza dubbio, privilegia la coscienza e la temperanza (*sophrosyne*) dell'anima razionale, tuttavia in altri *Dialoghi* (come nel *Fedro* o nel *Simposio*) egli considera importanti anche le "divine manie" - oracolari, dionisiache, poetiche ed erotiche - che stimolano il *thymoéides* e l'*epithymetikon* rendendo intemperanti e creativi gli uomini e le donne, come ad esempio le baccanti. Quest'incongruente valore dato alle spinte dell'anima "peggiore" confligge con il razionalismo ascetizzante del suo ideale etico. Ciò indica che, oltre alla coscienza razionale e discorsiva, ogni Greco antico poteva *accorgersi dentro se stesso o in altri* della presenza di una sorta di altrove irrazionale, ignoto e misterioso, estraneo ai dettami del *logistikón*. Paradossalmente Platone, Secondo Yamina Oudai Celso, ha colto *ante litteram* una "categoria dello psichico capace di accogliere manifestazioni non riconducibili al dominio dell'attività mentale cosciente"<sup>17</sup>. Oltre la soglia della coscienza Platone e i Greci sentivano in sé l'azione, la forza, ma anche pericoli dell'irrazionale, e li descrivevano nel linguaggio dei miti, del sacro e dei simboli. Sarà Freud ad attingere "a piene mani" da questa tradizione filosofica, apportandovi un assetto unitario e sistematico, con la dimensione inconscia dell'individuo e il concetto di Es che consentono di decodificare i moti irrazionali dell'apparato psichico.

Limitandoci alle sensazioni provate dalla psiche concupiscente (*epithymetikon*) e al confronto con la proto-coscienza affettiva del "cervello rettiliano", va osservato che Panksepp e Biven trovano forti analogie tra il Sé nucleare e l'anima animale teorizzata da Aristotele<sup>18</sup>. Anche questo filosofo descrive tre tipologie di anime - la vegetativa, l'animale o sensoriale e la razionale - e dice che l'anima animale include la funzione nutritiva dell'anima vegetativa, ma ha in più la funzione sensoriale (estesìa, da *áisthesis*: "sensazione") che permette agli animali, e quindi anche agli uomini, di avere le basilari percezioni interne ed esterne<sup>19</sup>.

### 3 - Dall'estesìa alla rappresentazione del soggetto

Abbiamo visto, fin qui, una significativa convergenza fra le attuali acquisizioni sperimentali delle neuroscienze affettive e quanto era stato osservato dagli antichi filosofi in merito all'esperienza della soggettività. Panksepp e Biven si chiedono: "Che cos'è l'affetto, se non può essere esperito da un "me" soggettivo?"<sup>20</sup>. Le loro ricerche indicano che ogni soggetto è incarnato in un corpo e che il CervelloMente è senziente fin dal *processo primario*, con l'enterocezione. Gli *affetti sensoriali, omeostatici ed emotivi grezzi*, anche se *anoetici* (automatici e non riflessivi), forniscono la mappa corporea di un "proto-sé" primitivo. La coscienza affettiva di questo Sé nucleare (*core-Self*)

<sup>16</sup> Platone, *Repubblica*, IV, 440a-440b. Il corsivo è dell'autore.

<sup>17</sup> Oudai Celso 2006, p. 126. Sulla dimensione dell'irrazionale, presso i Greci, vedi [Dodds 1973].

<sup>18</sup> Panksepp, Biven 2014, p. 259, 419.

<sup>19</sup> Aristotele, *De anima*, II 413b-415a. In merito all'enterocezione, Aristotele dice: "Ora tutti gli animali possiedono almeno un senso, il tatto. Ma chi ha la sensazione (*áisthesis*) possiede pure il piacere e il dolore e ciò che è piacevole e doloroso, e chi ha questi ultimi ha anche il desiderio (*epithymía*), perché esso è la tendenza verso ciò che piace. Inoltre gli animali possiedono la sensazione dell'alimento...ora la fame e la sete sono desideri, di secco e caldo la fame, di umido e freddo la sete, ed il sapore è, per così dire, il condimento di questi sensibili" [Aristotele, *De anima*, II 414b].

<sup>20</sup> Panksepp, Biven 2014, p. 429.

costituisce la piattaforma neuronale per lo sviluppo di “forme più idiografiche di ipseità”<sup>21</sup>. Saranno le funzioni superiori (*processo secondario e terziario*) a sviluppare l’ipseità (o EGO-ità) e a comporre l’individualità di ogni essere umano: l’estesia e l’interazione con l’ambiente, l’apprendimento emotivo, le funzioni cognitive della neocorteccia, il linguaggio, le rappresentazioni, la coscienza riflessiva di sé e della realtà.

Abbiamo visto, anche, che i personaggi di Platone, mentre cercano di spiegare le sfaccettature della psiche, possiedono la capacità di “accorgersi, in se stessi o negli altri”, sia delle spinte delle diverse anime sia dei loro conflitti. Ciò indica che essi hanno un’ampia consapevolezza di sé e una visione dell’uomo nella sua totalità. Anche Aristotele palesa la coscienza dell’uomo totale, con le funzioni sensoriali e cognitive-razionali. Entrambi i filosofi interpretavano il pensiero comune del popolo ellenico? Gli antichi Greci sentivano e concepivano la stessa autocoscienza, la stessa immagine di sé? Non è facile dimostrarlo, perché occorre attingere alle fonti documentarie approfondendo la ricerca di “archeologia” del pensiero. Tenterò di mostrare alcune testimonianze significative che chiariscano l’esperienza della soggettività vissuta e le concezioni dell’individualità che si sono formate nel corso della storia. Di certo gli antichi Greci, se avevano un’immagine di sé, dovevano possedere una rappresentazione della propria esperienza soggettiva. Ma questa capacità di autorappresentazione è ciò che distingue i *sapiens*, appartenenti a qualsiasi cultura, dagli altri animali.

Le ricerche condotte dallo psicologo Michael Tomasello sull’ontogenesi della cognizione umana, messa a confronto con lo sviluppo cognitivo delle scimmie, hanno fornito risultati di rilievo. Nello sviluppo psichico dei bambini di nove mesi, fa apparizione un fattore che non si riscontra negli altri animali: “questo fattore è la comprensione da parte del bambino delle proprie azioni intenzionali. Dal momento che le altre persone sono «come me», qualunque nuova comprensione del mio stesso funzionamento conduce immediatamente a una nuova comprensione del funzionamento degli altri; in sostanza io simulo il funzionamento psicologico delle altre persone per analogia col mio, che mi è direttamente e intimamente noto. In particolare, la mia ipotesi è che quando i bambini giungono a una nuova comprensione delle proprie azioni intenzionali essi usino in principio del «come me» per comprendere allo stesso modo il comportamento delle altre persone”<sup>22</sup>. L’uso del Sé intenzionale nello sviluppo del bambino e le ricerche sull’intenzionalità condivisa hanno evidenziato l’importanza della “teoria della mente” fra gli esseri umani. Rappresentarsi gli altri significa percepirla come esseri intenzionali dotati di scopi, di attenzione e di potere di prendere decisioni. Gli altri hanno un loro Sé, una mente (una psiche o, se vogliamo, un’anima), e funzionano «come me». Questa è la distinzione cruciale fra i *sapiens* e il resto degli altri animali. Da quest’abilità cognitiva discende l’identificazione con gli altri (essere come l’altro), la trasmissione culturale, la cooperazione e l’appartenenza a gruppi sociali che Tomasello chiama “nicchie ontogenetiche”.

Un individuo che si autorappresenta ha di sé un’idea più o meno chiara, come essere senziente e come mente pensante, analogamente agli altri. Se questo concetto è condivisibile, allora si può affermare che gli antichi Greci, poiché *sapiens* con specifico sviluppo ontogenetico, avevano una “teoria della mente” di sé e degli altri. Ma quale o quali rappresentazioni avevano della propria esperienza soggettiva? Ho già descritto la concezione dell’anima, nelle sue diverse sfaccettature, secondo Platone e Aristotele. In età arcaica la riflessione interiore degli uomini, a partire dai poemi omerici, è rappresentata dalle diverse parti di sé che parlano fra loro, in accordo o in disaccordo<sup>23</sup>. Ogni parte di sé è un *dáimon* che parla. Per Eraclito, *dáimon* è la forza interiore che accompagna l’uomo<sup>24</sup>. I demoni interni di Socrate, uditi come voci, possono essere in disaccordo, come in certe situazioni in cui il *dáimon* custode (la ragione posta nell’encefalo; una specie di Super-Io) è un guardiano personale che frena il *dáimon* naturale (corrispondente *epithymetikon*, l’anima passionale).

---

<sup>21</sup> Panksepp, Biven 2014, p. 454.

<sup>22</sup> Tomasello 2005, p. 94.

<sup>23</sup> Un’ampia documentazione sulla coscienza dei Greci, a partire dall’età omerica, si trova in Onians 1998.

<sup>24</sup> Eraclito, fr. 55 (ἦθος ἀνθρώπων δαίμων: “Demone all’uomo l’indole”).

Nell'*Apologia di Socrate*, prima della condanna, il filosofo dice di avere in sé “una sorta di spirito divino e demoniaco...E questo, in me, è cominciato fin da fanciullo, una specie di voce, che ogni volta che sopraggiunge, mi distoglie sempre da quello che sto per fare e non mi spinge mai”<sup>25</sup>. Il temperamento naturalmente passionale di Socrate, dunque, è sorvegliato, frenato e migliorato dal più virtuoso *dáimon* razionale.

Per indicare la totalità dell'essere umano, i Greci utilizzavano il termine *ánthropos*, mentre *ídios ánthropos* specificava ciascun uomo singolare, distinto dagli altri, ossia un individuo con proprie caratteristiche particolari e con una vita privata. Un altro vocabolo che fornisce l'immagine completa di un uomo è *anér* (*andrós*, al genitivo), sia nel senso di maschio sia nel senso più generico d'individuo. Per la donna il termine è *gyné*. Ciò che, però, costituiva l'identità di ciascun greco era la sua appartenenza al corpo civico: *anthrópous polítas* erano i “cittadini” di pieno diritto. La definizione aristotelica che l'uomo è “naturalmente” un “animale sociale” (*politikòn zôon*)<sup>26</sup>, significa che ogni cittadino della *pòlis* esercitava le potenzialità della sua natura umana nel contesto dei vincoli e delle possibilità della comunità, inclusa la famiglia. In età classica ogni aristocratico, uguale ai suoi pari, affermava l'identità di cittadino partecipando all'assemblea, svolgendo il ruolo di guerriero, dedicandosi al simposio e all'economia domestica. Dai ruoli politici erano escluse le donne, mentre l'identità degli schiavi era asservita al tipo di lavoro e di servizio svolto per il padrone. In molti vasi greci compare l'immagine sociale del cittadino. Spesso si tratta di due o più uomini di età varia, avvolti nell'*himátion* (mantello) intenti a dialogare fra loro in modo rilassato, spesso appoggiati a un bastone, consapevoli della loro identità di *ómoioi* (uguali) aristocratici [Fig. 1-2].



Fig. 1 - Cratere apulo, *tre giovani ammantati a colloquio*, primo quarto IV sec. a.C. Museo Archeologico, Bologna



Fig. 2 - Cratere apulo, *due giovani ammantati a colloquio*, 370-360 a.C. Museo Archeologico, Bologna

<sup>25</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, 31 c-d.

<sup>26</sup> Aristotele, *Politica* I, 2, 1253a.



Dal punto di vista filosofico, l'esperienza della soggettività è stata approfondita strutturalmente da Aristotele. Egli, ricercando l'essenza (*ousía*) degli esseri viventi, afferma che ogni organismo è un'individualità composita pur essendo unitaria. Un essere umano, pertanto, è un soggetto composto di essenza e di forma corporea (*synolon*: "insieme", "intero"). Psiche e corpo formano un'unità indissolubile. Usa il termine *ypokéimenon* (in latino *subiectum*: "soggetto") per indicare l'essenza di cui è fatto un uomo, il fondamento ontologico della sua autonoma esistenza. Il "soggetto" ("ciò che soggiace") è, dunque, ciò che è all'interno della forma sensibile ossia è l'essenza dell'essere umano.

Le rappresentazioni, elaborate dai Greci, sulla complessità dell'essere umano e dei suoi moti interni sono state riprese nelle creazioni artistiche di età rinascimentale. I poeti e i pittori del primo Rinascimento, per rendere percepibile la vitalità psichica, si sono ispirati ai modelli degli "antichi". Aby Warburg, raffrontando la *Nascita di Venere* del Botticelli con alcune poesie del primo Quattrocento, come la *Giostra* di Poliziano, nota come la forma corporea dei soggetti raffigurati è animata dal soffio dei venti che si "insinua nelle...vesti", muovendole e gonfiandole, e increspa le "lunghe chiome sciolte"<sup>27</sup>. Nel quadro di Botticelli [fig. 3] il soffio di Zefiro muove la massa dei capelli di Venere, agita il mantello portato da una delle Ore e gonfia la sua veste variopinta. Il *dáimon* nascosto che anima le forme è la spinta irresistibile del desiderio sessuale, simboleggiato dalla figura femminile avvinghiata passionatamente a Zefiro. Il motivo delle vesti e dei capelli mossi dal vento è stato utilizzato anche da artisti successivi. Il movimento della forma indica l'essenza della vitalità psichica. D'altronde l'etimo dei termini psiche (*ψυχή*) e anima (*άνεμος*) è "soffio vitale", "vento".

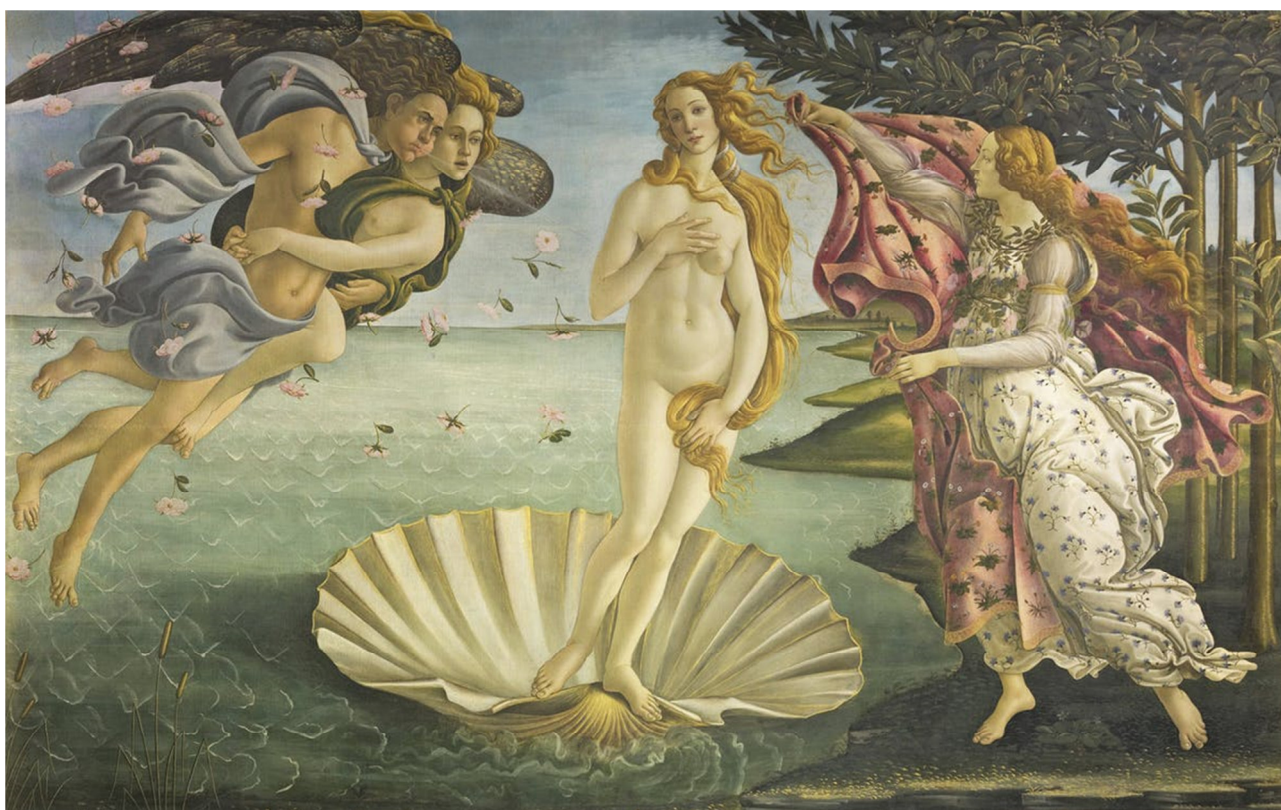


Fig. 3 - Sandro Botticelli, *Nascita di Venere*, 1482-1485. Uffizi, Firenze

<sup>27</sup> Warburg 1996, p. 8.



#### 4 - La “persona”

L'*éthos* è un altro termine frequente presso i Greci e indica il temperamento, l'indole o la prassi individuale, che si manifesta esteriormente con un modo di comportarsi visibile agli altri. Famoso è il frammento 55 di Eraclito: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (“demone all'uomo l'indole”). La parola *charaktér* (“segno”, “impronta su monete e sigilli”), per estensione semantica, è usata non solo per i tratti del volto (*charaktér tou prosóπου*), ma anche come segno distintivo dell'individualità. Teofrasto, allievo e successore di Aristotele, nel IV se. a.C. compone i *Caratteri etici* o semplicemente *Caratteri* (*Ethikói caractéres*), una serie di 30 ritratti di tipo psicologico e caricaturale.

La terminologia fin qui analizzata, che dall'età arcaica giunge all'ellenismo, indica che i Greci possedevano un'idea complessa della soggettività. Le parole servivano a esprimere l'esperienza interna ed esterna di sé, sia a livello di concezioni socialmente condivise sia come frutto di elaborazioni filosofiche. La rappresentazione dell'individualità riguardava l'esperienza sensoriale, l'introspezione sui conflitti dell'anima, ma anche l'esercizio della cittadinanza nella *pólis*.

Marcel Mauss, uno dei fondatori della scuola socio-antropologica francese, ha dedicato uno studio specifico sulla nascita del concetto (o categoria mentale) di “persona”, come rappresentazione unitaria dell'individualità. Egli si è chiesto: “Quando è stata pronunciata la parola «persona» per la prima volta? Chi l'ha pronunciata?”<sup>28</sup>. Nella prospettiva di un'antropologia storica, significa che la parola e il relativo concetto non sono sempre esistiti, come il pensiero ingenuo crederebbe, e che il significato semantico non è così evidente e immediato. A quest'approccio si riallaccia anche Ignace Meyerson, secondo cui la psicologia storica consente di conoscere i mutamenti della mente umana attraverso lo studio delle opere prodotte durante i processi storici, fra cui le categorie mentali: “la nozione di persona è mediata e costruita...è complessa, ...è tardiva, ...ha una data o piuttosto delle date e una storia”<sup>29</sup>. In effetti, la questione è ampia e complessa poiché la parola “persona” ha avuto uno sviluppo lento nei secoli, attraversando varie vicissitudini. Abbiamo visto, però, che i Greci possedevano già una concezione della totalità, unicità e indipendenza del soggetto, usando una specifica terminologia.

La ricerca socio-antropologica di Mauss si concentra sul fatto che è il sistema sociale a stabilire la posizione e il ruolo di ogni individuo nel proprio contesto di appartenenza. Egli fa una comparazione etnologica con i clan degli Zuñi del Messico e degli Kwakiutl del nord-ovest americano. Osserva che le azioni dei membri, nella gerarchia del gruppo e nei cerimoniali religiosi mascherati, riflettono i nomi che hanno ricevuto dal proprio clan. Il nome designa la posizione e il ruolo sociale dell'individuo nella gerarchia del clan. In queste società, dunque, esiste già “una nozione della persona, dell'individuo, confuso nel clan, ma già distaccato da esso nel cerimoniale, attraverso la maschera, il titolo, il rango, il ruolo, la proprietà, la sopravvivenza e la riapparizione sulla terra in uno dei suoi discendenti, dotato degli stessi posti, nomi, titoli, diritti e funzioni”<sup>30</sup>. In particolare, nei riti religiosi gli individui rappresentano dei personaggi, come degli attori in un dramma, travestendosi, dipingendo il volto o applicando maschere.

Le origini della parola latina *persona* (“maschera”) sono oscure, poiché mancano fonti documentarie anteriori al IV sec. a.C. L'ipotesi più attendibile, a partire da Giambattista Vico, è che il significato dell'oggetto-maschera derivi dalla forma verbale *personare*, derivata da *persōnari* inteso come “vestir pelli di fiere”<sup>31</sup>. Nelle cerimonie religiose i componenti delle *gentes* svolgevano azioni sacre mascherate, come negli *Hirpi Sorani* (“lupi” del monte Soratte). Attingendo a fonti documentarie certe, è possibile approfondire gli spostamenti semantici del concetto, seguendo un approccio foucaultiano di “archeologia del sapere” che consideri lo sviluppo non solo delle rappresentazioni mentali ma, soprattutto, dei sistemi di pensiero che determinano le percezioni e le

---

<sup>28</sup> Mauss 1998, p. 340.

<sup>29</sup> Meyerson 1989, p. 123.

<sup>30</sup> Mauss 2000, p. 358.

<sup>31</sup> Vico, *La Scienza Nuova*, IV, XIV, 2.

letture della realtà<sup>32</sup>. Probabilmente, le cerimonie religiose hanno influenzato l'azione teatrale, come ci attesta una fonte del IV sec. a.C.: una commedia di Gneo Nevio, la *Fabula personata* “che alcuni ritengono sia stata la prima a essere rappresentata da interpreti in maschera”<sup>33</sup>. Osvaldo Sacchi osserva che la *persona*-maschera (“ciò che rappresenta”) “può essere quindi la forma sostantivata dell'azione del rappresentare in forma sacrale...poi teatrale, poi retorica, poi giuridica e infine teologica”<sup>34</sup>. *Persona* prende il significato di maschera. Il termine corrispondente, in Grecia, è *prósopon* con l'originario significato fisiognomico di “faccia”, “volto”, “aspetto”. Sarà l'influsso romano e poi cristiano a far assimilare il concetto di “maschera” e in seguito, come vedremo, di “persona” nel senso recente d'individuo umano razionale e cosciente di sé.

A Roma, il percorso semantico migrerà dall'attore mascherato della commedia (come in Terenzio) al concetto di uomo che svolge un ruolo o una funzione nella vita. Occorre comprendere, però, cosa accadeva nel frattempo in Grecia fra i filosofi stoici. Panezio di Rodi, aderendo alla visione aristotelica di un cittadino impegnato nella vita della *pólis*, nel II sec. a.C. valorizza le differenze individuali, il ruolo sociale e la libertà di scegliere il proprio destino, in un'ottica di coscienza etica (*synéidesis*). Sulla scena dell'esistenza terrena il soggetto non porta solo la maschera generica dell'essere umano (*prósopon*), ma anche il carattere (*éthos*) che possiede fin dalla nascita, le sue vicissitudini e la sue scelte di vita. Panezio non usa ancora il termine “persona”, cosa che farà il suo seguace Cicerone nel I sec. a.C. La contaminazione di questo pensiero si coglie nel *De officiis*, con la teoria delle quattro persone, che secondo Osvaldo Sacchi “diventerà il paradigma di una nuova visione antropologica dell'uomo, del suo ruolo nella società”<sup>35</sup>. Dice Cicerone: *Oltre a questo, bisogna riflettere che la natura ci ha come dotati di due caratteri [“personis”]: l'uno è comune a tutti, per ciò che tutti siamo partecipi della ragione, cioè di quella eccellenza onde noi superiamo le bestie: eccellenza da cui deriva ogni specie di onestà e di decoro, e da cui si desume il metodo che conduce alla scoperta del dovere; l'altro invece è quello che la natura ha assegnato in proprio alle singole persone*<sup>36</sup>. *In verità a quei due caratteri [“personis”], di cui ho parlato più sopra, se ne aggiunge un terzo, che ci è imposto dal caso o dalle circostanze; e ancora un quarto, che noi stessi ci assegniamo di nostro libero arbitrio*<sup>37</sup>. In quest'ampliamento semantico, Cicerone include due significati di *persona*: 1) protagonista di un processo o di un dialogo (la persona che parla o di cui si parla); 2) le caratteristiche morali di un individuo<sup>38</sup>.

In realtà questi spostamenti di significato si correlano all'uso delle figure retoriche, frequenti nel mondo greco-romano, poiché dalla maschera si è passato al comportamento sociale di un individuo sempre più autonomo. Nel caso di *persona* (cui Severino Boezio nel VI sec. d.C. equiparerà il termine *prósopon*<sup>39</sup>) si tratta della sinèdoche, una figura retorica affine alla metonimia, che definisce un concetto mediante un termine in relazione: la parte (la maschera, volto) per il tutto (il ruolo del soggetto intero). Va precisato, però, che fin dall'inizio il significato di *persona* come “soggetto” non indica esclusivamente l'essere umano, ma si tratta della rappresentazione retorica di un elemento soggettivo di qualsiasi specie. Paradossalmente può riferirsi a “soggetti” non umani, come animali, concetti astratti (*societas, hereditas iacens*), figure giuridiche (*tutor, procurator*), enti collettivi (come *populus, coloniae, municipia*) ed esseri divini. La polisemia di questa parola,

<sup>32</sup> L'archeologia del sapere, metodo epistemologico sviluppato da Michel Foucault, non si occupa dello studio dei documenti materiali (manufatti, architetture) nei contesti stratigrafici, ma dei mutamenti dei sistemi di pensiero (formazioni discorsive) concretizzati nella storia e nelle geografie locali. L'indagine di questi archivi di sapere mette in luce le regolarità, le differenze e le visioni della realtà formatesi all'interno dei codici culturali [Foucault 1971].

<sup>33</sup> Glossa di Festo a Tito Livio, L. 238,13.

<sup>34</sup> Sacchi 2019, pp. 65-66.

<sup>35</sup> Sacchi 2019, p. 89.

<sup>36</sup> Cicerone, *De officiis* 1.30.107.

<sup>37</sup> Cicerone, *De officiis* 1.32.115.

<sup>38</sup> Anche la parola “individuo” deriva dal latino - *individuus* (in privativo e *dividuus*, “diviso”) - e significa indivisibile. Indica che ogni singolo essere ha caratteristiche specifiche (un'individualità) che lo rendono unico e differenziato dagli altri suoi simili.

<sup>39</sup> Boezio, *Contra Eutychem et Nestorium*, 3, 20.

osserva Sacchi, è “un indice logico di attribuzione capace di includere nella sua nozione ogni entità strutturalmente connotabile di soggettività, qualità e relazione”<sup>40</sup>.

Per i giuristi romani la nozione di *persona* diventa un dispositivo retorico per definire lo spazio operativo nel diritto di qualsiasi soggetto che è in relazione con altri soggetti. Per il diritto romano la “persona giuridica” ha una funzione normativa poiché rappresenta una condizione di *status* degli aventi diritto. Ogni soggetto giuridico è una *persona* perché è potenzialmente in rapporto con altri soggetti. Nelle *Institutiones* del giurista Gaio (II sec. d.C.) tutto lo *ius* è diviso secondo la tripartizione *personae, res, actiones*; suddivisione che sarà adottata anche da Giustiniano. La teologia cristiana apporterà nuove connotazioni al concetto. Per Sacchi “nel complesso processo di elaborazione patristica del concetto di *persona* il diritto romano ebbe un ruolo determinante. Le due tradizioni, il *prosōpon* dell’esegesi biblica e la *persona* dei giuristi romani si fusero, infatti, in età severiana (l’epoca di massima fioritura dell’impiego di *persona* in diritto romano) con Tertulliano che conoscendo altrettanto bene il greco, il latino e il diritto romano, usò per la prima volta il termine latino *persona* nella sua accezione giuridica come attributo divino, riferendolo in maniera allegorica alla Trinità dei cristiani”<sup>41</sup>. Con questa soluzione la Trinità sarà definita con la formula *una substantia, tres personae*, che è uno dei dogmi fondamentali della Chiesa<sup>42</sup>. Il concetto di relazione fra Padre, Figlio e Spirito Santo, per analogia, si trasferirà alle creature umane, dotate di sostanzialità, individualità e razionalità. Nel VI sec. d.C. il filosofo Boezio, in una confutazione teologica sulla natura umana e divina di Cristo, affermerà che: *la persona non si può mai applicare agli universali, ma soltanto ai particolari e agli individui: non esiste infatti la persona dell’uomo in genere o dell’uomo in quanto animale. Pertanto se la persona appartiene soltanto alle sostanze e soltanto a quelle razionali, se ogni natura è una sostanza, e se la persona sussiste non negli universali ma soltanto negli individui, essa si può così definire: «la sostanza individuale di natura razionale»*<sup>43</sup>. Con questa definizione egli delimiterà l’ambito di applicazione di *persona* solo all’essere umano, a Dio e agli angeli.

## 5 - Codice etico e formazione soggettiva

Sembra esserci, dunque, un discrimine concettuale fra un prima e un dopo lo sviluppo della nozione di “persona”. Come se, prima, il popolo greco non percepisse l’idea di un “soggetto” indipendente, centro unificante della vita psichica e fonte dell’identità sia individuale sia sociale. Jean-Pierre Vernant, sulla scia delle ricerche di antropologia storica di Mauss e Meyerson, ha sostenuto che l’esperienza soggettiva dei “Greci arcaici e classici...è organizzata diversamente dalla nostra. L’io non è delimitato né unificato: è un campo aperto di forze molteplici...Soprattutto, questa esperienza è orientata verso l’esterno, non verso l’interno di sé; l’individuo si cerca e si trova negli altri...Non c’è introspezione; in soggetto non costituisce un mondo interiore chiuso, in cui deve penetrare per ritrovarsi, o meglio scoprirsi. Il soggetto è estroverso; così come l’occhio non si vede da sé, l’individuo, per concepirsi, guarda altrove, al di fuori. La sua coscienza di sé non è riflessiva, ripiegamento su se stessa, chiusura all’interno, faccia a faccia con la propria persona: è esistenziale. L’esistenza viene prima, rispetto alla coscienza di esistere...il *cogito ergo sum*, «penso dunque sono», non ha alcun senso per un greco. Esisto perché ho delle mani, dei piedi, dei sentimenti, perché cammino, corro, vedo e sento; faccio tutto questo e so di farlo. Ma non penso mai alla mia coscienza attraverso la coscienza che ho di essa. La mia coscienza è tutta aggrappata all’esterno...Il mondo dell’individuo non ha assunto la forma di una coscienza di sé, di un universo interiore che definisca, nella sua radicale originalità, la persona di ciascuno”<sup>44</sup>. Per Vernant lo statuto particolare della “persona antica” [sic] si può riassumere nella formula: “la coscienza di sé

---

<sup>40</sup> Sacchi 2019, p. 55.

<sup>41</sup> Sacchi 2019, p. 115.

<sup>42</sup> Tertulliano, *Adversus Praxean*, 2, 4; 12, 3; 12, 7. Altri padri della Chiesa, come Origene, hanno utilizzato il termine ipostasi (*hypóstasis*: “che sta sotto”, “sostanza”) come sinonimo di *persona*.

<sup>43</sup> Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium*, 2, 3.

<sup>44</sup> Vernant 2000, pp. 200-202.

è il concepimento in sé di un *egli*, non di un *io*". Secondo quest'opinione un uomo greco avrebbe un corpo senziente, magari si emozionerebbe per gli stimoli provenienti dall'esterno, ma non potrebbe esprimere una sua psicologia particolare, perché carente d'introspezione e di autocoscienza. *Ergo*, un greco arcaico o classico non è una "persona" e non ha una personalità autonoma.

Queste affermazioni appaiono forzate e stridono con l'indagine "archeologica" sviluppata nei precedenti paragrafi. Abbiamo visto che le aggiornate ricerche neuroscientifiche di "archeologia della mente" di Panksepp e Biven hanno individuato che tutti i *sapiens*, poiché esseri umani fin dalla lontana preistoria, possiedono un Cervello-Mente tripartito: il Sé nucleare del *processo primario*, gli affetti connessi all'apprendimento e all'interazione con l'ambiente del *processo secondario*, la neocorteccia con le funzioni del *processo terziario* (cognitive, riflessive, e deliberative, mediante il linguaggio verbale). Ogni greco in quanto *sapiens*, pertanto, possedeva tutti e tre i livelli di consapevolezza di sé: sia la coscienza affettiva interna ed esterna dei primi due livelli sottocorticali sia la coscienza cognitiva della neocorteccia con i suoi processi astrattivi, e dunque mentali. Le affermazioni di Vernant, quindi, vanno valutate esclusivamente al livello della coscienza cognitiva, ossia delle rappresentazioni mentali elaborate dagli esseri umani nel corso della storia nei vari contesti socio-culturali. Luigi Anolli osserva che la rappresentazione di sé (o concetto di sé) è "un artefatto culturalmente orientato, poiché la sua configurazione rimanda ai vincoli e alle opportunità di una data cultura"<sup>45</sup>. I Greci, indubbiamente, nei poemi omerici rappresentavano il soggetto in modo non del tutto delimitato, poiché credevano fosse influenzato da forze sovraperpersonali molteplici, divine, e che l'anima immortale fosse scissa dal corpo, come nel pensiero di Platone. La questione posta da Vernant è che tutti i Greci, dall'età arcaica all'ellenismo, avevano un'idea sovraperpersonale della loro mente e che solo dopo lo sviluppo della nozione di "persona" sarebbe nata in occidente la concezione moderna di vita psichica differenziata e indipendente dagli influssi divini, cosmici o dai modelli ideali<sup>46</sup>.

Per valutare la veridicità di questo discrimine, così netto e dicotomico, occorre tornare ad analizzare la documentazione "archeologica". I testi esaminati nel paragrafo 3 inducono a credere che non tutti i Greci percepissero l'esperienza della soggettività in modo uniforme. Da un lato, generalmente, la popolazione ellenica aveva una rappresentazione fondata sulle credenze e sul pensiero comune, soprattutto in merito alla formazione soggettiva e al comportamento etico. I vari pensatori, invece, avevano elaborato delle posizioni differenziate. Alcuni filosofi, come Platone e Aristotele, abbiamo visto che avevano una visione complessa della psiche e il modello ideale di comportamento del cittadino si fondava sul perseguimento del bene, della virtù, del giusto mezzo e della felicità.

---

<sup>45</sup> Anolli 2004, p. 229.

<sup>46</sup> Dal punto di vista antropologico la questione riguarda la discrepanza fra "collettivismo" e "individualismo". Nei sistemi sociali collettivistici l'individuo si conforma, in modo passivo, alle norme e ai ruoli prescritti dalla propria cultura. Sviluppa una "personalità di base" modellata sull'influsso esterno di tradizioni religiose, familiari e sociali. In merito alla religione e al sacro, i Greci credevano nell'influenza delle forze divine sulle loro azioni (Zeus, Atena, la possessione dionisiaca, ecc.). Nei culti misterici eleusini o orfici il ruolo dell'individuo è più definito nei confronti degli dei, con una maggiore riflessione su di sé ("conosci te stesso"). Nei sistemi sociali individualistici, invece, è valorizzata l'esperienza e la formazione di una "personalità autentica", attiva, centrata su di sé, innovativa e svincolata dai condizionamenti religiosi e sovraperpersonali [vedi Tullio-Altan 1983]. Dal punto di vista della psicologia della cultura i distinti valori del collettivismo/individualismo sono stati completati dall'ulteriore distinzione fra "concezione allocentrica" e "concezione idiocentrica". Una persona allocentrica presta prevalente attenzione agli altri, mentre la persona idiocentrica dedica maggiore attenzione agli aspetti individuali (proprie opinioni, emozioni, progetti, azioni). Questa polarizzazione, a ben vedere, riguarda il controllo delle persone. Di fondamentale importanza è la distinzione di J. B. Rotter fra il "luogo di controllo" (*locus of control*) esterno o interno. Si ha il primo "quando le persone attribuiscono la causa degli avvenimenti a fattori esterni (come il caso, il destino, la fortuna)"; si ha il secondo "quando le persone tendono a riferire a se stesse la causa degli eventi e ad assumersene la responsabilità" [Anolli 2004, p. 248]. Il *locus of control* interno corrisponde alla moderna visione psicologica della persona, caratterizzata da libertà, coerenza, stabilità, autocoscienza e distinzione dagli altri; capace di pensare autonomamente, di esercitare la propria volontà e di applicare le proprie abilità.

I Sofisti, d'altro canto, educavano i giovani all'esercizio dell'eloquenza per partecipare attivamente alla vita della *polis*, affermando il prestigio soggettivo e facendo valere la propria opinione. L'intento pratico-pedagogico era mirato alla formazione del cittadino nella sua concretezza. Essi concepivano l'uomo come il creatore delle leggi e dell'organizzazione sociale, ridimensionando l'influsso sacro degli dei. Per Protagora *l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono*<sup>47</sup>, poiché le rappresentazioni soggettive e collettive determinano l'interpretazione della realtà o dell'irrealtà delle cose. Conseguenza di questa centratura sul soggetto e che non c'è un'unica verità oggettiva valida per tutti gli esseri umani: *Quale sembra ciascuna cosa a me, tale codesta è per me; e quale sembra a te, tale è per te. E tu, come me, sei un uomo*<sup>48</sup>. Anche il comportamento ha un'impronta soggettiva, poiché non esiste un'etica uguale per tutti.

Isocrate, maestro di retorica legato agli ideali politici e pedagogici del passato, nel V sec. a.C. mirava a una formazione (*paideia*) non rigida degli Ateniesi: essere virtuosi nella vita privata e nella sfera pubblica. Figura ideale era il cittadino seguace della costituzione, "anima della città", che esprimesse temperanza (*sophrosyne*), dignità (*aidós*) e valore soggettivo (*andros areté*), evitando l'indisciplina, il disprezzo della legge e l'intemperanza verbale. Non tutti gli Ateniesi, però, rispecchiavano quest'ideale. Esempio è la figura di Alcibiade, stratego che incoraggiò la spedizione contro Siracusa, dalla personalità camaleontica e ribelle. Verso Socrate, suo maestro, nutriva grande affetto e riverenza poiché era l'unico che sapeva frenarne l'irruenza, trasmettendogli consigli virtuosi. Plutarco (I-II sec. d.C.), autore di molte biografie di personaggi storici, nelle *Vite parallele* lo descrive così: *Il suo carattere (éthos), come è naturale per chi compie grandi imprese e ha varie vicissitudini, diede a vedere in seguito molta instabilità e parecchi mutamenti; ma delle passioni naturali che erano in lui molte e impetuose, la più forte rimase l'ambizione e la brama di essere primo*<sup>49</sup>. Era marcatamente individualista, ambizioso, edonista, eccentrico e trasgressivo nel suo modo di vivere. Socrate, però, valorizzava le sue buone qualità e lo induceva alla riflessione e all'umiltà: *Socrate riusciva talvolta ad avere una grande influenza su Alcibiade perché con i suoi discorsi scuoteva la sua indole buona, gli turbava il cuore e lo portava persino alle lacrime*<sup>50</sup>. Come politico era un trasformista - "astuto, con un'abilità diabolica" - e appoggiava il potente di turno: *Non è che si spersonalizzasse così facilmente passando da un modo all'altro e mutasse totalmente di carattere, ma siccome, seguendo il suo carattere, avrebbe cagionato dispiacere a chi gli viveva accanto, assumeva sempre gli atteggiamenti conformi al desiderio dell'altro, e in essi trovava soddisfazione*<sup>51</sup>. In Grecia, dunque, si concepivano dei profili di carattere di questo tipo, prima che fosse elaborato il termine "persona".

La formazione del carattere (*éthos*) nel mondo greco era associata all'esperienza della soggettività e, come abbiamo visto, la *paideia* giocava un ruolo importante nella costruzione di sé. Michel Foucault, nella sua ricerca di "archeologia del sapere", osserva che "per esperienza si intende la correlazione, in una cultura, fra campi del sapere, tipi di normatività e forme di soggettività"<sup>52</sup>. Ne *L'uso dei piaceri* egli indaga i modi secondo cui, in Grecia, un uomo libero (cittadino maschio) era portato a riconoscersi come soggetto sessuale, come soggetto del desiderio. Il riconoscimento di sé nell'esperienza soggettiva degli *aphrodisia* (pratiche della sessualità) implicava la gestione etica di sé. Nella cultura ellenica il codice di comportamento (o codice etico) non era prescrittivo, quindi non repressivo o proibitivo nei confronti della vita sessuale. Il problema posto dai Greci, bensì, riguardava l'elaborazione di comportamenti ragionati e volontari per la "cura di sé". Queste pratiche o "tecniche di sé" consentivano l'accrescimento dell'esperienza e l'autocoscienza di ogni cittadino. Foucault, attraverso l'indagine "archeologica" delle problematizzazioni poste dalla vita sessuale, individua quattro inquietudini fondamentali: la paura del dispendio sregolato di sperma, con il rischio d'indebolimento della salute; la fedeltà monogamica nel matrimonio; la gestione della

---

<sup>47</sup> Platone, *Teeteto*, 152a.

<sup>48</sup> Platone, *Teeteto*, 152a.

<sup>49</sup> Plutarco, *Vite parallele: Alcibiade e Gaio Marcio*, 2,1.

<sup>50</sup> Plutarco, *Vite parallele: Alcibiade e Gaio Marcio*, 6,1.

<sup>51</sup> Plutarco, *Vite parallele: Alcibiade e Gaio Marcio*, 23,5.

<sup>52</sup> Foucault 1984, p. 10.



relazione sessuale con i ragazzi; l'astinenza sessuale come esercizio (*áskesis*) di padronanza di sé. In particolare, la continenza sessuale indica che ogni cittadino, in quanto soggetto etico, poteva vivere un "rapporto agonistico" interiore al fine di gestire i propri comportamenti e di accrescere la padronanza di sé. Per Foucault è fuorviante la contrapposizione tradizionale tra un atteggiamento esteriore attribuito all'etica pagana e un'interiorità morale romano-cristiana, poiché non coglie il centro del problema: "Quella che noi chiamiamo l'interiorità cristiana è un modo particolare di rapporto con se stessi, che comporta forme precise di attenzione, di sospetto, di decifrazione, di verbalizzazione, di confessione, di auto-denuncia, di lotta contro le tentazioni, di rinuncia, di conflitto spirituale, ecc. E quella che viene designata come l'«esteriorità» [dell'etica] antica implica anch'essa il principio del lavoro su se stessi, ma in una forma molto diversa"<sup>53</sup>. Questa forma di rapporto agonistico con se stessi è l'*enkráteia* ("padronanza di sé"), l'esercizio di elaborazione e di controllo che un soggetto etico compie per diventare temperante. L'*enkráteia*, a differenza della temperanza (*sophrosyne*), si caratterizza "come una forma attiva di padronanza di sé, che permette di resistere o lottare e assicurare il proprio dominio nell'ambito dei desideri e dei piaceri"<sup>54</sup>. Per la verità, l'*enkráteia*, il preliminare sforzo di autocontrollo, è la condizione della moderazione (*sophrosyne*). Questo misurarsi con se stesso richiama la filosofia etica di Platone e il mito dell'auriga e della biga alata, in cui l'anima che vuol essere virtuosa governa l'anima impulsiva e l'anima concupiscente. In conclusione, nella cultura ellenica il governo della propria esistenza non prescrive una sottomissione a una regola morale repressiva, ma è una "cura di sé" intesa come gestione pratica (etica) del rapporto con se stessi. Un'esperienza della soggettività che presuppone l'introspezione, la riflessione, la conoscenza della complessità dell'anima e le possibili trasformazioni della condotta.

---

<sup>53</sup> Foucault 1984, p. 68.

<sup>54</sup> Foucault 1984, p. 69.

## BIBLIOGRAFIA

- Agnati 2009 = U. Agnati, «*Persona iuris vocabulum*». Per un'interpretazione giuridica di «*persona*» nelle opere di Gaio, in *Rivista di Diritto Romano*, IX 2009
- Alcaro 2013 = A. Alcaro, *Jaak Panksepp e le neuroscienze dell'affettività*, in *Studi junghiani : rivista semestrale dell'Associazione italiana di Psicologia Analitica*, 37/38, 1/2, 2013.
- Anolli 2004 = L. Anolli, *Psicologia della cultura*, Bologna 2004.
- Denton 2009 = D. Denton, *Le emozioni primordiali. Gli albori della coscienza*, Torino 2009 (ed. or. *Les émotions primordiales et l'éveil de la conscience*, Paris 2005).
- Dodds 1973 = E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1973 (ed. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951).
- Foucault 1971 = M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Milano 1984 (ed. or.
- Foucault 1984 = M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Milano 1971 (ed. or. *L'Archéologie du savoir*, Paris 1969).
- Mauss 1998 = M. Mauss, *L'anima, il nome e la persona*, in *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino 1998 (ed. or. *Œuvres*, Paris 1997).
- Mauss 2000 = M. Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"*, in *Teoria generale della magia*, Torino 2000 (ed. or. *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950).
- Meyerson 1989 = I. Meyerson, *Psicologia storica. Le funzioni psicologiche e le opere*, Pisa 1989 (ed. or. *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris 1948).
- Onians 1998 = R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Milano 1998 (ed. or. *The Origin of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge 1951).
- Oudai Celso 2006 = Y. Oudai Celso, *Freud e la filosofia antica*, Torino 2006.
- Panksepp, Biven 2014 = J. Panksepp, L. Biven, *Archeologia della mente. Origini neuroevolutive delle emozioni umane*, Milano 2014 (ed. or. *The Archaeology of Mind. Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*, New York 2012).
- Sacchi 2019 = O. Sacchi, «*Eripitur "persona" manet res*» Esperienza storico-giuridica di «*persona*» dalla maschera classica al postumano, in *Persona*, 1-2, 2019.
- Tomasello 2005 = M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, Bologna 2005 (ed. or. *The cultural origins of human cognition*, Cambridge 1999).
- Tullio-Altan 1983 = C. Tullio-Altan, *Antropologia. Storia e problemi*, Milano 1983.
- Vernant 2000 = J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano 2000 (ed. or. *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989).
- Warburg 1996 = A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico*, Scandicci 1996 (ed. or. *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin 1932).