

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Michel Foucault, *La cura di sé*

di Raffaele Ariano

Scheda di lettura

Michel Foucault, *Le Souci de soi*, Editions Gallimard, Paris 1984; tr. it., *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, a c. di Laura Guarino, Feltrinelli, Milano 2007.

Prosegue in questo terzo ed ultimo volume - un quarto volume, *Les aveux de la chair* (Le confessioni della carne) è rimasto per ora inedito, in forma di manoscritto incompiuto, fra le carte di Foucault - la ricerca foucaultiana intorno al costituirsi storico dell'esperienza della sessualità. Dopo aver riconosciuto ne *La volontà di sapere* il campo stesso di ciò che noi oggi definiamo "sessualità" come un ambito propriamente moderno, legato a specifici saperi, istituzioni e pratiche di sé che hanno preso forma tra il XVI ed il XIX secolo nelle società europee, Foucault aveva intrapreso l'indagine delle forme storiche della soggettivazione che, nella cultura occidentale, hanno preceduto e preparato il costituirsi stesso di questo campo, tracciando una genealogia del desiderio e del soggetto desiderante così come essi sono stati concepiti nella nostra cultura. Questi interessi lo avevano portato a indagare, ne *L'uso dei piaceri*, l'etica sessuale che era stata proposta da medici e filosofi nella Grecia del IV sec. a.C. La scelta di metodo era chiara: non si trattava di indagare semplicemente i comportamenti diffusi in quella società, né di fare una storia delle idee mediche e filosofiche che vi erano state elaborate, ma di comprendere a partire da quali esigenze e in quali forme il rapporto tra il soggetto ed il "sesso" vi fosse stato problematizzato e praticato come ambito morale, analizzando non soltanto i divieti e gli obblighi che erano imposti agli individui (l'aspetto del codice morale) ma anche il modo in cui questi ultimi erano indotti a conoscere ed esercitare se stessi come soggetti di tali obblighi e divieti (l'aspetto della conoscenza e delle pratiche di sé).

Ne *La cura di sé* Foucault indaga l'evoluzione di questi precetti di austerità nella Grecia ellenistica e soprattutto nella Roma imperiale del I e del II secolo d.C. Attraverso una gustosa analisi del Libro dei sogni di Artemidoro, Foucault mostra che, quanto alle valutazioni morali di fondo e ai comportamenti diffusi presso il grosso della popolazione, l'etica sessuale della Roma del II secolo d.C. era analoga a quella dell'Atene del IV a.C. Né più né meno rigorosa, né più né meno interessata allo status sociale e alla sua proiezione nelle relazioni sessuali (secondo una simbolica tradizionale che riteneva le relazioni politiche isomorfe a quelle intrattenute nell'atto sessuale). Ciononostante, pare che nella Roma imperiale, ancora una volta soprattutto entro il ristretto ambito delle riflessioni di medici e filosofi, fossero andati affermandosi precetti di austerità ben più esigenti che in passato. Se già i filosofi del IV secolo si dimostravano più austeri dei loro contemporanei, quelli dell'età ellenistica e imperiale lo furono ancora di più. È cosa nota che il cristianesimo attinse prescrizioni e pratiche proprio dalle etiche filosofiche elaborate in questi secoli; ad ogni modo, anche in questo caso le affinità con il Cristianesimo non devono ingannare: la maggiore austerità rispetto al IV secolo non deriva infatti dal rafforzamento o dall'ampliamento del codice delle proibizioni vigente nella cultura classica (un ampliamento che sarebbe avvenuto soltanto in seno alla pastorale cristiana), ma dall'intensificazione del rapporto con se stessi attraverso il quale ci si costituiva come soggetti morali. Rispetto al IV secolo non troviamo proibizioni nuove o codici più dettagliati, ma solo l'incitamento più intenso a praticare se stessi in relazione alle vecchie forme dell'austerità sessuale. Comunque, precisa Foucault, sarebbe scorretto ritenere l'etica sessuale del I e del II secolo nient'altro che l'intensificazione di quella già vigente nel IV: vi sono in realtà alcuni piccoli ma determinanti riassetamenti strutturali che riguardano le modalità stesse della costituzione del soggetto morale. Nel corso dell'età ellenistica sono sorte filosofie, come quella cinica, stoica ed epicurea (si potrebbe citare anche la filosofia scettica, ma assai stranamente Foucault non la prende in considerazione) che avevano lo scopo principale di elaborare un'arte dell'esistenza (*techne tou biou*). La figura filosofica fondamentale intorno alla quale queste scuole fecero gravitare le loro etiche è quella della cura di sé (*epimeleia heautou* in greco, *cura sui* in latino). Di questa nozione troviamo ampie testimonianze già nel IV secolo, ad esempio nella

Ciropedia di Senofonte e in dialoghi platonici come l'Alcibiade e l'Apologia di Socrate, e, prima ancora, in un antico aforisma spartano riportato in epoche più recenti da Plutarco. È chiaro che questo concetto ha subito variazioni determinanti durante i molti secoli in cui ha calcato la scena della filosofia morale, ma alcuni tratti generali possono essere delineati. Il principio della cura di sé esibisce molti tratti dell'etica della padronanza di sé che abbiamo trovato nel IV secolo: si tratta anche in questo caso di controllare se stessi, di esercitarsi a dominare le forze naturali del proprio istinto e a preservare così dignità e integrità personale. Dopo il quarto secolo però, la cultura del sé tende poco a poco a generalizzarsi: da imperativo rivolto esclusivamente agli uomini liberi, strettamente legato al loro status sociale, finalizzato all'esercizio del potere politico e tratteggiato in base alla figura preponderante del governo, quello della cura di sé diviene gradualmente un precetto di portata generale, che nelle forme del suo esercizio non dipende più tanto dallo status sociale quanto dal riconoscimento di principi universali della ragione e della natura che sono validi tanto per i liberi quanto per gli schiavi e che nelle sue finalità non è più legato inscindibilmente all'esercizio delle cariche politiche. L'etica di sé del IV secolo tendeva generalmente a non mettere in questione la finalità politica della padronanza di sé: è lo stesso Socrate che, nell'Alcibiade di Platone, esorta il suo discepolo a prendersi cura di sé al fine di rendersi capace di prendersi cura dello stato. Nei secoli successivi verrà spesso ribadito che è impossibile esercitare degnamente qualsivoglia carica politica se non si sono curati e non si curano costantemente la propria anima ed il proprio corpo. Eppure, in più di una occasione il principio della cura di sé avrebbe fornito un motivo di aperta critica nei confronti della vita attiva in quanto tale, vista sempre più spesso come ambito della falsa apparenza e degli affanni inutili. Per curare se stessi ci si dovrà talvolta allontanare per un certo periodo da cariche pubbliche e responsabilità direttive, ritirandosi magari per qualche mese nella scuola di un filosofo ad ascoltare i suoi insegnamenti. In altri casi, sarà addirittura auspicabile ritirarsi definitivamente dalla vita attiva, per poter far ritorno a sé e porsi stabilmente nella condizione di chi non affida più la propria felicità alle alterne fortune del mondo esterno (carriera, ricchezze, onori), sulle quali non è possibile avere controllo alcuno, ma soltanto a se stesso: si dovrà giungere ad avere un rapporto di pieno possesso di sé, della propria anima e del proprio corpo, che permetta di trarre da se stessi e da se stessi soltanto un piacere perfetto, senza desiderio e senza turbamento. Non solo la cura di sé non ha più come unica e suprema finalità il governo degli altri, ma non ne ha nemmeno più la struttura: se nel IV secolo la figura etica dominante era quella agonistica e politica del dominio di sé, a prevalere nelle etiche del I e del II secolo è quella giuridica del possesso di sé.

Questa generalizzazione non fu, per altro, solo di carattere sociale, ma anche anagrafico: da questione di interesse pedagogico che riguardava essenzialmente i giovani che stavano completando la loro paideia di uomini liberi, la cura di sé divenne gradualmente una pratica interessante anche per adulti ed anziani: l'educazione di sé diveniva permanente. Si può anzi affermare che l'età perfetta per la cura di sé fosse oramai considerata proprio la vecchiaia, nella quale la morsa delle passioni e dei sentimenti ambiziosi si allenta e diviene così più facile trarre da se stessi e dal proprio equilibrio tutto ciò di cui si ha bisogno. Si può comprendere perciò come mai, alla problematizzazione del corpo volta nel IV secolo essenzialmente a contenere l'esuberanza di istinti giovani e vigorosi, ne fosse oramai subentrata una che poneva in questione soprattutto l'integrità psichica e fisica di un corpo anziano, fragile e minacciato. Non siamo ancora dinnanzi alla convinzione di una intrinseca miseria della carne e dei piaceri sessuali, che avrebbe caratterizzato la morale cristiana, ma è comunque possibile comprendere come su queste nuove basi potessero essere giustificati timori circa il rapporto tra salute e sessualità ben più intensi che nella cultura classica. Infine, rispetto all'etica della padronanza tipica del IV secolo, nella cultura di sé prese una importanza molto maggiore la questione della conoscenza di sé: si era affermato infatti, accanto ai vecchi allenamenti alla virtù, il compito di mettersi alla prova, controllarsi e analizzarsi attraverso una serie di esercizi nei quali era posta con una importanza inaudita la questione della verità di ciò che si è e di ciò che si è in grado di fare. La verità guadagnava insomma un rilievo nuovo nella costituzione del soggetto morale. Non siamo ancora, secondo Foucault, dinnanzi a quell'ermeneutica del soggetto desiderante che si sarebbe affermata nell'istituzione pastorale e confessionale, ma nemmeno più nel regime dei rapporti tra soggetto e verità che aveva caratterizzato la cultura del IV secolo.

Foucault passa quindi all'analisi dettagliata della cultura dell'età imperiale nei tre ambiti di problematizzazione già affrontati ne L'uso dei piaceri: quello del corpo, dei rapporti matrimoniali e dell'amore per i ragazzi. Il primo ambito è quello che probabilmente esibisce i minori cambiamenti rispetto alla riflessione medica e dietetica del IV secolo: i principi rimangono grosso modo gli stessi, mentre ad aumentare è soltanto l'intensità dell'inquietudine circa gli aphrodisia e del dominio che si chiede di esercitare su di essi. Ancora nel II secolo d. C., ritroviamo la tradizionale concezione degli aphrodisia come punto di congiungimento naturale tra la finitudine individuale e la necessità della specie di perpetuare se stessa; troviamo ancora una volta definito l'atto sessuale, con la sua meccanica e la sua fisiologia, come una debilitante forma di dispendio delle proprie energie vitali che, quando non adeguatamente rarefatta e controllata attraverso il rigore di un regime dietetico, è destinata a portare a malattie pericolose per l'individuo e per l'intera comunità; troviamo ancora una volta un complesso insieme di principi di condotta volti ad ancorare l'uso dei piaceri e le attività procreative ad un istinto naturale che sia però ben temperato dalla conoscenza razionale del giusto mezzo. I caratteri fondamentali della dieta dei piaceri che veniva proposta dai medici greci del IV secolo rimangono insomma sostanzialmente invariati. Ciò che avviene di innovativo è una elaborazione più approfondita e preoccupata delle possibili conseguenze morbose degli atti sessuali che, come si è già notato sopra, pone in modo più

determinato l'accento sulla intrinseca debolezza e precarietà del corpo individuale, senza avvicinarsi però né alla convinzione dell'intrinseca peccaminosità della carne, che sarebbe stata tipica del Cristianesimo, né alla particolareggiata discriminazione tra forme patologiche e forme normali del desiderio sessuale, che si sarebbe avuta invece con la "scienza del sesso" del XVIII e XIX secolo. Nell'età imperiale sono inoltre sottolineati più intensamente che in passato i poteri corroboranti dell'astinenza sessuale, alla quale i medici attribuiscono ormai conseguenze quasi unicamente positive; si giunge infine a raccomandare che si praticino, eventualmente, i rapporti sessuali non tanto in cerca del piacere che ne è il coronamento, ma come precauzione dietetica volta a "liberare gli umori in eccesso", che accumulati troppo a lungo minaccerebbero la salute dell'intero corpo. Non siamo ancora dinnanzi all'affermazione dell'esclusività della funzione procreatrice nei rapporti sessuali, ma è chiaro che l'esigenza di una esclusione etica del piacere come finalità di questi rapporti è posta ormai con una certa fermezza: il piacere è ancora considerato il naturale e legittimo compimento dell'atto sessuale, eppure si comincia a ritenere che una gestione etica di sé comporti che si tenga sotto controllo ciò che verso il piacere ci spinge, e cioè quell'istinto che è ritenuto portatore di passività e di malattia (due nozioni unite in quella di pathos); è necessario perciò informare le nostre azioni dei principi razionali di condotta che discendono dalla conoscenza esatta delle esigenze fisiologiche e chimiche del nostro corpo, i quali soltanto possono permettere un uso non passivo degli aphrodisia. Non era certo questo l'approccio diffuso presso il grosso della popolazione nel II secolo, ma non per questo la portata storica di queste novità può essere trascurata.

L'ambito nel quale le riflessioni del I e II secolo mostrano un carattere maggiormente innovativo è quello dei rapporti matrimoniali. Nel secondo volume della Storia della sessualità Foucault aveva diffusamente approfondito il tipo di proposta etico-relazionale che scritti come quelli di Platone, Senofonte e Aristotele avanzavano circa i rapporti tra marito e moglie: si trattava, per la cultura del IV secolo, di instaurare tra coniugi un rapporto solido e duraturo, nel quale i ruoli di ciascun membro fossero chiaramente definiti e orientati eminentemente al duplice fine della gestione economica dell'oikos e della generazione di una progenie retta che di questo oikos potesse un giorno farsi carico. Il rapporto tra i due era del tutto asimmetrico, in vari sensi: innanzitutto, al marito, in quanto capofamiglia, spettava non solo la responsabilità pressoché esclusiva di prendere le decisioni rilevanti per l'amministrazione della casa, ma anche quella altrettanto importante di educare e dirigere la sposa stessa al fine di renderla capace di affiancarlo negli affari di cui egli non si poteva occupare direttamente; asimmetrica era inoltre la gestione dell'obbligo morale alla fedeltà sessuale, giacché esso valeva in modo incondizionato per la sola moglie, mentre al marito era garantito il diritto di cercare il proprio piacere al di fuori della coppia, posto che così facendo non andasse a contestare la legittima potestà di un altro marito su sua moglie, a procurarsi concubine troppo invadenti o una prole illegittima che potessero mettere in questione il ruolo statutario della moglie all'interno dell'oikos. Ad ogni modo, al di là di queste limitazioni esteriori, la fedeltà sessuale che un uomo doveva eventualmente tributare a sua moglie non era mai finalizzata al rispetto della sua dignità personale o del loro rapporto affettivo, ma alla pubblica dimostrazione della sua capacità di autodominio, la quale lo giustificava come legittimo capofamiglia e come uomo capace di esercitare rettamente le cariche politiche della città cui apparteneva. In questo rapporto, così asimmetrico e così direttamente finalizzato a questioni di utilità economica, l'amicizia e l'amore tra i coniugi non erano necessariamente esclusi, ma di certo non figuravano che come sentimenti accessori, che andavano a condire ed eventualmente a perfezionare una relazione i cui fini risiedevano essenzialmente altrove. È molto probabile che, ancora in età imperiale, la prassi diffusa presso la maggioranza della popolazione non differisse poi tanto da quella qui esposta; ciononostante, se ci rivolgiamo ancora una volta agli scritti di moralisti e filosofi, in questo caso soprattutto stoici, emergono alcune novità essenziali. Nonostante la sottolineatura delle finalità economico-gestionali del matrimonio sia ben lungi dallo scomparire, pare che in questi anni sia venuta elaborandosi a fianco a essa una vera e propria stilistica dell'esistenza a due, una sorta di arte del legame coniugale nella quale emerge per la prima volta come centrale, nel rapporto tra i coniugi, la valorizzazione del loro esclusivo, intimo e simmetrico legame affettivo. Si sottolinea sempre di più il carattere speciale e "separato" del legame affettivo della coppia monogamica eterosessuale rispetto a tutte le altre forme di relazione sociale; si inizia a ritenere che la presenza reciproca dei coniugi e l'intimità che essi possono trovare l'uno nell'altra abbiano un carattere peculiare, che afferisce a una sorta di bisogno affettivo fondamentale, ritenuto tanto naturale quanto quello sessuale, ma ancora più importante per il conseguimento di una vita felice. Alcune istanze del tema tradizionale dell'amicizia si trovano qui trasferite e innalzate a una dignità superiore. Sembra insomma che per conseguire un compiuto rapporto con se stessi sia ora ritenuto indispensabile stabilirne uno armonioso con quell'Altro che è la moglie; nel IV secolo era invece per giustificare il governo nei confronti della moglie che era necessario esercitare il governo di sé. Lo stoico Musonio giunge addirittura a ritenere non solo che la vita in comune e il rapporto affettivo che essa permette siano esigenze che la Natura ha posto nel cuore degli uomini alla stregua di tutti gli altri istinti fondamentali quali quelli della procreazione, dell'alimentazione e del sonno, ma che il matrimonio stesso sia un dovere universale che ciascuno deve sentire nei confronti della comunità cui appartiene e del deus sive natura razionale e provvidenziale di cui non è che una parte. A questa valorizzazione nuova dell'affetto tra i coniugi corrisponde una nuova comprensione dell'obbligo alla fedeltà reciproca. Non solo esso è ora sostenuto con una insistenza maggiore che in passato (per quanto all'uomo siano tutt'ora concesse delle eccezioni), ma è giustificato in modo differente: sono la dignità della donna e il valore affettivo del rapporto coniugale a

meritare che venga esclusa ogni attività sessuale esterna alla coppia. Musonio Rufo, addirittura, rappresentando ancora una volta un caso isolato ma rivelatore del nuovo orizzonte di problematizzazione che si stava delineando, giunge a escludere, anticipando alcuni motivi cristiani, la legittimità di tutti i rapporti extramatrimoniali, compresi quelli con le schiave di casa (la cui legittimità non era fino ad allora stata mai messa in questione) e addirittura quelli praticati da uomini e donne non sposati, asserendo che se anche con essi non si violano i diritti di alcuno, si cade nel fango e " a mo' di porci ci si crogiola beatamente nella propria sporcizia ". Lo stesso Musonio riteneva quindi, e anche questa è una novità la cui eco sarebbe durata per secoli, che l'ordine naturale delle cose fosse violato da qualsiasi tipo di pratica contraccettiva. In definitiva, dovevano per lui esser considerati immorali tutti i rapporti sessuali che non fossero finalizzati alla procreazione. Il motivo non è ancora quello cristiano di una caduta e di un peccato che solo la finalità procreativa possono redimere, e diverso dal Cristianesimo è pure il contesto "etopoietico" nel quale queste prescrizioni sono inserite, eppure le continuità sono ormai lampanti.

Infine, vi è il problema dell'amore per i ragazzi. Oggetto di reiterate e intensissime discussioni nella cultura classica, l'amore pederastico viene nei secoli successivi gradualmente sottoposto a una sorta di dis-investimento filosofico. Non che durante l'età imperiale esso non fosse tanto diffusamente praticato quanto nel IV secolo; svariate testimonianze attestano il contrario. Non si può neanche sostenere che esso venisse oramai squalificato dal punto di vista morale, come sarebbe invece stato dall'affermazione del Cristianesimo in poi. Avviene semplicemente che l'amore per i ragazzi cessi di essere il nucleo fondamentale di un ambito di problematizzazione che da secoli costituiva uno dei temi fondamentali della riflessione filosofica, e cioè quello dell'Erotica, la quale si era tradizionalmente interrogata da un lato sulle forme moralmente accettabili del corteggiamento e del rapporto d'amore e dall'altro, soprattutto dall'esperienza platonica in poi, sull'essenza dell'amore stesso. L'antica "antinomia del ragazzo" aveva a lungo tenuto in scacco questa riflessione: in un rapporto amoroso e sessuale concepito in base alla polarità fondamentale tra il ruolo attivo dell'adulto e quello passivo del ragazzo, veniva posto con preoccupazione il problema della dignità che il ragazzo, futuro uomo libero e cittadino attivo nella gestione dello stato, poteva e doveva preservare all'interno del ruolo passivo in cui la relazione pederastica lo poneva necessariamente. La soluzione proposta variamente da Platone e da altri suoi contemporanei poneva capo ad una sostanziale espulsione dei rapporti fisici - degli aphrodisia in quanto tali - dall'ambito dell'amore per i ragazzi e quindi, in qualche modo, da quello dell'amore tout court, giacché un argomento tradizionale e diffuso riferiva al solo rapporto con i ragazzi il sentimento d'amore nella sua forma più alta e compiuta. Nell'età imperiale, la nuova valorizzazione dei rapporti matrimoniali determinò invece il prepotente ingresso della relazione eterosessuale nell'orizzonte dell'Eros. Un ingresso che non implicò, come ovvio, la semplice attribuzione all'amore matrimoniale dei caratteri fino ad allora riferiti a quello pederastico ma, al contrario, la riconfigurazione del concetto stesso dell'Eros sulla base dei nuovi caratteri tipici della relazione matrimoniale: una relazione che, abbiamo detto, era basata su di una reciprocità affettiva e sessuale che era del tutto sconosciuta alla cultura del IV secolo. La coppia eterosessuale e il matrimonio divenivano quindi il nuovo modello della relazione d'amore. Il rapporto pederastico non si trova ancora a essere squalificato e condannato come nei secoli successivi, eppure è costretto a farsi carico dei giudizi di valore connessi al nuovo modello dell'Erotica coniugale, finendo per trovarsi ancora una volta in una sorta di antinomia: accogliere in sé l'amore fisico, trasgredendo al mito platonico di un amore filosofico puro e rivolto unicamente alla verità e ricadendo perciò nella vecchia antinomia del ragazzo, oppure mantenersi pura philia scevra da rapporti fisici, esponendosi da un lato alla denuncia di una non troppo velata ipocrisia e dall'altro all'accusa di godere di una forma d'amore molto inferiore rispetto a quella "eterosessuale", la quale è capace senza cadere in ipocrisie e brutture di coniugare amore e piacere, Eros e Afrodite.