

IL *FILOTTETE* DI SOFOCLE: UNA RIFLESSIONE SU VULNERABILITÀ E POLITICA

Alessandra Grompi¹

Abstract: Sophocles' Philoctetes is a play about vulnerability. The wretched hero became the symbol of human frailty. The social vulnerability adds to the ontological vulnerability, when Philoctetes' companions abandoned him in Lemno for ten years, because of his smelly wound and loud cries. But Atrides needed Philoctetes and his bow for winning Troy war. The plot of Odysseus of taking back Philoctetes to Troy with the understanding of young Neoptolemus is foiled because of the pity arisen in the young man from his encounter with wounded Philoctetes. The discovery of vulnerability will be the source of new duties and a new moral approach, and it will lead to abandon political utilitarianism, inaugurating an ethic approach based on care. Heracles final apparition shows that care for vulnerability and political utility can coexist, if the former

helps to achieve inclusion, and the latter doesn't exploit the other for its own ends.

Keywords: Philoctetes, Political, Vulnerability, Care

La rimozione collettiva della vulnerabilità

Filottete è divenuto l'emblema del soggetto vulnerabile. A motivo delle sue condizioni, infatti, è abbandonato per ben due volte, ingannato intenzionalmente e derubato del suo bene più prezioso, l'arco. La sua riammissione nella comunità è però richiesta da urgenti ragioni di realismo politico: la sconfitta della città di Troia da parte dei Greci. Il sorgere dell'amicizia sincera tra lui e Neottolemo romperà gli schemi del piano fraudolento, anche se è solo l'intervento finale di Eracle in veste di *deus ex machina* che condurrà Filottete a più miti consigli e lo convincerà, infine, a piegarsi alle esigenze politiche e al volere divino². I personaggi

¹ Alessandra Grompi è docente di scienze umane presso gli Istituti di scuola secondaria superiore (Italia). email: algrompi@tin.it.

² Il *Filottete* è messo in scena da Sofocle nel 409 a.C. L'antefatto narra che durante il viaggio dell'esercito Acheo verso Troia, Filottete viene morso a un piede dal serpente sacro alla dea Crise: la ferita inguaribile lo rende inadatto alla vita sociale, e viene abbandonato dagli Atridi e da Odisseo sull'isola di Lemno. Nove anni dopo, una profezia

della tragedia, fundamentalmente tre, Odisseo, Neottolema e Filottete, assommano le molte sfumature dell'animo umano, così come la tragedia greca ci ha tramandato magistralmente (Nussbaum, 1996). Il primo oscilla tra l'astuzia impietosa, non scevra di rammarico, e il senso di responsabilità per la vitale missione da compiere; il secondo, tra l'ambizione giovanile dei sogni di gloria e la crisi che porta a maturazione la coscienza; il terzo, infine, tra la sopportazione dell'indicibile dolore e la rabbia impotente, mista a un profondo senso di ingiustizia e tendenza alla vittimizzazione di sé³. È però possibile leggere la vicenda narrata da Sofocle anche nei termini di una *critica sociale*, che, attraverso la vulnerabilità del

protagonista, mette in evidenza i limiti e le reali intenzioni di una comunità che si autorappresenta scevra da questo attributo. A uno sguardo più attento, emerge come proprio la vulnerabilità metta a nudo la trama e faccia fallire l'azione basata sul puro interesse, anche se quello altissimo e nobile della vittoria di un intero popolo, mettendo al suo posto la relazione amicale tra un "io" e un "tu". L'apparente risultato è quello di una cesura tra la dimensione *personale* della vulnerabilità e quella *pubblica* dell'azione politica, lo spazio dei molti, che a seconda degli scopi si serve dello sfortunato o lo abbandona a se stesso.

Secondo Erinn C. Gilson, "la vulnerabilità è inquietante", in quanto ci espone alla

annuncia che senza Filottete e il suo arco divino, dono di Eracle, Troia non cadrà. Il dramma di Sofocle si apre con Odisseo che, accompagnato dal giovanissimo Neottolema, figlio di Achille, si trova segretamente a Lemno per catturare con l'inganno Filottete e l'arco. Temendo che vedendolo, Filottete rifiuti ogni collaborazione, Ulisse istruisce Neottolema nell'inganno architettato. Neottolema dapprima rifiuta in nome dei principi morali, poi accetta e conquista la fiducia di Filottete, nonché l'arco, consegnatogli dallo stesso Filottete durante un accesso del male. Tuttavia, Neottolema è rimasto così ammirato dalla straordinaria forza esistenziale di Filottete che, sull'onda di una crisi di coscienza, rivela la verità ed è pronto a rendergli l'arco, ma Odisseo interviene, impedendo la restituzione. I tentativi di persuasione rivolti a Filottete e i suoi lamenti non sortiscono effetto e l'eroe è di nuovo abbandonato a se stesso, questa volta senza l'arco, condannandolo così a morte certa. La crisi morale cui va incontro Neottolema

però lo induce a disobbedire a Odisseo e a rendere l'arco a Filottete. Odisseo, minacciato, esce di scena e dall'azione del dramma. Neottolema cerca ancora, invano, di persuadere Filottete a imbarcarsi per Troia, ma è Neottolema invece ad essere persuaso da Filottete a lasciare l'impresa e l'esercito Acheo, e tornare in Grecia. L'intervento di Eracle in veste di *deus ex machina* li esorta a dirigersi a Troia e partecipare alla guerra. La leggenda di Filottete ha una lunga tradizione e illustri precedenti letterari, tra cui quelli di Eschilo e Euripide, le cui opere però non ci sono pervenute. ³ La letteratura su Sofocle è sterminata. Non ho la pretesa di aver letto tutto ciò che lo riguarda. Senza addentrarmi in questo fitto universo critico, mi limiterò a citare studi generali e articoli o libri che hanno ispirato e guidato l'interpretazione che qui propongo. La traduzione dall'inglese dei testi in lingua originale è mia.

fallibilità, alla mutevolezza, all'imprevedibilità e incontrollabilità degli eventi. Perciò una tale esperienza può provocare paura, difese, evitamento e disconoscimento (Gilson, 2014: 3). In questo senso, la vulnerabilità costituirà la cartina tornasole che contribuirà a mettere in luce gli autentici atteggiamenti dei protagonisti nei confronti di questa condizione, connaturata e tuttavia mistificata, ineliminabile, ma fondamentalmente negata. In questo senso, Odisseo, Neottolemo e lo stesso Coro ci offrono dei "tipi ideali", differenti modalità reattive che incarnano le possibili risposte umane all'altrui – e propria – vulnerabilità. Inoltre, il fatto che quest'ultima alla fine trovi piena cittadinanza nell'*ethos* eroico e militare, in un contesto di completa assenza di figure femminili e di legami parentali, se non ideali, è la dimostrazione di come si tratti di un elemento non necessariamente legato al genere femminile, secondo una riduttiva visione essenzialista, ma trascenda

l'appartenenza di genere per caratterizzare un nuovo tipo di virtù e di qualità delle relazioni umane⁴.

Del resto, come precisa Edmund Wilson, il *Filottete* di Sofocle è lontano dall'essere il suo lavoro più famoso e attraente. Filottete rimane un personaggio minore della tradizione epica (Wilson, 1941). È brevemente menzionato da Omero tre volte, una nell'*Iliade* e due nell'*Odissea*, altri poemi del repertorio epico colmano in varie parti la vicenda⁵. L'idea stessa della lunga e grave malattia del protagonista, bandito su un'isola desolata, può sembrare addirittura monotona e sgradevole, lontana dall'immaginario degli eroi classici, alla stregua di Eracle, Achille, Perseo, che si distinguono per le loro gesta straordinarie. Inoltre, siamo anche lontani dal carico e varietà di emozioni delle vicende belliche, come quelle, per esempio, degli Atridi e dell'assedio di Troia. Tuttavia, l'assenza di morte, combattimenti e disastri non priva l'opera della sua portata

4 Sono debitrice per questi spunti interpretativi a Edith Stoll, 2012. Le autrici che citerò in queste pagine non appartengono tutte all'ambito del pensiero femminista o femminile, in quanto primariamente studiose dell'antichità classica e quindi di una letteratura specialistica. Tuttavia, per sensibilità, orientamento e originalità delle loro riflessioni possono rientrare pienamente nel novero delle filosofe e pensatrici "al femminile".

5 Per l'analisi approfondita di questo materiale, nonché del contenuto e sviluppo della storia e del contesto storico-culturale, si veda Avezzù e Pucci, 2001: XI-XXXVI. Per approfondimenti, cfr. anche *Sofocle. Trachinie, Filottete* (2015), con introduzione di V. Di Benedetto. Il ricco apparato di critico offerto dai due testi costituisce il punto di riferimento del presente scritto. I versi dell'opera di Sofocle riportati nel testo si riferiscono all'edizione di Avezzù e Pucci; diversamente, sarà segnalato.

drammatica e di effettiva tragedia. Sullo sfondo di una cruenta guerra decennale, le sorti di quest'ultima finiscono per dipendere dalle sofferte dinamiche intrapsichiche e interpersonali dei protagonisti e dai sentimenti ed emozioni che ne scaturiscono. Questi ultimi segnano il passo delle vicende e si costituiscono come svolte irreversibili che portano a una tale cesura tra il “prima” e il “dopo”, da configurarsi come vere e proprie morti e rinascite. La vulnerabilità qui gioca un ruolo tutt'altro che secondario, facendosi base dei nuovi equilibri relazionali e di un approccio basato sulla cura e l'aiuto reciproco. Maieuticamente parlando, essa “tira fuori” da ognuno dei protagonisti una parte a loro stessi sconosciuta, nella misura in cui sono chiamati a impegnarsi a livelli di profondità e di dialogo crescenti.

La vulnerabilità *ontologica* inerente ad ogni essere umano viene esacerbata in Filottete dalla malattia. Non si tratta di comune malattia, ma di una piaga dolente, purulenta e putrefatta “del piede infestato dai vermi” (v. 698), che gli procura accessi acuti di insopportabile dolore, perdita di sangue ed emanazione di odori nauseabondi. Le grida inumane, selvagge e i continui lamenti non trattenuti di Filottete, insieme ai miasmi provocati dalla ferita aperta, lo rendono

inadatto a rimanere all'interno della comunità. Le sue urla, infatti, sono *δυσφημίαις*, “infauste” (Di Benedetto 1998: 181, v. 13), di cattivo auspicio, vere e proprie infrazioni del decoro necessario alle pratiche religiose, che richiedono, al contrario, *euphemia*, “il sacro silenzio dei partecipanti” (Di Benedetto 1998: 181, v. 13). Tutto questo è considerato ragione sufficiente per il suo abbandono, nei termini cioè della salvaguardia del corpo politico dalle influenze nefaste di ciò che è divenuto elemento estraneo e contaminante. Filottete è identificato non come essere umano che “ha” dolore, soffre, ma “come” dolore e sofferenza: la sua identità viene assorbita dal suo essere “quello ferito”. L'innata tendenza del potere politico a esercitare il controllo sui corpi si traduce – foucaultianamente – nell'allontanamento e nell'espulsione di quelli non plasmabili o non rispondenti al modello di società, soprattutto quando il corpo diviene emblema di ciò che non si vuole – o non si può – vedere, ossia, la nostra condizione di estrema fragilità. Ciò che è “troppo” per i compagni e i capi di Filottete non sono allora le grida di dolore o il fetore della piaga, ma la richiesta di condividere con lui la sua sofferenza – un *com-patire* –, che chiede di non essere ignorata o messa da

parte, a meno di non mettere da parte Filottete stesso (Berzins Mc Coy, 2013). La vulnerabilità di Filottete, quindi, non deriva direttamente dalla malattia in sé, ma dall'*abbandono, da una forma di espulsione dalla comunità politica*. Questo, del resto, sembra essere l'unico rimedio trovato dai comandanti per mantenere l'omeostasi della comunità (Avezzù e Pucci, 2001: 159)⁶. Non a caso, il termine utilizzato da Sofocle, per bocca di Odisseo, che ha eseguito l'abbandono di Filottete, è ἐξέθηκ', il medesimo che allude all'atto di esporre i bambini malformati o indesiderati (*Ibid.*, 2001: 157).

L'isola di Lemno, allora, finisce per rappresentare la dimensione stessa della vulnerabilità, un luogo considerato inospitale, caratterizzato da infertilità, per cui "di sua volontà nessun navigante vi approda" (v. 301), e colui che "ha sana la mente" (v. 304) non vi fa rotta, o solo "qualcuno per sbaglio" (v. 305), per poi subito ripartire. Eppure, afferma Filottete, "molti sbagli commettono gli uomini nell'arco della loro vita" (v. 205 ss.) e può allora capitare che loro malgrado vi

sbarchino, ma solo perché sono stati poco accorti. Non c'è niente e nessuno sull'isola, quindi, che ci distolga dalle condizioni in cui versa Filottete o a cui lo spettatore possa appellarsi per una giusta decisione, "non ci sono città, istituzioni, legislatori, giudici, preti, profeti o altre autorità, per fornire una qualche cornice morale per l'azione" (Hall, 2012: 159). Il coro della tragedia, inoltre, esaspera questa solitudine umana attraverso il contrasto. Infatti, tanto è privo di contatto umano, "senza uno sguardo amico" (v. 171), tanto più Filottete è ritratto in compagnia di ciò che c'è di più lontano dall'umanità, ossia delle belve, "di fiere maculate o irsute" (v. 184), cosicché egli tende sempre di più ad assomigliare a quest'ultime, più che agli esseri umani. La stessa sua malattia è qualificata come "male selvaggio", e così le sue urla e i suoi lamenti. L'isola di Lemno non solo non porta traccia di vita umana, ma è *astiptos* (v. 2), ossia "senza impronte", o ancora, "lontana dai passi degli uomini" (v. 487). Il fatto che Filottete non possa camminare, ma solo trascinarsi, per via del piede malato, o addirittura andare a carponi, lo estromette addirittura dalla specie umana,

e rende anche Neottolemo parte di un comune sentire e intendere le cose, di un assetto consolidato di valori condivisi.

⁶ Pietro Pucci suggerisce che Neottolemo avrebbe potuto avanzare qualche perplessità circa la decisione di abbandonare Filottete, suggerendo alternative, al contrario, ciò rimane nel "non detto"

razza bipede, che quando cammina lascia l'orma dei suoi piedi. L'essere umano, infatti, è quello "normodotato", con una precisa configurazione fisica e corporea, che diviene paradigma e pietra di paragone (Butler, 2009: 33). È degno di nota come queste similitudini con gli animali o l'inanimato inneschino un processo di deumanizzazione che fa percepire Filottete come "meno umano", rafforzando la convinzione che non sia più adatto a vivere in mezzo ai suoi simili, avendone smarrito le qualità. Di contro, osserviamo invece come Filottete, pur inselvaticito, si sforzi di mantenere desta la sua umanità, creando attorno a sé una serie di personificazioni: egli è in compagnia della sua malattia, il suo piede sembra prendere vita, il suo arco diventa il suo amico (Winnington-Ingram, 2002: 291).

Accanto alla rimozione collettiva della dimensione della vulnerabilità, c'è la concezione di quest'ultima come "incidente", sfortunata casualità, momento da occultare. Eppure, ciò che Filottete denuncia è proprio il contrario, ossia che essa è presente durante tutta la vita e molti sono i momenti in cui ci si scopre vulnerabili. Ciononostante, ci si rifiuta di riconoscere se stessi nel vulnerabile, cosicché i naviganti non prendono Filottete

con sé, ossia la vulnerabilità non viene ricompresa all'interno dell'essenza dell'umano che anch'essi sono, ma lo abbandonano, credendo che qualche straccio e un po' di cibo dati in dono possano esorcizzare tale realtà ineliminabile (Grompi, 2015).

Gli sfoghi di Filottete contro coloro che l'hanno abbandonato, insensibili e ciechi alle sue condizioni, verso i quali lancia le sue invettive e augura la medesima sorte, assomigliano allora a un avvertimento a rendersi consapevoli di ciò che intimamente sono, riscoprendo l'umanità – ovvero la *fragilità* – che li accomuna. Il senso di ingiustizia che pervade Filottete è quello derivante da un contesto sociale che non riconosce la vulnerabilità al suo interno e quindi non lo riconosce come suo simile, in quanto in lui non sono individuati o sono divenuti estranei i criteri di riconoscibilità. Tuttavia, è l'intervento dell'uomo che, abbandonandolo e mettendone a rischio l'incolumità, ne accentua la *precarietà* e la *fragilità*⁷. La vulnerabilità diviene precarietà quando invece di diventare motivo di presa in carico e di elemento comune su cui stringere nuove alleanze, diviene ragione di

7 Per una tassonomia della vulnerabilità: Mackenzie, Rogers e Dodds, 2014.

distanziamento e di un moto che “lascia andare”, invece di “trattenere”⁸. Filottete, lasciato solo e privato di aiuto, “senza nessuno che ne abbia cura” (v. 170), vede la sua fragilità crescere ed aggravarsi per il fatto che nessuno lo può assistere nello svolgimento delle attività quotidiane. L’efficace immagine utilizzata per tradurre tale condizione miserrima è quella del “bambino abbandonato dalla sua balia” (v. 702 ss.), che si rotola e trascina “di qua e di là” (v. 702).

8 Può essere utile qui prendere in considerazione alcuni elementi di ordine etimologico, ovvero la voce del *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, di Ottorino Pianigiani, 1988. La più verosimile etimologia di ABANDONUM trae questa voce dal *prov. e ant.fr.* BANDON (= BAN) bando, e si avvicina al significato di *vendere a bando* (*vendre a bandon*) ossia all’asta pubblica. Abbandonare, quindi, assume già delle connotazioni specifiche. Sembra trattarsi del gesto di “lasciare”, lasciare qualcosa o qualcuno in balia di qualcos’altro o qualcun altro, così come il mettere all’asta implica lasciare la cosa a colui che speriamo se ne farà carico. Alcuni, invece, scompongono la voce ABANDONUM nella partic. *AB, da*, indicante separazione, distacco e *lat. barb.* BĀNDUM bandiera e secondo il Boiste anche “truppa”, “armato”, quasi come *disertore della bandiera, della truppa*. Anche da questo significato ricaviamo qualcosa di importante. Infatti, colui che diserta mette in atto, spesso nascostamente, un movimento (anche fisico) di allontanamento. Ma questo allontanamento ha in sé qualcosa di particolare; si tratta infatti di allontanarsi da ciò da cui non ci si dovrebbe allontanare. Ecco allora che il nostro significato di abbandono prende sempre

Odisseo: la vulnerabilità disconosciuta

Eppure, emerge già nei primi versi che informano lo spettatore dell’antefatto, una sorta di dubbio circa la legittimità di un tale abbandono, e proprio per bocca di Odisseo. Infatti, egli chiude il suo resoconto dell’accaduto con la domanda retorica: “Ma perché rivangare tutto questo?” (v. 11), che lascia trapelare una sorta di amarezza per l’azione compiuta, sebbene per ordine di autorità a lui superiori. Si tratta di quel comportamento obbediente agli ordini che non ne mette in discussione il contenuto, anche se inumano o contrario alla propria

più corpo: quando abbandono, lascio ciò che non dovrei. Proprio questa accezione del termine sembra corroborata dall’ultima delle interpretazioni etimologiche, forse un po’ lontana dalla tradizione assodata, ma alquanto suggestiva e illuminante. Infatti, c’è chi (Vocab. Univ. di Mantova), sostituisce al lat. BANDUM il ted. HAND, venendo così a formare un tipico modo avverbiale ABHANDEN *fuor di mano*. Ciò darebbe al vocabolo il significato più generale di “mettere fuori di mano un oggetto”, vale a dire, “cessar di tenerlo”, “lasciarlo andare”. A questo punto, il nostro significato di abbandono sembra essere completo: abbandonare vorrebbe dire lasciare del tutto e con animo di non tornare più alla cosa che si lascia. L’abbandono, si connota così in senso *morale*, ossia come un *lasciare andare ciò che non dovrei*. Questo è un possibile significato di abbandono, particolarmente rilevante nel contesto qui tratteggiato: la mano che si apre per lasciar andare ciò che invece dovrebbe stringere, chi si allontana da colui vicino al quale dovrebbe invece trattenersi. In questo senso, l’abbandono è il contrario della cura.

coscienza, che cede alle pressioni esercitate dal contesto e da un potere politico e giuridico legittimo. Più avanti nell'opera, come vedremo, Odisseo si servirà ancora di questa modalità giustificazionista, che sarà irrisa beffardamente da Filottete.

I termini stessi in cui Ulisse parla della grotta in cui “il disgraziato” (v. 11) ha trovato riparo tradiscono una chiara “falsa coscienza”, descrivendola cioè in modo irrealisticamente idilliaco, come i commentatori hanno sottolineato (Avezzù e Pucci, 2001: 161)⁹. Essa presenta due ingressi, davanti ai quali d'inverno si può stare seduti scaldati dal sole, mentre d'estate permettono il passaggio di una fresca brezza che favorisce il sonno; vi è inoltre, subito in basso, una fonte di limpida acqua sorgiva. (vv. 16-21) È chiaramente una descrizione, in cattiva fede, che ricorda quelle utilizzate per rendere allettanti luoghi che in realtà isolano ed escludono determinate categorie di *soggetti vulnerabili*¹⁰, barattando la mancata inclusione sociale con servizi e ambienti “adatti” (anziani, malati terminali, persone con disabilità). Inoltre, il fatto che all'inizio Filottete sia introdotto attraverso oggetti

inanimati, che Neottolema rinviene proprio nella caverna, tradisce una sorta di deumanizzazione dell'eroe ferito, rinforzata dal rinvenimento, tra essi, di cenci sporchi e maleodoranti. Allo stesso modo, la tendenza di Ulisse a spostare l'attenzione sull'arco invece che su Filottete, enfatizza l'oggetto da sottrarre invece che la vittima del furto: “Questo suo arco è l'unico che possa espugnare la città” (Di Benedetto, 1998: 181, v. 113; Hoppin, 1981). Nondimeno, non a caso, è attraverso gli occhi di Neottolema che riusciamo a vedere una vita oltre l'inanimato: è proprio grazie alla *techne*, cioè al fuoco, all'arco e ai rudimentali oggetti ricavati dal legno, che Filottete può sopravvivere e lasciare tracce della sua natura umana, in quanto *homo faber*. Perfino gli stracci sporchi appesi ad asciugare, in un insufficiente tentativo di pulizia e igiene, richiamano lo sforzo di mantenere intatta la sua dignità. Se dalla descrizione datane da Odisseo, Filottete appare come colui che urla, disturba e manda cattivo odore, dalla selvatichezza emergerà invece qualcosa di totalmente altro: il primo suono che Neottolema udirà provenire da Filottete non saranno grida, ma un discorso e

9 Come precisa Pucci, le parole lunghe, le allitterazioni e le assonanze producono, in questo caso, un effetto suadente e di fascinazione sull'ascoltatore.

10 Su questo fondamentale aspetto, con uno sguardo al recente dibattito contemporaneo, sia consentito rinviare a Grompi, 2015.

parole umane (Berzins McCoy, 2013: 65). Anzi, come osserva Nussbaum: “anche quando Filottete emette grida di insopportabile dolore, il suo grido è metrico”, ossia si tratta di “un grido di dolore umano” (Nussbaum, 1998: 3).

In contrapposizione alle *technai* di Filottete troviamo quelle di Odisseo, nel senso di *fabbricatore* di inganni. volendo convincere Neottolema a partecipare ai suoi piani, Ulisse ne parla in termini di “mali artifici” (80), ossia di *τεχνᾶσθαι κακά*, per cui la natura di Neottolema, la sua *physis*, deve ora piegarsi a quelle tecniche che fanno capo al governo della cosa politica. Tanto la natura vulnerabile di Filottete, quanto quella virtuosa di Neottolema sono estromesse dal discorso politico. Non però la giustizia, che assume qui molteplici significati, tra cui quello della realizzazione di un interesse generale superiore. Diversamente da Neottolema, che cede alle proposte di Ulisse, quest’ultimo non è interessato solo alla sua gloria personale. In un certo senso, egli rappresenta l’eterno problema fondamentale di ogni politica, ossia la tendenza a dissimulare la spietatezza nel portare avanti più ampi obiettivi, cui sussumere le singole

individualità e bisogni. Da questo punto di vista, le sue bugie possiedono una certa ragionevolezza.¹¹ Si tratta dell’agire di un comandante nel pieno di una guerra, abituato ad assumere decisioni difficili e a farsi obbedire, all’interno di uno stato di necessità. Non si dilunga in spiegazioni (“Non è il momento per noi di lunghi discorsi” [v. 12], dirà a Neottolema), ha fretta di concludere l’azione (“penso di prenderlo presto” [v. 14], riferendosi a Filottete), si aspetta obbedienza (“sei qui agli ordini miei” [v. 54], precisa ancora a Neottolema), non ha tempo di dare ragioni (“Molto avrei da dire [...] se ne avessi il tempo” [v. 1047 sg.] reagendo alle obiezioni del coro). Suo obiettivo è acquisire ciò che serve per adempiere alla profezia: l’arco miracoloso, Neottolema e Filottete, se è conveniente, e condurli a Troia. Per far ciò, egli sarà disposto a mentire, a rubare e abbandonare ancora il vulnerabile.

Se ne ricava certamente un’immagine dell’agire politico non solo s-passionata, ma disposta a sacrificare il singolo per massimizzare l’utile dei più. In questo senso, Martha C. Nussbaum (1976; 2008) parla di una sorta di “proto-utilitarismo”. Tale approccio, se accompagnato dall’azione

11 Sul “dilemma delle mani sporche” affrontato da Michael Walzer circa le decisioni politiche ritenute

indispensabili da attuare, ma che pongono problemi di giustificazione, cf. Casadei, 2002.

politica come dominio ed esercizio di potere, può raggiungere alti livelli di cinismo e crudeltà. Nel confronto serrato con Filottete, egli ripropone convintamente la giustificazione dell'ordine sovranaturale delle cose, che bisogna riconoscere e cui piegarsi, come infine anche lui fece, obbedendo al piano divino: “Io lo eseguo” (v. 990). In questa divaricazione tra ragione e volontà c'è tutto lo scandalo e sbigottimento per le conseguenze tragiche dell'abuso e della violenza dell'uomo sull'uomo in nome dell'obbedienza acritica. La reazione sdegnata prorompe in Filottete, nel suo “Fai schifo!” (v. 991) rivolto a Ulisse, rinfacciandogli la sua natura di “schiavo”, invece che di uomo libero e negando che il piano ordito da Odisseo possa corrispondere a quello degli dei.

Un'ambiguità di fondo caratterizza Odisseo fino alla fine, quando minaccia il riottoso Filottete, che non vuole imbarcarsi, di abbandonarlo nuovamente, questa volta senza l'arco, indispensabile per la sopravvivenza. I reiterati rifiuti di Filottete di imbarcarsi sono considerati espressioni di irragionevolezza e caparbia, di minorità dovuta alle sue condizioni, simili a quelle del malato che insensatamente non vuole sottoporsi alla cura e alle terapie prescritte, o al bambino

capriccioso cui occorre insegnare a reprimere bisogni inappropriati. Odisseo, quindi, si sente legittimato a sottrargli l'arco e ad abbandonarlo. La durezza e disumanità di Odisseo ci sorprendono e infastidiscono, per il motivo principale che sono espresse nei confronti di chi è manifestamente bisognoso di aiuto e non può difendersi. Anche se fosse un “bluff” per superare le resistenze di Filottete, ciò sembra aggravare la posizione di Ulisse, che infligge al poveretto ulteriore sgoamento e terrore.

Il sospetto che Filottete, in fondo, fosse solo il mezzo per arrivare all'arco emerge ora in tutta chiarezza. La consapevolezza che senza l'arco e le frecce, Filottete è destinato a morte sicura non distoglie Ulisse dai suoi intenti, riversando sul primo la responsabilità del suo stesso destino, in quanto si dimostra sciocco e caparbio. Il linguaggio e l'azione nei confronti di Filottete divengono aperta prepotenza. Come ha osservato Whitlock Blundell (1987), il nome Odisseo è associato per ben tre volte al termine *βία*, sempre nell'efficace forma a fine verso di «Ὀδυσσέως βία» (vv. 314, 321, 592; Whitlock Blundell, 1987: 327). Qui, allora, l'ineguaglianza di potere, che pure è endemica nelle relazioni asimmetriche,

sconfina nell'esercizio arbitrario del dominio, cui il vulnerabile non riesce ad opporre una valida resistenza (Kittay, 2010). È proprio la condizione di vulnerabilità che porta a smascherare l'ipocrisia e il piano ingannatore di Ulisse e di Neottolema. Il *sofisma* viene spogliato dei suoi abbellimenti e si scopre come pura sopraffazione. La ribellione del vulnerabile non costituisce un reale pericolo per il potere, anzi sembra scatenare reazioni prevaricatorie.

Viene da chiedersi perché in Odisseo l'evidente stato di vulnerabilità sofferente di Filottete non suscita alcun moto compassionevole e di vicinanza amichevole. Anche qualora si riconosca in lui un comportamento proto-utilitaristico, questo non spiega la distanza e indifferenza con cui tratta Filottete. È stato notato (Whitlock Blundell, 1987) come in Ulisse sia largamente insufficiente il linguaggio dell'amicizia, sia nei confronti del giovane Neottolema sia del più anziano Filottete. Con il primo, Odisseo fa spesso leva sul sentimento delle armi, ossia sulla vittoria (v. 81) sul profitto (v. 111) sulla salvezza (v. 109), sull'evitare la rovina (v. 67), ma mai muovendosi in base a un

sentimento di sincera amicizia per il ragazzo, seppur la sua paternità ideale sia in competizione con quella di Filottete¹². Quindi, seppur in presenza di una comunanza di interessi e di un obiettivo condiviso del tutto rispettabile e, per certi versi, degno di ammirazione, egli non fa mai riferimento al legame della *philia* (Whitlock Blundell, 1987: 308 ss.).

Il linguaggio di Odisseo, evitando sfumature affettive e facendosi impersonale, intende presentare gli eventi con le connotazioni della necessità e dell'oggettività, tipica dei dati di fatto. Dalla constatazione che le cose stanno in un certo modo, e che perciò non dipendono da noi, al declinare ogni responsabilità per le loro conseguenze il passo è breve ed è quello che Ulisse compie nel ribadire come si tratti di decisione degli dei e non sua, di destino da compiere, indipendente dalla volontà e azioni umane. L'Ulisse della *Dialettica dell'Illuminismo* (Adorno e Horkheimer, 1947) si staglia qui nitido, proprio nell'anteporre la "ragione strumentale" a quella critica, il "mondo amministrato" a quello emancipato. Il suo "pragmatismo

12 Ulisse chiama Neottolema "figlio mio" (v. 130) quando tenta di convincerlo a ingannare Filottete, per poi chiamarlo "vigliacco" (v. 974), quando il

ragazzo sta per restituire a quest'ultimo l'arco rubato (v. 974).

amorale” (Whitlock Blundell, 1987: 328), rinvenibile nella sua disponibilità tanto a utilizzare quanto ad abbandonare la persuasione, a far riferimento alla giustizia così come a scartarla, in una polarità concettuale tra *dikaios* e *ádikos* che tende ad appiattirsi, lo rendono l’uomo della “modernità”, di cui Horkheimer e Adorno hanno abilmente tratteggiato il profilo. Ciò che in apparenza può sembrare una sconfitta del *modus operandi* di Ulisse, è semplicemente un cauto ritiro dalle forze in gioco, che, per ora, lo mettono in minoranza. Odisseo non è stigmatizzato per il suo comportamento e non subisce ripercussioni dagli Dei, né in lui è presente un ripensamento, anche solo per il fatto che il suo piano è fallito; egli, semplicemente – e saggiamente – si allontana¹³.

Del resto, Ulisse si è imbarcato per la guerra solamente «per aver giurato a qualcuno»¹⁴, vi è stato quindi costretto, dopo essersi finto pazzo per non partecipare al conflitto e ha guidato la spedizione che abbandonò Filottete a Lemno, obbedendo all’ordine dei comandanti. Un’esistenza segnata da imposizioni estrinseche e da

un’interiorità messa a tacere. Così sembra anche nell’opera di Sofocle, quando Ulisse stesso ammette di aver creduto ai medesimi principi rivendicati da Neottolema, che inizialmente rifiuta di ingannare Filottete: “anch’io una volta da giovane [...] ormai, fatta esperienza [...]” (96 ss.). Egli è un *huperetes*, un obbediente (vv. 15, 53), un agente dell’esercito e dei suoi capi, e dello stesso Zeus, come lui stesso afferma (v. 989 ss.). Egli è l’unico dei protagonisti che non muta mai il suo atteggiamento o i suoi sentimenti, che non comunica i suoi stati d’animo, scevro da dubbi o conflitti interiori. Tuttavia, quando esorta Neottolema a salpare dopo il furto dell’arco, sembra conoscere il potere trasformativo della pietà su persone più sensibili e come il contatto con la sofferenza altrui possa suscitare sentimenti di vicinanza: “Tu, cammina, e non stare a guardarlo, anche se sei d’animo nobile, che tu non danneggi la nostra causa!” (v. 1068 ss.). Il suo sforzo di mantenere il focus dell’attenzione sull’inganno, più che sull’ingannato intende evitare proprio quel rischio. In Ulisse, il disincanto verso il mondo sembra essere andato di pari passo con la perdita della

13 È vero che Ulisse se ne va dopo essere stato sotto il tiro dell’arco di Filottete, il quale, trattenuto da Neottolema, alla fine si rassegna a lasciarlo

andare. Tuttavia, Ulisse non sembra impaurito, ma conscio che ora gli *conviene* uscire di scena.

14 Ulisse, come è noto, promise di punire l’eventuale seduttore di Elena.

capacità empatica. Egli allora non può che difendersi dalla vulnerabilità e dai suoi effetti divenendo ancora più insensibile e spietato, pronto cioè a lasciar morire Filottete.

Neottolemo: la vulnerabilità riconosciuta

È stato osservato che, contrariamente a Odisseo, Neottolemo si sottrae al patto di fedeltà verso i Greci, mettendo a rischio l'impresa e la stessa profezia divina, per ben due volte. Tuttavia, a conclusione dell'opera sarà Neottolemo e non Odisseo ad essere presentato come un eroe (Chen, 2003: 477). A ben vedere, l'eroismo di Neottolemo è rappresentato proprio dalla sua diversa risposta alla vulnerabilità di Filottete, che innesca in lui un autentico travaglio spirituale e un orientamento critico verso la situazione. Pur non avendo alcun legame diretto con Filottete, a parte quello di essere un greco di nobili origini, la comunione che si instaura è profonda, basata sulla comune umanità di esseri fragili e bisognosi.

Neottolemo, difatti, appare inizialmente insensibile alla triste sorte di Filottete. Di fronte all'esposizione delle

miserie di Filottete, del dolore di cui soffre e della sua triste sorte, egli ribatte semplicemente: “Nulla di tutto ciò mi sorprende” (v. 191). C'è sicuramente una certa dose di leggerezza giovanile in questa considerazione (Avezzi e Pucci, 2001: 184), che sembra registrare la situazione come una mera conseguenza del volere divino e quindi facente parte dell'ordine delle cose, delle quali non c'è da chiedere ragione¹⁵. È lo sguardo distaccato dell'osservatore in terza persona, che ancora non è coinvolto nella relazione interpersonale, come invece accadrà quando la condizione di Filottete lo interpellierà moralmente e intimamente. In quel momento, l'atteggiamento distaccato e di delega delle responsabilità non riuscirà a dare risposte a nuove e inedite domande. Neottolemo, anche se con qualche esitazione, è ancora parte del *sophisma* di Odisseo, accettandone i presupposti opportunistici: Filottete e il suo arco invincibile *servono* per vincere l'annosa guerra e porre fine ai combattimenti e ai morti che altrimenti dissemineranno ancora i campi di battaglia.

Proprio a partire da questi versi, tuttavia, comincia ciò che la letteratura critica

¹⁵ I protagonisti delle tragedie sofoclee spesso portano il peso di una “colpa originaria” di cui non è data spiegazione. Così anche Antigone e Edipo.

identifica come la maturazione della coscienza morale di Neottolemo e della sua personalità. Tale maturazione si sviluppa, quindi, attraverso un *dilemma*, che contrappone valori discordanti e tuttavia validi, tra i quali occorre scegliere. Le istanze in questione sono fondamentalmente rappresentate dalla compassione e dalla pietà, da una parte, e la gloria e il trionfo, dall'altra. A ben vedere, non si tratta ancora di principi o massime morali, ma di stati d'animo, sentimenti o ambizioni, i quali però daranno vita a disposizioni esistenziali e scelte morali, al cui interno l'individuo scoprirà chi è e chi vorrebbe essere (Habermas, 1991: 114). Sotteso a ciò appare la questione più profonda della possibilità della giustizia, nei termini di una soluzione equa per tutti i partecipanti, a prescindere dai loro progetti esistenziali (Rawls, 1997; 2002). In questo senso, sembra riproporsi, *mutatis mutandis*, il dilemma morale esaminato da Kohlberg. Mentre Odisseo avanza giustificazioni distanzianti, che tendono a rompere i legami, pur avendo dalla sua parte alcune ragioni, la decisione finale di Neottolemo sembra quella di coniugare opposte esigenze, cercando di convincere Filottete a imbarcarsi per Troia, e mettersi al servizio della comunità.

Le modalità con cui agiscono Odisseo e Neottolemo tendono allora a divergere. Il primo sgancia la questione decisionale da quella morale, facendone una questione squisitamente pragmatica, il cui *terminus ad quem* è “raccomandare una tecnologia appropriata o un programma eseguibile” (Habermas, 1991: 112), presupponendo come dato il valore prioritario dell'interesse generale. Nel secondo, al contrario, il ruolo di partecipante e di attore vengono infine a coincidere, portando Neottolemo al rifiuto di “farsi rappresentare nel discorso etico-esistenziale”, da istanze che gli si rivelano estranee (Habermas, 1991: 114). Il fattore scatenante che lo porterà all'autonomia morale sarà il *contatto diretto* con il vulnerabile.

Alla luce di quanto osservato, è fondamentale scandire le tappe attraverso cui la vulnerabilità assume la funzione critica ora richiamata, con il risultato di far fallire il piano di Ulisse, e tuttavia non l'obiettivo politico ultimo. Il destino si compirà, ma passando attraverso il sentimento della *compassione*, che farà il suo ingresso nella sfera pubblica. La lotta interiore e i tentennamenti di Neottolemo sono la dimostrazione della difficoltà a intraprendere il nuovo percorso. Neottolemo imparerà che il

vulnerabile ha diritto a un posto nella comunità.

Una *prima* tappa è costituita dal contatto diretto con la sofferenza e l'umanità di Filottete, che fa sorgere in Neottolemo il sentimento della compassione per le sue sventure e il suo destino. Si tratta della prima fase della cura individuata da Joan Tronto (1993)¹⁶, ossia dell'*interessarsi a*, quando cioè ci si rende conto che qualcuno manifesta un bisogno e la vulnerabilità interroga da vicino. Il sentirsi interpellato di Neottolemo si manifesta con la domanda, più volte reiterata nell'opera, "Che debbo fare?" (v. 757), sentendosi chiamato in causa in prima persona dalle condizioni di Filottete, offrendo il suo aiuto inesperto, tuttavia sincero: "vuoi che ti sostenga, che ti faccia un massaggio?" (v. 762). Lui, che prima aveva esordito affermando che la sofferenza di Filottete non lo meravigliava, rimane ora interdetto e confuso davanti all'esacerbazione violenta del dolore (Avezzi e Pucci, 2001: 248). La ripetizione della dizione pietosa δούστηνε, "povero", "sventurato" è un linguaggio nuovo sulla bocca di Neottolemo, una reazione linguistica irriflessa nel momento in cui Filottete gli si rivela, gli viene *autenticamente*

alla luce attraverso le sue pene (*Ibid.*). Il termine utilizzato, φανείς, assume un significato assieme oggettivo e soggettivo: la "rivelazione" della condizione di Filottete è un'"illuminazione" sulla condizione umana, cui anche Neottolemo appartiene e che sembra apparirgli per la prima volta. Egli "impara", diventando responsivo verso Filottete, "si accorge" di lui in quanto essere umano, non solo come possessore dell'arco, sebbene il possesso dell'arma abbia contribuito a conferire a Filottete il suo status e la stima sociale. Ora, però, agli occhi di Neottolemo, la dignità dell'eroe è legata alla sua umanità e non più allo status. Ciò lo coinvolge emotivamente: "Da un bel po' la pena per le tue sventure m'ha annientato" e, pur essendo ancora all'interno della trama dell'inganno, Neottolemo ne sembra temporaneamente dimentico, preso com'è a rendersi utile: egli si sta "prendendo cura" di Filottete, passando così alla seconda fase della cura individuata da Tronto, quella del *prendersi cura di*.

Il passaggio fondamentale a questa *seconda* tappa è l'impegno che il giovane si assume in prima persona di fronte alle preghiere supplicanti di Filottete a non

¹⁶ Mi sia consentito rinviare a Grompi, 2007; Casalini, 2015.

lasciarlo solo. Con il suo “prometto che resterò” (v. 810 ss.) e stringendogli la mano, Neottolema si predispone a salvaguardare la vulnerabilità di colui che non è più uno sconosciuto, ma riconosciuto *simile* in quella stessa fragilità che lui stesso ha esperito moralmente, invece che fisicamente, venendo a patti con Odisseo. Ciò che avvicina i due non è più l’odio contro i Greci, ma la reciproca *simpatia*, il *legame affettivo*. È quest’ultimo che fa nascere la promessa, nei termini di un obbligo che sorgendo spontaneamente dalla vicinanza della vulnerabilità, conduce all’impegno consapevole: “la malattia m’impone di prenderti con me per assistenza” (v. 674 ss.), sostituendosi al “contratto” stretto con Ulisse, che soppesa svantaggi e benefici. Ciò pone sotto una diversa luce la vulnerabilità stessa, cui si possono attribuire elementi non solo di mancanza e insufficienza, ma generativi di comportamenti morali e promotori di solidarietà. Il segno del ruolo rinnovato di Neottolema di difensore della vulnerabilità del nuovo amico è salvaguardare il suo sonno dopo la fase acuta e spossante della malattia: “Su, amici, lasciamolo tranquillo, che possa piombare nel sonno!” (v. 825 ss.). Questo stato di vulnerabilità massima è sottolineato dal coro: Filottete “è indifeso, è immerso nella

sua notte ... non dispone del braccio, del piede, di niente, come uno che giace alla mercé di Ade”, evidenziando come *essere alla mercé* equivalga alla condizione di vulnerabilità.

La crisi morale di Neottolema ha qui il suo culmine, dovendo decidere ora “da che parte stare” (v. 833). La prospettiva aperta dalla scoperta di basi diverse del sodalizio umano rende più acuto il suo conflitto, costringendolo, per convincersene, a reiterare le ragioni della necessità dell’inganno. Quest’ultimo ormai si può dire riuscito, Neottolema ha convinto Filottete a imbarcarsi. Tuttavia, la profonda empatia ha lavorato sull’animo di Neottolema, che non è più in grado di sostenere la parte: “Alla malora! E adesso che faccio io, da qui in avanti?” (v. 895). L’intollerabilità del dolore in Filottete corrisponde a quella del senso di colpa di Neottolema, che lo porta a confessare il *dolus*, a costo di apparire “infame” e “vigliacco” (v. 906 ss.). È suggestivo notare che le esortazioni ripetute di Neottolema affinché Filottete si alzi in piedi per andare alla nave (“Ora sollevati!” [v. 886], “Ma raddrizzati [...]” [v. 893]), assumano il senso di sollecitazioni autoreferenziali a raddrizzare e correggere la postura della propria coscienza.

La reazione immediata della confessione di Neottolemo equivale a una affermazione di estraneità verso quel senso di umanità che l’aveva legato a Filottete, il quale ritorna a chiamare il giovane “straniero” (v. 924). Si ripropone la contrapposizione tra la *technè politike*, disposta alla dissimulazione e al sotterfugio, e la *philia* incondizionata e sincera, che esige trasparenza e simmetria. Non a caso, Filottete accusa adesso lo stesso Neottolemo di aver fatto uso di *technai*, per la fabbricazione di “stratagemmi” atti a ingannare. Neottolemo è qui figlio di Ulisse e di quella concezione del mondo che estromette o abbandona il meno adatto¹⁷. Eppure, la decisione di non restituire l’arco a Filottete e quindi di rompere il rapporto con lui e ignorare le istanze venute alla luce attraverso il contatto con il vulnerabile sembra quanto mai plausibile e giustificabile: “giustizia e convenienza insieme m’inducono a obbedire a chi è al potere” (v. 925 ss.). C’è un primo tentativo di Neottolemo di ricomprendere la persona di Filottete e la sua condizione all’interno di questa triade concettuale, affinché si convinca di appartenere ancora alla comunità, in quanto la convenienza e il fare la cosa giusta lo

riguardano: egli può ancora rendersi utile alla collettività, mettendosi al suo servizio, attraverso il suo arco invincibile, così come stanno facendo Neottolemo, con la sua forza e giovinezza, e Odisseo, con la sua ragione e astuzia. Nella prospettiva di una società organica, ognuno partecipa al suo funzionamento generale e al suo perpetuarsi. In questa visione, giustizia e principio d’autorità sono ancora compatibili, solo più tardi, quando Neottolemo disobbedirà a Ulisse, si aprirà la spaccatura, in cui si inserirà il binomio giustizia/cura (Grompi, 2009; 2013).

Il successo e l’utile non rappresentano per Filottete motivi validi e intercambiabili con la relazione fondata su altri presupposti, considerati inconciliabili. Infatti, se l’utile e la convenienza erano stati adottati a motivo del suo allontanamento, ora i medesimi sono avanzati per il suo reinserimento, tradendo così una concezione strumentale del soggetto, il cui valore è definito dall’arbitrio dei “capi” e del momento. Un tale approccio si manifesta al suo grado più alto quando, di fronte all’irremovibile rifiuto di Filottete a imbarcarsi, Ulisse sbotta con: “A che servi tu? Addio, stattenne nella tua Lemno!”, rivelando

¹⁷ Sulla questione della “paternità” sociale e morale di Neottolemo, si veda Roisman, 1997.

finalmente le reali intenzioni del piano, che mirava principalmente a sottrarre l'arco, *indipendentemente* dalle condizioni e dalla sorte di Filottete.

Il tentativo di Neottolemo di convincere Filottete su basi altre da quelle più intimamente umane suona scandaloso alle orecchie di quest'ultimo, in quanto, vissuto nella solitudine, nella privazione e nel dolore cerca negli altri fratellanza e vicinanza disinteressata. Infatti, anche Filottete ha subito una maturazione nella sua sofferenza, divenendo consapevole di ciò che è esistenzialmente essenziale e fondamentale: qualcuno su cui contare e poter affidare la propria precaria umanità. La distanza che si sta frapponendo tra lui e Neottolemo si misura nella reazione del giovane, ossia nel rivolgere lo sguardo altrove, nel non rispondere ai suoi richiami e nel tacere alle sue suppliche: gli vengono cioè negati i segni tipici della reciprocità, lo sguardo e la parola umani, facendolo ripiombare in quell'isolamento che è, prima di tutto, privazione della compagnia dei propri simili. Tuttavia, la "pietà terribile" (v. 965) che cresce in Neottolemo diviene quell'elemento non adeguatamente calcolato

del piano di Ulisse, che porta il giovane a scegliere un'altra strada, restituendo l'arco a Filottete, ma non ancora ad accettarne le richieste. Infatti, seppur il disegno fraudolento è infine fallito, Neottolemo non desiste dal mantenere saldo l'obiettivo politico principale, ossia quello di recarsi a Troia per sconfiggere gli Achei. L'azione di Neottolemo rimane sempre politica, ma ricomprende al suo interno elementi dapprima estranei, cioè le ragioni e i bisogni del più debole. Si realizza qui la terza *tappa* del processo di cura, il *prestare cura*: Neottolemo aiuta materialmente Filottete a camminare e muoversi verso la nave, "appoggiati a me, per camminare"¹⁸ (v. 1403). Si è così compiuto il legame di comunanza sulla base della *reciproca vulnerabilità*, spirituale e fisica, dei due protagonisti.

Eppure, l'ultima delle fasi della cura individuate da Tronto, la *quarta* ovvero il *ricevere cura*, evidenzia tutte le difficoltà di avere a che fare con i propri e altrui bisogni. Infatti, Neottolemo vuole sì farsi carico di Filottete, ma a *suo modo*, ossia volendo convincerlo a compiere la missione. Anche se Neottolemo non esercita più alcuna forza o

18 La traduzione di Pattoni suona: "Ora appoggia il tuo passo al mio" (Di Benedetto, 2015: 281), che rimanda a una comunione di modi di sentire e a un ulteriore avvicinamento spirituale dei due,

connotato anche dalla struttura linguistica divenuta colloquiale, come nota anche Pucci, 2001: 319.

dominio sull'amico, intende far prevalere il suo punto di vista. Solo alla fine, quando sembra rispettare la volontà di Filottete, egli compie il ciclo completo della cura, accettando le scelte di colui di cui ci si fa carico: "Se vuoi così, andiamo" (v. 1402). Nel Noddings (2003) mette bene in luce questa eventualità in cui la cura offerta finisce per rispecchiare i desideri e la volontà di colui che cura su chi è curato, impedendogli così di esprimere e attuare i suoi bisogni e necessità.¹⁹ Comprendere la realtà dell'altro, sentire ciò che egli sente come più vicino possibile, è una parte essenziale del *caring*, in quanto, considerando la realtà dell'altro come una possibilità, comincio a sentirla. Sento anche che devo agire in accordo a questo; cioè sono spinto ad agire come se fosse a nome mio, ma invece è a nome dell'altro.

Il supporto incondizionato manifestato da Neottolema, a sua volta, è il frutto di un processo che matura attraverso

l'acquisizione di una individualità a sé stante, che gli consente di assumere realmente la responsabilità dell'altro. L'abbandono di Filottete rappresenta, specularmente, quello nei confronti di Odisseo: Neottolema deve prima allontanarsi da entrambi per acquisire ciò che è veramente la sua natura. Autonomamente, allora, sarà in grado di sussumere a sé i motivi e le ragioni che lo portano ad agire, non per mezzo della sottomissione reverenziale al primo o della semplice pietà im-mediata per il secondo. La rappresentazione di se stesso come colui che ha natura nobile e disdegna i sotterfugi è ancora un auto-rappresentazione assunta estrinsecamente, dettata dal *ghenos*, ma non pienamente elaborata e fatta propria, motivo per cui cede senza molte resistenze alle insistenze di Ulisse. Del resto, l'incontro con la vulnerabilità e col suo appalesamento crudo e sincero da parte di Filottete smuovono in Neottolema compassione e pietà, scuotendolo

19 "Supponiamo, per esempio, di essere un insegnante che ama la matematica. Incontro uno studente che sta andando male, e decido di avere un colloquio con lui. Mi dice che odia la matematica. *Aha*, penso, *ecco il problema. Devo aiutare questo povero ragazzo ad amare la matematica, e poi andrà meglio*. Che cosa sto facendo quando procedo in questo modo? Non sto cercando di afferrare la realtà dell'altro come possibilità per me; non gli ho domandato anche: *come mai pensi di odiare la matematica?* Invece, ho proiettato la mia realtà sullo studente, dicendo: *andrai*

senz'altro meglio appena imparerai ad amare la matematica. ... Così, lo studente diventa per me un oggetto di studio e manipolazione. Condurlo ad amare la matematica potrebbe sembrare uno scopo nobile. E lo è, se essa gli è presentata come una possibilità che egli intravede in me e negli altri; ma poi non è da disapprovare, e neanche io lo sono, se rimane indifferente alla matematica. È una possibilità che può non essere realizzata" (Noddings, 2003: 15).

sì fortemente, ma ancora oscuramente. Infatti, per ben cinque volte cerca di persuadere Filottete ad imbarcarsi, al fine di riportare Filottete all'ordine sociale e politico esistente, di cui Neottolema si sente ancora parte. L'autentica amicizia tra i due sorgerà solo quando Neottolema tornerà da Filottete emancipato dai doveri sociali e politici eteronomi, scoprendosi e conoscendosi come individualità autonoma che non ha un'unica e obbligata possibilità di scelta. Prendendosi cura dell'amico, egli assume la responsabilità della sua vulnerabilità in maniera consapevole e matura. La vergogna provata per l'inganno, il pentimento per l'azione compiuta, il gesto imbarazzato della restituzione dell'arco obbligano Neottolema ad esporre la sua debolezza e vulnerabilità morale. Sulla base di questa vulnerabilità esperita da entrambe sull'isola di Lemno si fonderà la loro amicizia e riconoscimento reciproco: "Neottolema si ricongiungerà alla comunità con la l'idea che il vulnerabile possiede dignità ed è fondamentale per il bene della comunità stessa" (Berzins McCoy, 2013: 86).

Filottete: la vulnerabilità ritrovata

La vicenda di Filottete rappresenta il destino più spietato riservato spesso nella storia ai più deboli e vulnerabili. La vulnerabilità di Filottete, accentuata dalla malattia fisica e dallo sconforto, lo rende ancora più fragile e facilmente manipolabile. La solitudine, il dolore, la disperazione lo portano a dipendere dagli altri e ad affidarsi totalmente, dando immediatamente credito alle parole ingannevoli, e rendendolo così meno accorto e prudente. Egli diviene dolorosamente consapevole di questo più avanti, quando, privato anche dell'arco, afferma che: "se fossi stato in forze, non m'avrebbe preso, e neppure così come sono gli sarebbe riuscito di farlo [...]" (v. 947 ss.). Non si tratta solo di mancanza di vigore fisico, ma è la solitudine, l'isolamento forzato e l'essere stato dimenticato da tutti che abbassa le difese nei confronti anche di chi non si conosce e delle sue reali intenzioni. Egli rappresenta e si autorappresenta vittima degli accadimenti. Tuttavia, anche Filottete subisce un processo di evoluzione, che lo porterà a considerare la sua vulnerabilità da mera passività di fronte agli eventi, di cui si considera vittima innocente, a esperienza da misurarsi non solo in perdite, ma nei termini di una visione più

cogente e compiuta della natura umana. Seguendo alcune riflessioni di studiosi sul tema della vulnerabilità, vedremo in Filottete proprio il passaggio dallo stereotipo della vulnerabilità come sola mancanza, che genera pena e pietà, a quello della vulnerabilità come sollecitazione etica e rivendicazione all'autonomia, che genera rispetto e considerazione.

Il morso del serpente sacro, che gli procurerà la ferita inguaribile al piede, è il marchio stesso della vulnerabilità. Egli non sa perché è stato morso, sa solo che è successo, che è così, e che quella ferita farà parte di lui. La condizione vulnerabile è parte della condizione umana, e ugualmente ineliminabile. Egli non può ancora comprendere veramente la profezia che lo richiama a Troia, che gli suggerisce come, nonostante la sua scoperta vulnerabilità, possa far parte integrante della comunità; infatti, ha prima bisogno di riconoscersi ed essere riconosciuto in quella condizione. Al contrario, è talmente incapsulato all'interno dell'ethos guerriero e tradizionale che non riesce a non vedere se stesso nell'immagine di lui proiettata dagli altri, ossia come malato, troppo rumoroso nelle sue grida, inutile alla guerra, vittima da compatire. Come gli schiavi della caverna platonica, Filottete

crede alle figure proiettate sullo sfondo, “fallendo nel riconoscere la complessità della richiesta che Neottolema gli pone di fronte” (Berzins McCoy, 2013: 78 ss.). La scelta di porsi nel posto dove gli altri lo hanno messo non è più imposta ora dal suo isolamento fisico coatto, ma dal suo risentimento furioso e da un incontrollato senso di rivalsa. Filottete, infatti, attraverso il suo maledire e inveire contro Ulisse e i suoi compagni, la sua acredine e la tendenza all'autocommiserazione, dimostra gli effetti controproducenti pagati da chi è stato troppo a lungo isolato e che fa della sua condizione di malato un esercizio difensivo e ricattatorio – di potere quindi – contro qualsiasi istanza che non collimi con i suoi desideri. Egli rivendica con forza e con ragione la sua integrità incorrotta, il suo coraggio e la sua forza di volontà di fronte alla bassezza, all'ingiustizia e all'ignobile espediente, ma parte di tale forza d'animo è nutrita di desiderio di vendetta, di rivendicazioni rancorose, di odio verso gli allora compagni. Tale atteggiamento viene respinto virilmente da Neottolema, rimproverando all'amico più vecchio il suo atteggiamento indurito: “impara a non inasprirti nel male” (v. 1387), prospettandogli, al contrario, i vantaggi che un contesto sociale può offrirgli, come, ad

esempio, l'autorealizzazione personale e le cure. Filottete dovrà imparare a far coesistere l'esperienza del male fattogli in passato con la futura possibilità di una sua rinnovata cittadinanza in una comunità imperfetta.

È veramente toccante e significativo questo rapporto tra il giovane e il vecchio, che ci pone di fronte in modo esemplare allo sforzo di entrambe di trovare un punto di incontro, sbagliando ognuno più volte e progressivamente correggendosi, in cerca di una intima sintonia, restituendo alti livelli di commozione e drammaticità²⁰.

Il “linguaggio connettivo” (Berzins McCoy, 2013: 66) con cui Filottete si rivolge da subito a Neottolemo incontra quest'ultimo nella sua «disposizione empatica» (Malpas e Lickiss, 2012: 162). Il primo si sente capito e compreso, mentre il secondo scopre come, nonostante gli anni di abbandono e sofferenza, Filottete “è ancora generoso, semplice, largo di cuore, pieno di affetto per gli amici” (Shuckburg, 1954: XX). È proprio attraverso “l'irresistibile *pathos*” che irradia

da lui, che Neottolemo modificherà gradualmente i suoi atteggiamenti e, di converso, il carattere di Filottete non si sarebbe mai schiuso se non avesse incontrato lo “spirito franco e cavalleresco” del giovane, pronto ad essere sollecitato. È proprio “la combinazione di questo carattere di forza eroica e miseria” (Shuckburg, 1954: XX) che rende la vulnerabilità sofferente di Filottete degna di rispetto agli occhi di Neottolemo e nostri, segnando il passaggio dalla vulnerabilità come solitudine, povertà, malattia a capacità autonoma di scelta e azione. Come ben sottolineato da Nussbaum (1998), seppure Filottete non sia in grado di svolgere alcune attività a causa della sua menomazione, tuttavia “vediamo il suo impegno nell'amicizia e nella giustizia”, ascoltiamo i suoi discorsi ragionevoli, ammiriamo la sua statura morale e la dignità nella sofferenza, ossia l'integrità della sua *agency* (Nussbaum, 1998). Proteggere il vulnerabile, quindi, non equivale a considerarlo incapace, inaffidabile o

20 Possiamo solo accennare qui alla tematica del corpo malato e dei gesti di cura. Di Benedetto osserva come Sofocle individui una “nuova, esasperata sensibilità del corpo” (2015: 37), che si manifesta nel divieto, imposto da Filottete a Neottolemo, di toccarlo durante gli accessi della malattia (vv. 762, 816 ss.). Il giovane sembra non capire il motivo del suo allontanamento, proprio

quando il suo aiuto si dimostra più necessario, e insiste per aiutarlo. Il rifiuto deciso di Filottete esemplifica la tensione estrema e l'ipersensibilità corporea provocata dal male, che nell'acme del dolore non tollera nessuno vicino. Anche in questo, i due dovranno imparare a conoscersi, rispettando e calibrando e le modalità del contatto fisico.

impotente, sottostimando il suo valore e personalità, cioè come solo vittima. La distorsione cognitiva per cui si richiede una “scelta binaria” tra essere vittime e capaci di *agency* porta spesso al disconoscimento, alla manipolazione e al paternalismo. È ciò che il coro tende a fare nei confronti di Filottete, accusandolo (“tu, soltanto tu, l’hai voluto”, [v. 1095]), quando egli disdegna l’opportunità di essere curato, se ciò comporta imbarcarsi con i compagni che l’hanno ripetutamente tradito. Eppure il rifiuto di lasciare l’isola rappresenta “l’affermazione di autonomia di Filottete” (Vander Valk, 2012: 53), che difende apertamente la sua scelta, senza bisogno di riferirsi a leggi umane o divine, ma solo in quanto *sua* decisione autonoma.

Unicamente l’aiuto che non pone condizioni offerto da Neottolema convincerà il ferito a imbarcarsi e a cominciare ad agire

la sua vulnerabilità, invece che a subirla. Infatti, a Neottolema che gli domanda, preoccupato e spaventato per le conseguenze della sua defezione dalla missione di sconfiggere Troia: “Come sfuggirò alle accuse degli Achei?”, “Non ci pensare” gli risponde Filottete; alla replica di Neottolema “E se vanno a saccheggiare la mia terra?” è Filottete ora che si offre di aiutare colui che lo aiuta, “con l’arco di Eracle” (vv. 1404-1406)²¹. Filottete è pronto per rientrare nella comunità, venendo a patti con la sua vulnerabilità: «il suo ritorno alla società è anche un ritorno alla vulnerabilità sociale» (Berzins McCoy, 2013: 66), ossia, la rinuncia di vedere se stesso come vittima non significa rinunciare alla vulnerabilità o alla possibilità di essere ancora feriti. Tuttavia, i motivi ora non sono più connessi a vantaggi militari o azioni gloriose, ma all’impegno etico che lega

21 Lo scambio ora descritto ripropone una “fenomenologia della cura”, già individuata in Noddings, 2003: 40 nella mitica figura di Cerere, in cui la cura è un tipo di relazione bidirezionale, in cui ogni partecipante è chiamato nello stesso tempo a curare e a essere curato, creando quei “cerchi di cura” che ricomprendono progressivamente coloro che entrano nel suo raggio. Il noto racconto narra che Proserpina, figlia amata di Cerere, divinità della terra, venne rapita da Plutone, dio degli inferi che, impazzito d’amore per una freccia di Cupido, rapì Proserpina e la condusse nel suo regno sotterraneo. Cerere cercò sua figlia per tutta la terra, ma senza successo, rimanendo affranta dal dolore. La dea, in tutta la sua miseria, è avvicinata dal

vecchio Celeo e dalla sua giovane figlia. Essi rispondono al suo dolore, piangendo per lei e la invitano presso la loro abitazione, dove giace il giovane figlio morente della coppia, Celeo e Metanira. Cerere rimane colpita da questa dimostrazione di compassione da parte di coloro che stanno vivendo un profondo dolore, e guarirà il ragazzo con un bacio. Nella sua miseria, lei stessa ha bisogno della risposta attiva di coloro che sono curati per mantenere se stessa come colei che cura. Tipica, quindi, di colei che cura è la risposta di Cerere: “coraggio, [...] non posso sottrarmi all’appello”.

un individuo all'altro. In questo senso, la vulnerabilità acquisisce una connotazione etica positiva, permettendo di sviluppare empatia, compassione e senso di comunità: «se non siamo vulnerabili non abbiamo bisogno di etica» (Gilson, 2014: 11). Ciò che scoprono Filottete e Neottolemo è proprio tale comune fondazione delle rispettive individualità. La contrapposizione tra autonomia e vulnerabilità si basa sulla convinzione che l'autonomia implichi isolamento e autosufficienza, mentre la vulnerabilità equivalga a dipendenza e minorità. Si tratta di un modo fallace di intendere entrambi i concetti, che trova la sua correzione nell'idea di "autonomia relazionale", che prendendo le mosse dal riconoscimento reciproco della vulnerabilità ontologica di ognuno non si limita a proteggere dal danno o dall'offesa, ma promuove la capacità all'autonomia (MacKenzie *et al.*, 2014).

Per una conclusione: vulnerabilità e politica

Alcuni studiosi interpretano la decisione di Neottolemo di accondiscendere a questo intimo bisogno di Filottete come una rinuncia alla politica in nome della

compassione: Neottolemo sceglie la pietà e con ciò si pone *fuori dalla politica*, rimarcando l'impossibilità di una conciliazione tra le due (Tessitore, 2003). In verità, a nostro avviso, Neottolemo compie, *al contrario*, proprio una *scelta politica*, suggerendo un modo diverso di intendere la convivenza e l'assetto sociale, al cui interno possono essere ricompresi anche coloro che solitamente non rispondono a dettami culturali e sociali precostituiti. La portata politica della sua scelta si misura proprio dal fatto che essa potrebbe portare a dissenso e ritorsioni da parte dei compagni d'arme, nei confronti dei quali eventualmente sarà aiutato a difendersi da Filottete, il più vulnerabile, non sulla base di accordi di reciproco interesse, ma in base all'affetto e al mutuo sostegno. Non si tratta però di una concezione della società idealizzata e irrealistica, ma conscia che la vulnerabilità è connaturata a ognuno dei suoi membri e, conseguentemente, si è tenuti a dare spazio e rilievo a pratiche e ad azioni che la salvaguardino, riconoscendone le potenzialità per la fondazione di quella che potremmo definire un'etica sociale. La vulnerabilità, sembra suggerire Neottolemo, non deve equivalere a rinchiudersi nella dipendenza, per timore dei rischi e delle incognite che la

condizione autonoma implica. Probabilmente ciò non risparmierà altra sofferenza a Filottete, ma è il compromesso da accettare per condurre pienamente la propria esistenza, stringendo legami e affrontando le responsabilità da essi derivanti.

Il discorso conclusivo di Eracle smuove infine le perplessità di Filottete, in quanto, ancora una volta, l'esperienza di chi ha più sofferto e patito fornisce l'esempio e la motivazione necessarie a intraprendere il destino assegnato. Non sappiamo in che termini Filottete abbracci l'esortazione di Eracle, quando risponde: "non verrò meno ai tuoi comandi" (v. 1447), tuttavia Filottete ha conosciuto le indicibili sofferenze di Eracle e che lo spinsero ad accogliere la sua richiesta di costruire una pira sul monte Eta, su cui essere immolato tra le fiamme. Fu sempre Filottete che le diede fuoco, onorato e orgoglioso di questo gesto di estrema pietà e rispetto per l'eroe agonizzante, quello stesso che ora aiuta lui a ri-vivere e a porre le cose sotto una nuova luce: la vulnerabilità è riconosciuta come parte degli accadimenti umani, ha consentito relazioni stabili di aiuto reciproco e ha messo a nudo stratagemmi e ipocrisie.

Ora, finalmente, è possibile, per Filottete, accettarla con animo più pacificato, facendo

spazio al sentimento malinconico per i "luoghi" della sua e nostra vulnerabilità, precedenti alla indipendenza e autosufficienza, nei quali eravamo accuditi e curati semplicemente perché ne avevamo bisogno, pur nelle difficoltà e nell'ambivalenza:

Addio, tetto che m'hai protetto,
Ninfe dell'acqua e dei prati,
muggito possente del mare, scoglio
da cui spesso fin dentro la grotta
fu spruzzato il mio capo al soffio del vento,
spesso delle mie grida
rimandò a me il colle di Ermes
il suono dell'eco, mentr'ero battuto dalla
bufera!

Addio, terra di Lemno in mezzo al mare,
lascia ch'io vada con facile corsa, spedito,
dove mi porta la Sorte potente,
il parere degli amici e la divinità suprema,
che tutto questo ha voluto!
(vv. 1453-1468)

Bibliografia

Avezzù, Guido e Pucci, Pietro (2001), Sofocle. Filottete, traduzione di Giovanna Cerri, Borgaro Torinese (TO): Ed. Lorenzo Valla.

Berzins McCoy, Marina (2013), "Pity as a Civic Virtue in Sophocles' Philoctetes", in Berzins McCoy, Wounded Heroes.

Butler, Judith (2009), Frames of war, Verso, London-New York.

- Casadei, Thomas (ed.) (2002), Michael Walzer, *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, Reggio Emilia: Diabasis.
- Chen, Kathleen, (2003), “The Voice of Reality and Justice”, in *Wisconsin International Law Journal*, 21, 2, 2003: 469-493.
- Di Benedetto, Vincenzo (1990), *Sofocle. Trachinie, Filottete, premessa e note al testo di Maria Serena Mirto*, traduzione di Maria Pia Pattoni, Milano: BUR.
- Noddings, Nel (2003), *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley-Los Angeles:, University of California Press.
- Grompi, Alessandra (2009), “Un diritto per l’etica della cura”, intervento al 28° Congresso dell’Associazione Nazionale Infermieri di Area Critica (ANIARTI), ora in *Scenario*, 3: 27-29.
- Grompi, Alessandra (2013), “Il senso della giustizia lo trasformò in brigante e assassino”. Oggettivazione, oggettificazione e reificazione nel diritto”, in Bellan (ed.), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano-Udine: Mimesis: 303-325.
- Grompi, Alessandra (2015), “Vulnerabilità come "conditio" umana. Alcune considerazioni a partire dall’approccio dell’etica della cura”, “Società italiana di filosofia politica”, in <http://www.sifp.it>, 30/12/2015.
- Habermas, Jürgen (1991). *Teoria della morale*, Roma-Bari: Laterza.
- Hoppin, Meredith C. (1981), “What happens in Sophocles’ Philoctetes?”, in *Traditio*, 37: 1-30.
- Kittay, Eva F. (2010), *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Milano: Vita e Pensiero.
- Mackenzie, Catriona, Rogers, Wendy e Dodds Susan (2014), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Malpas, Jeff e Lockiss, Norelle (2012), *Perspective on Human Suffering*, New York: Springer.
- Noddings, Nel (2003), *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, Berkley: University California Press.
- Nussbaum, Martha C. (1976), “Consequences and Character in Sophocles' Philoctetes”, in *Philosophy and Literature*, 1: 25-53.
- Nussbaum, Martha C. (1996), *La fragilità del bene, a cura di Gf. Zanetti*, Bologna: Il Mulino.
- Nussbaum, Martha C., “Victims and Agents: What Greek Tragedy can teach us about sympathy an responsabilità”, in *Boston Review. A political and Literary Forum*, feb/march, in <http://www.bostonreview.net>: 1-6.
- Nussbaum, Martha C. (2008), “The Morality of Pity. Sophocles’ Philoctetes”, in Felski (ed.), *Rethinking Tragedy*, Baltimora: The John Hopkins University Press:148-169.
- Rawls, John (1997). *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli.

Rawls, John (2002), *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano: Feltrinelli.

Roisman, Hanna M. (1997), “The Appropriation of a Son: Sophocles’ *Philoctetes*”, in *Greek Roman and Byzantine Studies*, 38: 127-171.

Segal, Charles (1977), “*Philoctetes and the Imperishable Piety*”, *Hermes*, 105, 2: 133-158.

Shuckburgh, Evelyn Shirley (1954), *The Philoctetes of Sophocles, with a commentary abridget from the larger edition of Richard C. Jebb (1906)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tessitore, Aristide (2003), “Justice, Politics, and Piety in Sophocles’ *Philoctetes*”, in *The Review of Politics*, 1: 61-88.

Tronto, Joan (20016) (e.o. 1993), *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, a cura di A. Facchi, Reggio Emilia: Diabasis.

Vander Vlak, Frank (2010), “Sophocles’ *Philoctetes* and the Construction of Political Identity”, in *Midsouth Political Science Review*, 11: 39-58.

Winnington-Ingram, Arthur (1980), *Sophocles. An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, (digital edition 2002).

Wilson, Edmund (1941), “The Wound and the Bow” in *The Wound and the Bow*, Cambridge: Houghton Mifflin Company: 172-295.

Whitlock Blundell, Mary (1987), “The Moral Character of Odysseus in *Philoctetes*”, in

Greek, Roman and Byzantine Studies, Duke University, 28, 3; 307-329.