

Conosci te stesso.

Delfi.

Psicoterapie

«Zalmossi, il nostro re, che è un dio, afferma che come non si devono sanare [*iasthai*] gli occhi senza considerare la testa, né la testa senza il corpo, così neanche il corpo senza la *psyche* [...] tutto prende le mosse dalla *psyche*, i mali e i beni, sia del corpo che dell'uomo nella sua interezza, e da lì si riversano, come dalla testa verso gli occhi. Si deve perciò sottoporre a terapia [*therapeuein*] prima e soprattutto quella, se si vuole che la testa e il resto del corpo stiano bene. –E disse– o beato, la *psyche* si cura con certi incantesimi [*therapeuesthai de ten psychen ... epodais tisin*], e questi sono i discorsi belli [*logous ... kalous*]. Da tali discorsi si genera nelle *psychais* la temperanza [*sophrosynen*], e una volta che questa sia cresciuta e sia là presente diviene allora facile dare salute alla testa e al resto del corpo»; continuando a discutere del mal di testa in questione e di un farmaco convenzionale ad esso consono (una particolare erba), Socrate conclude il suo racconto: «che nessuno ti persuada a somministrare una terapia per la testa con questo farmaco, se costui non abbia prima sottoposto la sua *psyche* alla terapia del tuo incantesimo. Ora infatti –continuò– l'errore degli uomini è questo, che alcuni si mettono a fare i medici della temperanza e della salute separatamente l'una dall'altra» (*Carmide*, 156d-157b).¹ Questo è il brano forse più significativo sulla «terapia» o «cura» nel senso di «trattamento» (*therapeia*) della *psyche* scritto da Platone nei suoi dialoghi *socratici* (in esso viene perciò espressa una concezione che si può riportare, con tutte le riserve dovute, a Socrate)². Ivi si consolida

¹ Le due traduzioni di riferimento sono di B. Centrone, *Platone. Teage, Carmide, Lachete, Liside*, Rizzoli, Milano, 1997, e di P. Pucci, *Platone, Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1992, vol. 4.

² Farò riferimento esclusivamente a quattro dialoghi considerati pressoché unanimemente autentici, giovanili e relativamente vicini alla filosofia di Socrate, ovvero l'*Apologia*, l'*Ippia Minore*, il *Carmide* ed il *Protagora*; cfr. ad esempio Guthrie, *A History of Greek Philosophy, IV Plato: the man and his dialogues: earlier period*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 39-56. Ho escluso il *Gorgia*, ove pure si trovano molteplici indicazioni sul tema qui sviluppato, e che la maggior parte dei critici colloca senza troppe incertezze alla fine del nel periodo socratico, perché esso, apparentemente proprio perché su questa soglia, presenta troppi elementi difformi dagli altri quattro, e soprattutto troppe affinità con la psicologia platonica della *Repubblica*; in ciò ho seguito, tra gli altri, H. Maier, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia (Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913), La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 135-9; G.

una *psicoterapia*, in senso letterale, fondata sulla sola parola, sugli *epodais*, ovvero gli «incantesimi», o «incantamenti», o «parole magiche», che altro non sono che «i discorsi belli».³ Tale psicoterapia verbale viene posta a fondamento della salute complessiva, ed anteposta alla terapia farmacologia della medicina convenzionale concernente il corpo. La salute psichica rappresenta dunque una *conditio sine qua non* della salute *tout court*. È importante sottolineare che la terapia dell'incantesimo proposta deve esser dilatata nel tempo: per essere efficace, per render saggio l'«incantato» e dunque guarirlo, deve esser svolta «ogni giorno», fino a che lo stesso Socrate non ritenga sia sufficiente (*Carmide* 175d-176d).

La priorità della salute psichica su quella fisica emerge anche ove Socrate, in un altro dialogo, afferma che è «colto come da una specie di mancamento [*katebole*]» perché convinto di una tesi apparentemente paradossale (concernente l'involontarietà dell'ingiustizia ecc.), per proseguire: «Accuso i discorsi fatti di essere stati causa di questa mia specie di morbo [*pathematos*] [...]. Tu dunque non rifiutarti di guarire [*iasasthai*] la mia *psyche*, perché mi arrecherai un bene assai più grande liberandomi la *psyche* dall'ignoranza [*amathias pausas*], che non il corpo da una malattia [*nosou*]. Ad ogni modo ti avverto che, se hai intenzione di fare un lungo discorso, non riuscirai a guarirmi [*iasaio*] –non saprei seguirti–; se vorrai, invece, rispondere alle mie domande, come poco fa, mi sarai di grande giovamento, e penso neppure tu ne sarai danneggiato» (*Ippia Min.* 372e-373a).⁴ Risaltano qui altri due assi centrali del pensiero socratico.

Il primo è che i «discorsi» possono condurre ad una specie di morbo psicologico, dovuto essenzialmente all'incertezza, o meglio alla consapevolezza della propria «ignoranza» (*amathia*). Ciò significa due cose: 'l'ignoranza' è considerata alla stregua di una malattia psichica, la si deve 'guarire'; guarigione che si configura quale 'liberazione dall'ignoranza', dunque quale processo incentrato sulla conoscenza, sul sapere. Il secondo è che tale processo di 'guarigione' si sviluppa essenzialmente sulla parola, più precisamente all'interno del dialogo socratico la cui forma è quella delle domande e risposte brevi.

Questo schizzo della psicoterapia socratica sembra ad un primo sguardo giustificare l'asserzione di Sigmund Freud quando scrive: «Secondo quanto abbiamo finora esposto la nevrosi sarebbe la conseguenza di una specie di ignoranza [*einer Art von Unwissenheit*], del non conoscere [*des Nichtwissens*] processi psichici di cui si dovrebbe aver conoscenza. Ciò costituirebbe un forte avvicinamento alle note dottrine socratiche, secondo le quali persino i vizi si basano sull'ignoranza. Ebbene, al medico esperto nell'analisi sarà di solito molto facile indovinare quali impulsi psichici sono rimasti inconsci al singolo pazien-

Vlastos, *Socrate: il filosofo dell'ironia complessa* (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1991), La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 59-62; anche H. Thesleff, *Studies in Platonic chronology*, *Commentationes Humanarum Litterarum*, Helsinki, vol. 70, 1982, ipotizzando una seconda revisione del testo, lo colloca dopo il *Protagora*, cfr. in particolare pp. 125-7, 162-3; per una posizione diversa cfr. ad esempio C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 42-8, 125-8.

³ P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, Yale University Press, New Haven and London 1970, sostiene che per la forma che l'*epode* assume soprattutto nel *Carmide* Platone deve esser considerato «l'inventore di una psicoterapia verbale rigorosamente tecnica», ivi. p. 126, cfr. in particolare pp. 108-26.

⁴ Faccio riferimento alla trad. di F. Adorno, *Platone. Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1966-1992, in questo caso mod.; per il testo greco rimando alla *Platonis Opera*, a cura di J. Burnet, Oxford University Press, Oxford 1903, tomo III.

te. Non dovrebbe quindi nemmeno riuscirgli difficile guarire l'ammalato, grazie alla comunicazione del suo sapere lo libera infatti dalla sua propria ignoranza [*von seiner eigenen Unwissenheit befreit*].⁵ Ivi sembra venir tracciato da Freud un doppio binario di confronto con le «note dottrine socratiche».

L'uno riguarda l'origine e lo statuto concettuale della malattia psichica (nevrosi), intesa quale «conseguenza di una specie di ignoranza», quale «non conoscenza». Con ciò Freud intende dire che i conflitti intrapsichici, il rimosso e le resistenze su cui poggia la nevrosi sono 'ignorati' dal soggetto, in una parola sono 'inconsci'.

Il secondo riguarda lo statuto ed il fine della terapia: l'analista può 'guarire l'ammalato' perché, proprio come dice Socrate, «lo libera dalla sua ignoranza». In entrambe le terapie è dunque la 'conoscenza', il 'sapere', a permettere il superamento della 'ignoranza' e con ciò della malattia, dunque a garantire la 'guarigione'.⁶

Viene inoltre naturale da pensare che Freud includa nel confronto anche il carattere esclusivamente verbale della terapia. Sul potere della parola e sulla sua collocazione complessiva nel quadro psicoanalitico è interessante uno dei primi saggi di Freud, *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)*. Ivi Freud esordisce scrivendo: «Psiche è una parola greca e significa, tradotta, "anima". *Trattamento psichico* vuol quindi dire trattamento dell'anima»; per spiegare: «Trattamento psichico indica piuttosto: trattamento a partire dall'anima, trattamento, di disturbi psichici o somatici – con mezzi che agiscono in primo luogo e immediatamente sulla psiche dell'uomo». Egli prosegue: «Un tale mezzo è soprattutto la parola, e le parole sono anche lo strumento essenziale del trattamento psichico. Il profano troverà certo difficile comprendere come disturbi patologici del corpo e della psiche possano venir eliminati attraverso le 'sole' parole del medico. Egli penserà che si pretende da lui di credere nell'incantesimo [*an Zauberei*]. Non ha tutti i torti; le parole dei nostri discorsi quotidiani [*täglichen Reden*] non sono altro che un incantesimo sbiadito [*abgeblasster Zauber*]. Ma sarà necessario prendere una via indiretta, più ampia, per far capire come la scienza riesca a restituire alla parola almeno una parte della sua primitiva forza magica [*Zauberkraft*].⁸ Sottolineo che *Zauber* e *Zauberei* possono esser resi in italiano altrettanto bene con «incantesimo» o «incantamento» che con «magia»⁹; essi vengono così a ricalcare quasi alla perfezione l'*epode* terapeutico socratico, incantatore e magico.

Poco dopo Freud, criticando il fatto che nel recente passato «i medici limitarono il loro interesse al corpo, concedendo volentieri ai filosofi, da loro disprez-

⁵ Per i testi di Freud faccio sempre riferimento a S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino 1967/1980, 12 voll., a cura di Musatti; per i rimandi in tedesco faccio sempre riferimento a S. Freud, *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt am Main 1940, XIX voll.; Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., vol. 8, p. 442, traduzione modificata.

⁶ Cfr. anche Freud, *Vie della terapia psicoanalitica*, cit., vol. 9, pp. 19-20: la terapia deve «far conoscere» al malato ciò che egli «ha finora ignorato», si tratta di una «estensione della sua conoscenza in merito alla propria persona». P. Roazen, *Freud e i suoi seguaci (Freud and His Followers)*, 1975), Einaudi, Torino 1998, p. 173 ribadito che Freud «Intendeva dare ai pazienti gli strumenti per la conoscenza di sé», osserva che «partiva dal presupposto socratico che questi sapessero già tutto, pur mancando della consapevolezza».

⁷ Freud, *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)*, cit., vol. 1, p. 93.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Va considerato anche Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, cit., vol. 10, pp. 355-6 traduzione modificata: «fra paziente e analista non accade nulla, se non che parlano

zati, di occuparsi della psiche», ribadisce che molteplici malattie fisiche sono dovute a cause psichiche, a cominciare dal 'mal di testa', esempio paradigmatico utilizzato anche da Socrate.¹⁰ Una delle conclusioni tratte da Freud da questo discorso è che, per quanto concerne le cosiddette «malattie nervose»: «i segni del male non provengono se non da un *mutato influsso della vita psichica sul corpo* [*veränderten Einfluß ihres Seelenlebens auf ihren Körper*], e che dunque la causa del disturbo è da ricercarsi nella psiche».¹¹ Semplice deduzione che ribadisce, in quest'ambito, la priorità delle condizioni psichiche su quelle somatiche; emerge quindi un altro un parallelismo con la tesi della priorità delle condizioni psichiche in relazioni a determinate patologie fisiche sostenuta da Socrate.

Poco dopo Freud ritorna sulla questione della parola-incantesimo. Prima ricorda che «in ogni epoca, e nell'antichità ancor più diffusamente di oggi, i medici hanno praticato il trattamento psichico. Se per trattamento psichico intendiamo lo sforzo di suscitare nel malato gli stati e le condizioni psichiche più favorevoli alla guarigione, allora questo genere di trattamento psichico è storicamente il più antico»; trattamento che avveniva anche grazie alle «note applicazioni di formule magiche [*Zauberformeln*]»; per poi chiudere: «Ora cominciamo a comprendere l'«incantesimo» della parola. Le parole sono infatti i mediatori più importanti dell'influsso che un uomo vuole esercitare sull'altro; le parole sono un buon mezzo per provocare modificazioni psichiche in colui al quale sono dirette e, perciò, non suona più enigmatica l'affermazione secondo cui l'incantesimo della parola può eliminare i fenomeni patologici, in primo luogo quelli che sono fondati su stati psichici».¹² Alla parola viene dunque restituito, naturalmente nell'ambito della scienza moderna, il potere di costruire quelle condizioni psichiche complessive tali da permettere il superamento della malattia; restituzione questa che ci sembra confermare ancora una volta l'affinità del discorso freudiano con quello antico di Socrate.

Riepilogando, il «forte avvicinamento alle note dottrine socratiche» ipotizzato sembrerebbe non solo pertinente ma parrebbe poter essere facilmente esteso, al di là delle intenzioni dichiarate esplicitamente da Freud, sì da coprire complessivamente quattro punti nodali. 1) Sembrerebbe che per entrambi la malattia psichica si configuri essenzialmente come 'ignoranza'.¹³ 2) La terapia sarebbe dunque incentrata essenzialmente su un processo che conduca al superamento o meglio alla 'liberazione' da tale ignoranza. 3) Essa sarebbe a sua volta modu-

fra loro» così che il paziente pensa che «si tratta di una specie di incantesimo, lei parla e ogni male si dilegua», continua Freud: «esatto: sarebbe incantesimo [*Zauberei*] se potesse agire più rapidamente. Condizione essenziale dell'incantesimo è la rapidità, si potrebbe dire l'istantaneità del successo. E invece i trattamenti analitici richiedono mesi e anni: un incantesimo così lento perde il carattere del meraviglioso [...] Ma la parola era in origine un incantesimo [*ein Zauber*], un atto magico [*ein magischer Akt*]; ed essa ha conservato tuttora molto della sua antica forza», poiché Freud qui utilizza *Zauber* e l'aggettivo *magisch* (anziché *zauberhaft*), ho preferito rendere *Zauber* e *Zauberei*, quando non composti, con «incantesimo» piuttosto che con magia (*Magie*). Cfr. anche Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., vol. 8, p. 201: «Originariamente le parole erano incantesimi e, ancor oggi, la parola ha conservato molto del suo potere magico [*Zauberkraft*]».

¹⁰ Freud, *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)*, cit., vol. 1, pp. 94-5.

¹¹ Ivi, p. 95, corsivo di Freud.

¹² Ivi, pp. 101-2.

¹³ B. Simon, *Plato and Freud. The Mind in Conflict and the Mind in Dialogue*, in «The Psychoanalytic Quarterly», 43 (1973), pp. 106-7 rimarca la «importante analogia» tra i due concetti

lata sulla sola parola, gli «incantesimi» o «discorsi belli» di Socrate, l'«incantesimo sbiadito» o i «discorsi» di Freud; più da vicino: essa procede attraverso domande e risposte.¹⁴ 4) Per entrambi tale psicoterapia sarebbe capace di curare e guarire malattie i cui sintomi sono anzitutto fisici, emblematico è il caso del «mal di testa», ma che debbono essere riportati per l'appunto all'«influsso» determinante della psiche sul corpo.

In questo breve saggio vorrei cercare di comprendere se queste analogie trovano un fondamento quando vengono collocate nei loro contesti semantici e concettuali di appartenenza, limitandomi sempre a considerare le due psicoterapie nelle loro linee essenziali ed elementari, e leggendole nei loro assi concettuali portanti piuttosto che nella loro metodologia e strumentazione specifica.

Ignoranza e arete

Per comprendere la terapia della *psiche* socratica dobbiamo anzitutto far luce sul concetto chiave di «ignoranza», considerata sopra alla stregua di una malattia, e del suo correlato, il «non sapere». Cominciamo da Delfi. Socrate racconta che lungo il corso di tutta la sua vita cercò prima d'ogni altra cosa di capire cosa intendesse l'oracolo della Pizia, secondo il quale «nessuno era più sapiente [*sophoteron*] di Socrate», andando ad interrogare tutti coloro che avevano fama di esser sapienti (*Apol.* 21a).¹⁵ Ove la «sapienza» in gioco è quella concernente esclusivamente l'uomo, Socrate infatti interpretò ed intese l'ordine del dio sì «che dovessi vivere filosofando e adoperandomi a conoscere me stesso e gli altri» (*Apol.* 28e). Esaminando e ragionando insieme ad ognuna di queste persone (politici, poeti, artisti),¹⁶ egli venne a scoprire la loro «ignoranza» (*amathia*): ognuno di loro «aveva l'aria, di fronte a molti altri e particolarmente a se stesso, di essere sapiente, ma in realtà non lo era; e allora mi provai a farglielo capire, che credeva di sapere e non sapeva». Viceversa, continua Socrate, «come non sapevo, neanche credevo di sapere», così da risultare infine lui stesso in una cosa più sapiente: «quel che non so neanche credo di saperlo» (cfr. *Apol.* 21b-23a). Ed era proprio alla consapevolezza di tale 'non sapere' che si riferiva la Pizia quando asseriva che nessuno fosse più sapiente di lui. Si capisce quindi subito perché l'ignoranza contro cui si scaglia Socrate *non* debba essere intesa quale consapevolezza dei propri limiti, del proprio non sapere. Essa va intesa al contrario quale falsa coscienza o inconsapevolezza, meglio quale sapere falso o presunto, che in quanto tale impedisce il nascere della ricerca e quindi la possibilità stessa di raggiungere la verità; questa mancanza di vero sapere è perciò una mancanza dovuta ad un *surplus*, è una sorta di 'mancanza derivata'.

di «ignoranza» rimandando alla discussione sulla «"ignoranza" di sé discussa da Freud (ad esempio – nell'isteria – non sapere perché non si vuol sapere)» e, sul versante socratico, all'*Ippia Minore* ed a Senofonte, *Memorabili*, III, IX, 6 ove leggiamo: «Diceva che la pazzia è il contrario della scienza, ma non identifica pazzia e ignoranza: pensava comunque molto simili a pazzia il non conoscere se stessi, il congetturare e credere di sapere quel che si ignora» (trad. Giannantoni); va ricordato però che il libro terzo dei *Memorabili* è pressoché unanimemente riconosciuto come poco attendibile.

¹⁴ J. Lear, *La psicoanalisi e i suoi nemici (Open Minded)*, 1998, McGraw-Hill, Milano 1999, porta alle estreme conseguenze questa analogia, cfr. pp. 37-8 e nota, 128-9.

¹⁵ Faccio riferimento alla trad. di M. Valgimigli, *Platone. Apologia di Socrate. Critone*, Laterza, Roma-Bari 1931-1996.

¹⁶ Socrate usa anche, in stretto parallelo con la medicina, l'immagine dello «spogliare» per rendere il senso del suo esame, cfr. *Carmide* 154e; *Prot.* 352a-b.

Abbozzato il significato elementare della 'ignoranza' socratica, possiamo cominciare ad osservare le forme che essa assume sul piano comportamentale, etico e psicologico in particolare rispetto alla *sophrosyne* nella quale abbiamo visto condensarsi lo sforzo ultimo della psicoterapia. L'ignoranza rappresenta le fondamenta sulle quali viene edificata l'analisi dell'errore: «un'azione errata per mancanza di scienza è dovuta a ignoranza» (*Prot.* 357d-e).¹⁷ Questo concretizzarsi della mancanza di «scienza» (*episteme*) nell'errore comportamentale, da ricondursi sempre alla presunzione di sapere dell'ignoranza, conduce immediatamente sul piano psicologico ed etico alla «involontarietà»; altro concetto cardine della filosofia socratica. In breve, gli uomini accecati dall'ignoranza non possono che commettere errori nelle loro scelte di vita, errori che però non possono che essere «involontari» o «inconsapevoli» considerato che sono le conseguenze del loro falso sapere.

Con ciò siamo già transitati a ciò che viene usualmente definito l'intellettualismo etico socratico, racchiuso nella nota formula «virtù è sapere». Esso si compone di due facce: per un verso l'ignoranza è la causa prima dell'ingiustizia, della malvagità, più in generale del male e dell'infelicità; per un'altro la «scienza» garantisce la conoscenza dalla virtù (*arete*), del bene, e con ciò dischiude la strada alla felicità. Le due tesi sono indissolubilmente legate, nel senso che dalla postulazione della coincidenza tra scienza e *arete*, ne discende direttamente la convergenza tra ignoranza, involontarietà e malvagità. Sia dunque chiaro che nel pensiero socratico vi è, a rigor di termini, una «scienza, che è unica e concerne il bene e il male», ed è il «vivere secondo questa scienza»¹⁹ che «fa prosperare ed esser felici (*to eu prattein te kai eudaimonein poioun*)» (*Carmide*, 174b-c). Va da sé che la virtù della *sophrosyne*, con cui si combatte esplicitamente la malattia psicofisica, rientri di diritto in questa scienza, e rappresenti dunque un importante strumento per il raggiungimento della felicità. Sull'altro versante risulta invece: «nessun sapiente ritiene che l'uomo sbagli di propria volontà e volontariamente compia atti vergognosi e malvagi, ma sa bene che tutti coloro i quali agiscono in modo vergognoso e malvagio lo fanno involontariamente» (*Prot.* 345d).

Dalla nostra prospettiva è importante riconoscere che Socrate riconduce in questo schema l'analisi delle dinamiche intrapsichiche, come emerge nel brano ove spiega: la maggioranza crede che «non sia la scienza ad avere il governo [*arche*], ma altro, ora l'emotività, ora il piacere, ora il dolore, talvolta l'eros, più spesso la paura, in una parola si mettono in testa che la scienza sia come un servo trascinata di qua e di là da tutti gli altri» (*Prot.* 352b-c); sostengono dunque, prosegue Socrate, che «pur conoscendo il meglio e potendolo seguire, non lo vogliono, ma agiscono in tutt'altra maniera», sostenendo che «lo fanno perché sopraffatti o dal piacere [*hypo hedones hettemenous*] o dal dolore o perché dominati da qualcun altro di quegli elementi di cui

¹⁷ Faccio riferimento alla trad. di F. Adorno, in *Platone. Protagora*, Laterza, Roma-Bari 1966-1996.

¹⁸ Formula resa celebre da Aristotele; per una visione d'insieme di tutte le testimonianze aristoteliche si veda G. Giannantoni (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 261-7, dalla quale si evince immediatamente il concentrarsi dello stagirita sulla suddetta equazione.

¹⁹ Come sottolinea Centrone nel suo commento al *Carmide*, cit., pp. 300-1, *epistemonos zen* deve esser letto in quest'ultima accezione non come riferito alla «scienza delle scienze» discussa precedentemente, ma in riferimento alla scienza del bene e del male.

sopra parlavo» (*Prot.* 352d-e). Socrate contesta radicalmente questa spiegazione che contempla un conflitto tra volontà e sfera passionale, sostenendo «che la scienza sia qualcosa di bello, capace di avere in mano il governo dell'uomo, tanto che se qualcuno conosce i beni e i mali non può essere dominato [*kratethenai*] da null'altro, né può comportarsi se non come gli comanda la scienza, e che la sola saggezza [*phronesis*] basti a soccorrere l'uomo» (*Prot.* 352 b-c).²⁰ Ivi si comprende bene come la scienza, la vera «conoscenza» conduca necessariamente e direttamente ai beni, alla virtù, e come essa si incarni nella *phronesis*. Siamo di fronte alla stessa struttura concettuale che nel *Carmide* riconduce la *sophrosyne* nella scienza del bene e del male. Sia chiaro che anche il processo degenerativo per cui «l'uomo buono può divenire cattivo», da ascriversi materialmente a «vecchiaia, stanchezza, malattia», va ricondotto concettualmente all'«unico cattivo evento, la perdita di scienza [*epistemes sterethenai*]» (*Prot.* 345b).

Alla luce di questi presupposti di natura spiccatamente etica, di questa 'scienza del bene' o 'scienza morale',²¹ la convergenza tra ignoranza e malattia, e la terapia della *psyche* ad essa consona devono esser così ridisegnate. La psicoterapia che emerge nel discorso di Zalmossi (nel *Carmide*) ha il fine ultimo di far nascere e crescere nella *psyche* la virtù della temperanza (*sophrosyne*). Tale *arete* svolge un'attività auto-terapeutica sotto due profili.

1) Da un lato rappresenta il frutto della «scienza morale» socratica, e dunque in quanto tale supera la condizione di 'ignoranza' che è, in senso lato, una condizione patologica di per se stessa. In questa prospettiva va letto anche il passo dell'*Ippia Minore*: l'ignoranza-malattia dovuta alla smarrimento dialogico-intellettuale di Socrate, può essere 'guarita' soltanto grazie ad un discorso rigoroso, che riesca a smascherare il falso sapere.

2) Dall'altro lato conduce ad un modo di vita «buono», impedendo lo svilupparsi di regimi di vita malsani che conducono alla malattia fisica. Del resto spesso quando Socrate parla di «malattia», e talvolta di «pazzia», lo fa in senso lato: non intende tanto una specifica e determinata malattia psichica, quanto una condizione di generale malfunzionamento che sembra configurarsi essenzialmente in opposizione alla condizione virtuosa, di *arete*, concetto che porta sempre seco non solo l'accezione morale ma anche quella di eccellenza e buon funzionamento. Come emerge senza veli ad esempio ove afferma: «i vili e i folli [*mainomenoi*] hanno vergognosi timori e vergognose paure», essi «ardiscono cose vergognose e cattive non altro che per questo: per incoscienza e ignoranza» (*Prot.* 360b).

Ignoranza e rimozione

Ritorniamo ora alla 'ignoranza' di Freud. Quando egli scrive che «la nevrosi sarebbe una specie di ignoranza» e dunque si avvicinerrebbe alle note dottrine

²⁰ La conclusione ultima è che «lasciarsi sopraffare dal piacere è suprema ignoranza» (*Prot.* 357e); G. Giannantoni, *L'edonismo filosofico antico*, in L. Montoneri (a cura di), *I filosofi greci e il piacere*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 76-83 sostiene con validi argomenti la totale compatibilità tra questa conclusione di Socrate, e più in generale del suo intellettualismo etico, con la piacevolezza stessa del bene.

²¹ Sul carattere prettamente 'morale' piuttosto che 'psicologico' del discorso socratico si veda ad esempio Jaeger, *Paideia (Paideia, 1944)*, La Nuova Italia, Firenze 1978, vol. II, soprattutto pp. 102-116.

socratiche, continua spiegando che «al medico esperto nell'analisi sarà di solito molto facile indovinare quali impulsi psichici sono rimasti inconsci al singolo paziente», e dunque non sarà neanche difficile «liberarlo» dalla sua «ignoranza». L'ignoranza cui si riferisce Freud è dunque essenzialmente l'ignoranza degli impulsi psichici «rimasti inconsci». Più da vicino, tali impulsi non sono altro che il rimosso, ovvero ciò che l'Io ha allontanato dalla coscienza ed ora, in virtù della resistenza che vi si oppone, non può più emergere. Questo processo viene descritto da Freud, in un altro testo, nei seguenti termini: «una forza psichica, l'avversione dell'Io, aveva in origine scacciato la rappresentazione patogena dell'associazione e si opponeva ora al suo ritorno nel ricordo. Il non sapere [*Nichtwissen*] degli isterici era dunque un più o meno cosciente non voler sapere [*Nichtwissenwollen*], e il compito del terapeuta consisteva nel superare mediante lavoro psichico questa resistenza nell'associazione».²² Qua emerge che il «non sapere» freudiano, illuminato dalla luce della resistenza, deve essere in verità considerato quale frutto di una volontà di non sapere, in termini più precisi di una «resistenza».

È facile riconoscere fin d'ora la differenza di questa ignoranza da quella socratica. Per Socrate si tratta di una ignoranza intesa prioritariamente quale 'falso sapere': l'ignorante si rivela tale perché 'credeva di sapere e non sapeva'. L'ignoranza di Freud invece è intesa quale non consapevolezza di qualcosa che è stato rimosso (represso), e che dunque non riesce ad emergere nella sfera della coscienza perché vi è una resistenza (inconscia) che glielo impedisce. L'una è un'ignoranza dovuta ad una presunzione di sapere, dunque ad un *surplus* di falso sapere, abbiamo detto una sorta 'mancanza derivata'; l'altra è invece una mancanza di sapere dovuta all'impossibilità di accedere all'inconscio, è una sorta di 'mancanza primaria'. Ancora, mentre la presunzione di sapere dell'ignoranza socratica risponde all'esigenza di voler sapere, volontà che conduce soltanto per «errore» al falso sapere, quella freudiana risponde invece alla volontà di 'non voler sapere', è un'ignoranza data dal non voler affrontare ciò che è stato rimosso. Credo sia chiara la profonda differenza tra i significati e gli *status* dei due concetti di ignoranza.

Ciò implica immediatamente una divergenza radicale delle prospettive dalle quali i due tipi di ignoranza vengono affrontati. Per Socrate si tratta di smascherare la vacuità del falso sapere, non a caso il suo dialogare è confutatorio, per aprire poi la strada alla ricerca di un vero sapere, all'*arete*. Per Freud invece si tratta di accedere a ciò che resta nascosto, di far emergere il rimosso dall'inconscio.²³ In termini metaforici, mentre l'uno sgombera il campo dalle macerie per intraprendere la costruzione di un nuovo edificio del sapere, l'altro lavora sulle rovine cercando di far affiorare ciò che è rimasto sepolto – secondo la nota immagine dell'archeologo.²⁴

Detto questo possiamo vedere più da vicino lo statuto della ignoranza e del non sapere nel quadro complessivo della psicoterapia freudiana. In un saggio

²² Freud, *Psicoterapia dell'isteria*, in *Studi sull'isteria*, cit., vol. 1, p. 407, traduzione modificata.

²³ Cfr. ad esempio Freud, *Vie della terapia psicoanalitica*, cit., vol. 9, pp. 19-20: «Abbiamo dato il nome di psicoanalisi al lavoro con cui portiamo il malato a prendere coscienza dei suoi contenuti psichici rimossi»; cfr. anche Freud, *Due voci di psicoanalisi*, cit., vol. 9, p. 455: «rendendo coscienti, mediante l'analisi, le voglie sessuali rimosse, è possibile ottenere su di esse quel controllo che la precedente rimozione non consentiva di raggiungere».

²⁴ Cfr. ad esempio Freud, *Costruzioni nell'analisi*, cit., vol. 11, pp. 543-4.

precedente a quello ove ipotizza l'avvicinamento alle dottrine socratiche Freud scriveva: «È un concetto da lungo tempo superato e derivante da apparenze superficiali, quello secondo il quale l'ammalato soffrirebbe per una specie di ignoranza [*einer Art von Unwissenheit*], per cui, se si elimina questa ignoranza fornendogli informazioni (sulla connessione causale della malattia con la vita da lui trascorsa, sulle esperienze della sua infanzia e così via) egli dovrebbe guarire. Non è un tale "non sapere" [*Nichtwissen*] per se stesso il fattore patogeno, ma la radice di questo non sapere nelle *resistenze interne* del malato, le quali in un primo tempo hanno provocato il non sapere e ora fanno in modo che esso permanga. Il compito della terapia sta nel combattere queste resistenze. La comunicazione di quanto l'ammalato non sa perché lo ha rimosso, è soltanto uno dei preliminari necessari per la terapia».²⁵

Da questo punto di vista si comprende anche perché Freud, dopo aver ipotizzato l'avvicinamento alle dottrine socratiche, continui spiegando che la «semplice comunicazione» del sapere proprio del medico all'ammalato, ha soltanto il risultato di «mettere in moto l'analisi», non quello di guarirlo *tout court*. Con la sola «comunicazione» infatti, egli prosegue, «L'ammalato sa quindi qualcosa che fino a quel momento non sapeva, il senso del suo sintomo; eppure lo conosce tanto poco quanto prima. Apprendiamo così che vi è di più di una specie di ignoranza».²⁶ Ciò che Freud qua intende dire, parlando di un «sapere» che pure non incrementa effettivamente la «conoscenza», emerge più avanti, quando spiega proprio perché la semplice «comunicazione» del contenuto inconscio (rimosso) non è sufficiente. Il punto è che la «nostra conoscenza dell'inconscio non ha lo stesso valore della sua conoscenza [del malato]», essenzialmente perché non deve essere eliminata solo la rimozione ma anche la resistenza che la sostiene, così da permettere alla conoscenza acquisita di penetrare «*al posto* del suo inconscio», non semplicemente «*accanto* ad esso».²⁷ L'operazione terapeutica complessiva da svolgere segue quindi il seguente ordine: «mediante la caccia alla rimozione, la messa a nudo delle resistenze, l'indicazione di ciò che è stato rimosso, riusciamo realmente a risolvere il problema, ossia a superare le resistenze, ad abolire la rimozione e a trasformare in conscio l'inconscio».²⁸ La chiave per riuscire in questo compito è data dalla capacità di inserirsi all'interno della «lotta violenta [*heftiger Kampf*] che si svolge nella psiche del paziente per superare ogni singola resistenza».²⁹ Per far ciò però si deve riuscire a «riaccendere il vecchio conflitto che ha portato alla rimozione, a sottoporre a revisione il processo a suo tempo concluso».³⁰

Ritornando a Socrate risulta diversa anche la fenomenologia dei due tipi di 'ignoranza'. Il conflitto intrapsichico infatti, posto a spiegazione della predilezio-

²⁵ Freud, *Psicoanalisi "selvaggia"*, cit., vol. 6, p. 329, traduzione modificata, corsivo di Freud. P. Ricoeur sottolinea che questo problema del *Bewusstwerden* «distingue completamente la psicoanalisi da ogni fenomenologia della presa di coscienza, del dialogo, dell'intersoggettività», in Id., *Il conflitto delle interpretazioni (Le conflit des interprétations, 1969)*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 193-5.

²⁶ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., vol. 8, pp. 442-3, traduzione modificata; Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, cit., vol. XI, p. 291: «*Der Kranke weiß dann etwas, was er bisher nicht gewusst hat, den Sinn seines Symptoms, und er weiß ihm doch ebenso wenig wie vorhin. Wir erfahren so, es gibt mehr als eine Art von Unwissenheit*».

²⁷ Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., vol. 8, p. 586, corsivi di Freud.

²⁸ Ivi, p. 587.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

ne del piacere rispetto al «bene», alla «virtù», viene da Socrate radicalmente negato: non si tratta di un conflitto tra sfera della volontà e della passionalità, di una 'sopraffazione del piacere', ma del fatto che non si possiede la «scienza» («lasciarsi sopraffare dal piacere è suprema ignoranza»). Tale carattere marcatamente intellettuale della «ignoranza», e quindi della terapia, il loro esser sempre costituzionalmente inerenti al campo delle «cognizioni» (*mathemata*), si disvela chiaramente anche ove Socrate, chiarito che la *psyche* si «nutre di cognizioni», afferma esplicitamente che è difficile conoscere la «medicina [*iatrikos*] della *psyche*», per proseguire poco dopo sostenendo che «le cognizioni non si possono portare via [...] è fatale anzi, acquisita ed appresa quella certa scienza [*mathema*] propria della *psyche*, andarsene con il vantaggio o con il danno» (*Prot.* 313c-314b). In conclusione sono determinate «cognizioni», intese quali componenti naturali della «scienza propria della *psyche*», a generare quelle condizioni patologiche che necessitano di una «medicina della *psyche*», e viceversa quelle vere a condurre alla salute. Siamo davvero molto lontani dal discorso freudiano, ove ciò che si ignora, il desiderio rimosso, è la conseguenza di una «lotta violenta» che la stessa terapia deve esser capace di riattivare per permetterne il superamento.³¹

Salute, bontà, felicità

Di questo confronto tra le psicoterapie di Socrate e Freud sembrerebbe ancora mantenere la sua plausibilità il ricorso alla parola quale unico strumento per garantire una condizione di salute psichica e quindi fisica. Non si può certo negare questa affinità. Bisogna però riconoscere che la prospettiva, il modo di utilizzare la parola, nella fattispecie l'interrogazione confutatoria socratica e l'analisi freudiana, procedono non solo attraverso strumenti specifici differenti (associazioni libere, interpretazione dei sogni ecc.),³² ma hanno anche obbiettivi differenti. L'esame socratico mira, in positivo, a predisporre il campo per la costruzione di un sapere che renda possibile una vita sana, buona e felice; la psicoterapia freudiana invece mira esclusivamente alla salute. In tale distinzione è insita un'ulteriore importante differenza concernente i due concetti stessi di salute psichica. Scrive Freud: «La meschinità degli esseri umani, analisti compresi, mi ha fatto sempre grande impressione, ma perché le persone analizzate dovrebbero essere davvero migliori delle altre? L'analisi porta alla *unità*, ma non necessariamente alla *bontà*. Non sono d'accordo con Socrate e con Putnam, che tutte le nostre colpe nascano dalla confusione e dall'ignoranza. Penso che si pretende troppo dall'analisi quando si esige che essa riesca a realizzare tutti gli ideali più squisiti».³³ Il dissenso con Socrate sembra qui concernere due questioni correlate ma distinte.

³¹ Goldberg, *La colpa (La culpabilité axiome de la psychanalyse)*, 1985), Feltrinelli, Milano 1988, pp. 39-40 riconosce che Socrate riduce «la malvagità all'ignoranza» osserva: «il metodo socratico è un metodo intellettualistico che ignora la specificità dell'affetto. Se si imbatte in esso è solo per ridurlo all'intelletto».

³² Va anche segnalato che mentre il discorso socratico procede esclusivamente su un piano squisitamente intellettuale, quello freudiano fa ricorso in modo strutturale al transfert, cfr. ad esempio Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, cit., vol. 10, p. 391: «l'influenza personale è la nostra arma dinamicamente più forte, il fattore nuovo che introduciamo nella situazione e il vero motore della cura [...] Il contenuto intellettuale delle nostre spiegazioni non può servire».

³³ Si tratta di una lettera di Freud allo stesso Putnam del 7 giugno 1915 riportata da Jones, a cui Putnam la spedi, cfr. E. Jones, *Vita e opere di Freud (The Life and Work of Sigmund Freud)*, 1953), Il Saggiatore, Milano 1995, vol. 2, p. 228.

La prima è che per Freud la «colpa» non necessariamente affonda le sue radici nella «confusione» e nella «ignoranza»; al contrario egli ha spesso ribadito con vigore che la colpa (intesa nel suo senso elementare e non in relazione al senso di colpa inconscio), risponde essenzialmente ad esigenze dettate dal principio di piacere. In breve, ci si macchia di una colpa semplicemente per soddisfare desideri che vanno a ledere interessi o libertà altrui. Da questo punto di vista il discorso freudiano rientra, blandamente, nella prospettiva di stampo edonista confutata da Socrate nel *Protagora*.

La seconda, più interessante dalla nostra prospettiva, concerne il fatto che il processo terapeutico psicoanalitico «porta alla unità ma non necessariamente alla bontà». Il punto è che se si riporta questa distinzione al discorso socratico se ne scardina la struttura portante. Essa separa infatti il campo della salute da quello della morale, contraddicendo così l'assunto di fondo del discorso di Zalmossi, secondo il quale «l'errore degli uomini è questo, che alcuni si mettono a fare i medici della temperanza e della salute separatamente l'una dall'altra». L'impostazione del discorso freudiano emerge del resto in continuazione nei suoi scritti, rivelandosi una struttura immanente non solo alla concettualizzazione dell'intera prassi terapeutica, ma anche dell'elaborazione e considerazione della salute stessa; ci basti ricordare che per Freud possono esservi benissimo, ad esempio, uomini «sani ma immorali». ³⁴ Quanto alla terapia, se è vero che l'analista talvolta è «costretto ad assumere la funzione dell'educatore e del consigliere», è altrettanto vero, continua Freud, che «bisogna sempre agire con la massima cautela, e il malato non deve essere educato ad assomigliarci, ma piuttosto a liberare e a realizzare compiutamente la sua natura»; in conclusione la psicoanalisi non deve «mettersi al servizio di una determinata concezione filosofica e imporla al malato per nobilitare il suo spirito». ³⁵ Esattamente il contrario di quanto pretende di fare Socrate.

Infine, è importante riconoscere che mentre la terapia socratica ha anche l'obiettivo dichiarato di condurre alla felicità (*eudaimonia*), la terapia freudiana non ha neanche questo. Per Freud vi è una distinzione tra patologia ed infelicità, nel senso che se è vero che la prima contribuisce alla seconda, pure non è detto che il risanamento conduca necessariamente ad una esistenza felice. Ciò emerge ad esempio ove Freud, rivolgendosi ad un paziente immaginario, spiega: «lei si convincerà che molto sarà guadagnato se ci riuscirà di trasformare la Sua miseria isterica in una infelicità comune [*gemeines Unglück*]. Contro quest'ultima, Lei potrà difendersi meglio con una vita psichica risanata». ³⁶

Uno sguardo indietro e uno avanti

Per concludere questo breve confronto, rispetto ai quattro punti fondamentali che sembravano ad un primo sguardo confermare ed estendere il «forte avvicinamento alle note dottrine socratiche» ipotizzato da Freud, sembrerebbe lecito affermare quanto segue. 1) I due concetti di «ignoranza» sono in verità

³⁴ Freud, *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, cit., vol. 5, p. 420.

³⁵ Freud, *Vie della terapia psicoanalitica*, cit., vol. 9, p. 25. Cfr. anche Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, cit., vol. 11, p. 530 ove l'analista deve porsi talvolta come «modello» e «maestro»; sul contrasto tra questa idea e quella dell'analisi come disvelamento cfr. A. M. Cooper, *Metapsicologia e termine*, in J. Sandler (a cura di), *Studi critici su Analisi terminabile e interminabile (On Freud's Analysis Terminable and Interminable)*, 1991, Cortina, Milano 1992, p. 119.

³⁶ Freud, *Psicoterapia dell'isteria*, in *Studi sull'isteria*, cit., vol. 1, p. 430.

significativamente diversi: quello socratico è inteso quale falso sapere, quello freudiano converge invece con il rimosso e le resistenze (inconscie). 2) I due concetti di terapia della psiche che ne conseguono sono in verità anch'essi diversi: quella socratica, una volta sgomberato il campo dal falso sapere, si propone essenzialmente di giungere alla conoscenza della virtù, e con ciò ad una vita buona e felice; quella freudiana invece mira a render coscienti rimosso e resistenze, e non ha alcuna pretesa né morale, né filosofica, così come non mira neppure alla felicità. 3) L'utilizzo della sola parola quale strumento di 'guarigione' è invece indubbiamente un elemento di affinità, bisogna però escludere tutte le modalità specifiche con cui viene utilizzata (libere associazioni etc.) ma soprattutto, poiché le concezioni della malattia psichica e della terapia ad esso consona sono radicalmente diverse, l'affinità ha in definitiva un valore superficiale. 4) Fatto salvo il riconoscimento generico che entrambi attribuiscono al decisivo influsso della psiche sul corpo, per quanto riguarda la forma specifica della psicoterapia tesa a curare la sintomatologia psicofisica vale quanto appena detto sopra rispetto alla parola.

In sintesi, è vero che Socrate nella storia della filosofia occidentale è il padre indiscusso sia della cosiddetta «cura dell'anima» (*psyches epimeleia*), sia di una «terapia della psiche» (*psyches therapeia*) verbale volta a smascherare la malattia dell'ignoranza con l'arma della conoscenza, e dunque è il padre del binomio malattia-ignoranza, salute-verità. Binomio che ritroviamo alle fondamenta dell'intero edificio freudiano, teso alla costruzione di una psicoterapia verbale volta a sconfiggere l'ignoranza della malattia con la stessa arma; così come è vero che Freud stesso si autodefinisce un «curatore d'anime secolare» (*Weltlicher Seelensorger*).³⁷ Il punto però è che tutti questi elementi, quando vengono osservati nel posto che gli compete all'interno dei due sistemi concettuali, rivelano forme, valenze e significati profondamente diversi.

Una domanda che non ci siamo mai rivolti è quella concernente la famigerata maieutica socratica. La maieutica sembra infatti offrire naturalmente un terreno di fecondo confronto con Freud: non è forse l'arte della maieutica svolta da Socrate, figlio della levatrice Fenarete, una modalità dialogica grazie alla quale egli non si limita a smascherare il falso sapere ma fa invece emergere, meglio aiuta a partorire ciò che già è insito nella *psyche* individuale e che pur sfugge alla coscienza? Non è forse la maieutica a rigor di termini una *anamnesis*, ovvero una modalità grazie alla quale viene ricordato ciò che era stato dimenticato? Bastano queste due semplici domande per condurci al discorso freudiano, ove si tratta per l'appunto di far emergere ciò che sfugge alla coscienza, ove la dimenticanza e la reminiscenza rappresentano il materiale concreto con cui viene edificata non solo la terapia, ma vengono costruiti i capisaldi stessi della nozione di inconscio e rimozione. La risposta è che non ho toccato questo argomento perché il discorso sulla maieutica socratica è assente nei dialoghi *socratici*, per affrontarla bisogna perciò passare ai dialoghi platonici della maturità; ciò però significa che si deve prendere di petto il delicato rapporto che intercorre tra il pensiero 'socratico' dei dialoghi giovanili e quello del Platone più maturo (a cominciare dal *Teeteto*), operazione questa che andava al di là dei confini di questo saggio.

³⁷ Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, cit., vol. 10, p. 421.