

LA PSYCHÉ TRANS-SOGGETTIVA E L'ARTE MORALE D'ARMONIZZAZIONE: UN ALTRO SGUARDO SU SOCRATE

GIACOMO ARNABOLDI

SOMMARIO: 1. *La trans-soggettività della psyché e la sua cura.* 2. *Il kosmos della psyché.* 3. *La tesi non-detta del Protagora.* 4. *L'arte d'armonizzazione della psyché.* 5. *Tecnica e pratica d'armonizzazione.* 6. *L'ascolto creativo dell'armonia trascendente.* 7. *L'auto-armonizzazione trans-soggettiva.*

La ricostruzione della postura filosofica di Socrate è una questione la cui complessità metodologica e storiografica produce da secoli risultati ed interpretazioni divergenti.¹ Il presente studio prende le mosse da un'impostazione che dona priorità ai dialoghi platonici del primo periodo (in particolare *Apologia*, *Eutifrone*, *Carmide*, *Lachete*, *Critone*, *Ippia minore*, *Gorgia*, *Protagora* ed *Eutidemo*) in dialogo con i *Memorabili* di Senofonte, un'impostazione che mira ad attenuare la tradizionale attribuzione a Socrate di una rigida equazione di virtù e conoscenza.² Obiettivo dello studio è avanzare una possibilità interpretativa *altra* rispetto a quella che veda nelle 'dottrine esplicite' dei primi dialoghi il pensiero storico di Socrate;³ se in essi v'è qualcosa di genuinamente socratico sarebbe piuttosto il *non-detto*, ciò che rimane inespresso. Le contraddizioni e le aporie presenti nei discorsi socratici, così come quelle che emergono dal confronto intertestuale tra diverse testimonianze, lungi da rappresentare un ostacolo alla ricerca, sarebbero così segno di una *postura implicita* più globale ed integrante, un orizzonte di questionamento e di comprensione la cui complessità i *loghi sokratikoi* 'collasserebbero' ora in una dottrina, ora in un'altra. Per tentare di esplicitare questa esperienza etico-filosofica impli-

giarnabo@gmail.com, Carrer de l'Estació 31, 07110 Bunyola (Islas Baleares), España.

¹ Cfr. L.-A. DORION, *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, in D. R. MORRISON (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. 1-23. Per un'accurata disamina (sebbene limitata al secolo scorso) si veda G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Milano 2005.

² Cfr. M. M. SASSI, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015; D. M. JOHNSON, *Xenophon's Socratic Works*, Routledge, London-New York 2021.

³ È la posizione discutibile di coloro che attribuiscono delle affermazioni a Socrate ignorandone l'opera di confutazione. Cfr. A. BALANSARD, *Technè dans les dialogues de Platon*, Academia, Sankt Augustin 2001, pp. 224-225.

cita a cui l'interlocutore antico e moderno è condotto dalla pratica elenctica di Socrate, è a nostro avviso fondamentale cogliere l'originale ruolo giocato in questa dal concetto di *psyché* in stretta relazione con quello di *armonia*, in isolamento, però, dalle dottrine platoniche di *Menone*, *Fedone* e *Repubblica* che (secondo un approccio d'ispirazione vlastosiana) ne modificherebbero l'originale portata filosofica.

1. LA TRANS-SOGGETTIVITÀ DELLA *PSYCHÉ* E LA SUA CURA

Né altro in verità io faccio con questo mio andare attorno se non persuadere voi, giovani e vecchi, che non del corpo dovete aver cura né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e più che della *psyché*, sì che ella diventi quanto più possibile ottima (*Apol.* 30a-b).⁴

Nella Grecia del VI-V sec. a.C. i filosofi della natura utilizzavano il termine *psyché* per distinguere il 'vivente' (*empsychos*) dall'inanimato. Si trattava di una nozione direttamente associata al concetto di 'vita' che essendo neutra, indifferente ai pronomi personali,⁵ si differenziava dall'idea moderna di 'anima', e questo per il fatto di non riferirsi necessariamente a una coscienza privata e individuale, pur mantenendo una certa relazione con la moralità. Il termine (a partire dai filosofi ioni fino a Socrate) non è interpretabile nel senso 'psicologico' che gli darà Platone nella *Repubblica*. In Eraclito, per esempio, la *psyché* che «non conosce confini» (DK 22 B 45) coincide con quella totalità eternamente viva associabile al fuoco, forza vitale del divenire ch'è anche *logos* universale (113).⁶ Presso i presocratici in generale, secondo Rohde, la *psyché* è identificabile alla vita nel suo rapporto con la totalità, con il divino o l'eterno, «forza unica che genera vita da per tutto, in ogni fenomeno del mondo, e ch'è vita essa stessa», denominazione che comprende in sé forza morale, di pensiero, di desiderio e di volontà, in ciò differenziandosi nettamente dalla dottrina orfico-pitagorica dell'anima.⁷

Quando Socrate, in quel documento 'quasi storico' che è l'*Apologia*,⁸ dice

⁴ Per le citazioni dei dialoghi di Platone si fa riferimento a PLATONE, *Opere Complete*, 9 voll., Laterza, Roma 2003 e a PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, a cui si apporteranno occasionalmente modifiche tenendo in conto l'originale greco.

⁵ J. PATOČKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht 1988, p. 141.

⁶ Cfr. E. ROHDE, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Laterza, Roma 2006.

⁷ Vedasi anche L. HENDRIK, *Ancient Theories of Soul*, in E. N. ZALTA (ed.), «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», Summer (2009), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>.

⁸ Cfr. C. H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

di spronare i suoi concittadini ad «avere cura della *psyché*, perché essa diventi quanto più possibile ottima» (30b), deve probabilmente averne una simile concezione, dal momento che la cura o *epimeleia* di cui parla abbraccia la cura di se stessi nella cura della comunità, e queste due nella cura ancor più ampia della totalità:

Non delle cose che ci appartengono bisogna curarsi prima che *curare se stessi*, così che si possa divenire quanto più buoni e assennati, e nemmeno curarsi delle cose che appartengono alla città prima che *curarsi della città stessa*, e allo stesso modo *curarsi di tutto* il resto (*Apol.* 36c; cfr. trad. Christiansen).⁹

Un simile impegno etico, che contempla e mette in relazione le varie dimensioni della vita in comune, che produce «beni per gli uomini, sia per i cittadini singolarmente come per lo stato» (*Apol.* 30b), non è estraneo neppure al Socrate di Senofonte, il quale a più riprese sprona a rivolgere l'attenzione oltre che a se stessi anche alla famiglia, agli amici e alla *polis* (*Mem.* 3.7.9; 4.5.10).¹⁰ Così nel *Lachete*, la ricerca di «un esperto nella cura della *psyché*» (185e) conduce alla necessità di una «cura di noi stessi e dei ragazzi» (201b), e allo stesso modo, nel *Gorgia*, la «cura della *psyché*» è identificata con la «cura della città e dei cittadini» (513de), mentre «la politica» definita come «l'arte che si riferisce alla *psyché*» (464b) (e non, come ci si aspetterebbe, «alla *polis*»).

Quest'idea di *psyché*, quale riflesso dell'ordine generale della vita, è centrale anche in quel dialogo che forse raccoglie la testimonianza di un autore distinto da Platone: l'*Alcibiade I*.¹¹ Si tratta di un dialogo 'composito' in cui i temi socratici s'intrecciano con nozioni del Platone della maturità.¹² Il contesto tematico in cui appare il concetto di *cura della psyché* è la questione della vita in comune in seno alla *polis*, la cui salute è identificata con la «concordia tra i cittadini» (126bc). Quest'armonia o concordia è oggetto di un'arte che rende ogni cittadino virtuoso nel rapporto con gli altri e pure con se stesso (126d-127d), suggerendo quindi una continuità tra queste dimensioni. In seguito, e quasi a titolo di chiarimento, siamo condotti in un percorso dialogico in cui la «cura di sé» (*epimeleia heautou*, 128a) è reinterpretata come «cura di noi» (*epimeleia hemōn autōn*, 132b) e quindi, per progressivo allargamento, riformulata

⁹ M. CHRISTIANSEN, 'Caring about the Soul' in Plato's Apology, «Hermathena», 169 (2000), pp. 23-56.

¹⁰ Per altri riferimenti cfr. L.-A. DORION, *Xenophon's Socrates*, in S. AHBEL-RAPPE, R. KAMTEKAR (ed.), *A Companion to Socrates*, Blackwell, Malden, MA-Oxford 2006, pp. 93-109.

¹¹ L'attribuzione del testo a Platone è infatti controversa (cfr. PLATO, *Alcibiades*, edited by N. Denyer, Cambridge University Press, Cambridge 2001; N. D. SMITH, *Did Plato Write the Alcibiades I?*, «Apeiron», 37 (2004), pp. 93-108; PLATONE, *Dialoghi Spuri*, a cura di F. Aronadio, UTET, Torino 2008, pp. 33-41).

¹² Non tratteremo infatti della famosa sezione 132d-133c che anche G. Reale reputa prettamente platonica (*Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2001).

nell'appello ancor più onnicomprensivo alla «cura della *psyché*» (*psyches epimeleteen*, 132c), indicativo del superamento della soggettività individuale. Non sarebbe un caso, allora, che l'invito alla cura dell'anima si articoli, sia nell'*Apologia* sia nell'*Alcibiade I*, con il «conosci te stesso» (*gnothi seauton*) dell'oracolo di Delfi: intimazione, questa, a prender atto dell'ignoranza e limitatezza soggettive, formula che per i *Memorabili* coincide infatti con il «riconoscimento delle proprie capacità in rapporto alle necessità umane» (4.2.25) e all'interesse verso il benessere della Città (3.7.9).

Coerentemente dunque con un'accezione di *psyché* ereditata dalla tradizione filosofica, non vi sarebbe in Socrate esplicita limitazione di questa al sé psicologico individuale, ma riconoscimento di una comune dimensione morale della vita che, se non presa in cura, può venire danneggiata.¹³ Che si tratti di una dimensione che non solo accomuna ogni singolo alla comunità, ma che abbraccia quest'ultimi in un bene superiore e continuo col divino stesso, è confermato non solo dalla testimonianza di Senofonte (*Mem.* 4.3.14),¹⁴ ma anche dal modo in cui Socrate nell'*Eutifrone* si oppone alla separazione tra bene divino, bene civico e bene essenziale, arrivando a identificare il concetto di santo (*hosion*) con quello di giusto (*dikaion*) (11e e succ.; cfr. *Apol.* 32d). In effetti, la giustizia, per Socrate, si riferisce a qualcosa di essenziale e universale, a qualcosa che si relaziona alla vita nella sua totalità. Alcibiade stesso lo riconosce alla fine dell'omonimo dialogo, quando dopo essere stato spronato lungamente da Socrate ad avere cura esclusiva della *psyché*, gli promette: «ebbene, è deciso, comincerò da questo momento a prendermi cura della *giustizia*», e non, come ci aspetterebbe, «della *psyché*» (*Alc. I*, 135e);¹⁵ ma non c'è differenza: per giustizia non s'intende un fine ideale, ma una dimensione viva dell'essere-in-relazione con se stessi, con gli altri e col divino, ove quest'ultimo «fa tutt'uno con la verità» (*Crit.* 48a). Nei *Memorabili*, Socrate, dopo aver identificato «il giusto» con «ciò che è legale per umano accordo» (*nomimon*; 4.4.12-13,18), conviene con Ippia sul fatto che «difficilmente altri dal Dio potrebbe porre come legge il giusto» (4.4.25), e nel frattempo parla anche di leggi universali «non

¹³ Nei dialoghi giovanili Socrate si riferisce alla *psyché* attraverso l'uso di neutri e perifrasi evitando accuratamente pronomi possessivi diretti. L'occorrenza nel *Critone* (48a) della perifrasi *hoti esti tōn hemeterōn* («quel qualcosa che è nostro, qualunque esso sia») riferito alla *psyché*, pone l'accento su questa attenzione socratica a non voler definire e delimitare la nozione, a riconoscerli un qualcosa di condiviso «a cui l'ingiustizia reca danno» (47e) e di cui il sé psicologico sarebbe piuttosto una limitata cristallizzazione.

¹⁴ Socrate considerava la *psyché* «ciò che nell'uomo partecipa più intimamente del divino» (*Mem.* 4.3.14). Sul complesso rapporto di Socrate col divino, che qui non si può approfondire, si veda, tra gli altri, M. L. MCPHERRAN, *The Religion of Socrates*, Penn State University Press, University Park, PA 1996.

¹⁵ Il rilievo è di M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Seuil-Gallimard, Paris 2001.

scritte» ascrivibili all'ordine di natura a cui i sofisti si riferivano per sostenere il «giusto per natura» (4.4.19 e succ.). Come spiegarsi qui la contemporanea attribuzione del giusto a ordini diversi e apparentemente incommensurabili? Per Socrate doveva esserci una speciale continuità tra tali dimensioni, una continuità incarnata da «quel qualcosa che è nostro a cui l'ingiustizia reca danno e la giustizia giovamento» (*Crit.* 47d) che egli chiamava *psyché*.

L'*epimeleia* dell'anima sembra dunque dover essere compresa quale sollecitudine per una dimensione morale della vita che supera la soggettività e al contempo l'abbraccia, una dimensione che avrebbe carattere *trans-soggettivo*,¹⁶ la cui cura rinvierebbe al *mélēta to pan* di Periandro («abbi cura della totalità»). Non si tratterà allora di pensare il bene collettivisticamente come negazione della soggettività – se la *psyché* non è puramente 'soggettività', tuttavia non è neppure propriamente 'a-soggettiva' –,¹⁷ ma quanto di considerarlo un fine ultimo di carattere *trans-soggettivo*, ossia attraversante internamente ogni soggettività mentre ne trascende al contempo la limitatezza e l'autoreferenzialità; sarà dunque un bene per se stessi, ma anche un bene per gli altri, per la società e la vita in generale, in altre parole, sarà cerca d'armonia tra tali beni. Un bene siffatto è un fine ultimo complesso e pluridimensionale, un *telos* irriducibile a semplice concetto positivo, eppure sommamente reale, vivo e pressante. La coscienza, esercitandosi sulla questione del bene rispetto a tali diverse dimensioni della *psyché*, ne indagherebbe le relazioni e il perfezionamento 'per armonizzazione'.

È proprio nei termini di un'opera d'armonizzazione che Socrate descrive nel *Gorgia* il bene a cui punta l'arte morale (503d):

L'uomo virtuoso che parla in funzione del più alto bene [...] si comporterà come si comporta ogni artefice, che, avendo di mira la propria opera (*ergon*) [...] pone ogni cosa in un dato ordine e fa sì che ogni parte si adatti e si armonizzi con l'altra, fino a che tutto si combini in una realtà concreta (*pragma*) ordinata e armonizzata (*kekosmemenon*) (*Gorg.* 503e-504a; cfr. 506d).

2. IL KOSMOS DELLA PSYCHÉ

Se per Eraclito il *kosmos* è «l'ordine di tutte le cose» quale fuoco imperituro associabile alla *psyché* (DK 22 B 30), e per Anassagora «l'ordine unico in cui le cose non sono separate le une dalle altre» (DK 59 B 8), con Socrate questa nozione si definisce in esplicito riferimento all'ambito morale:

¹⁶ Il prefisso *trans* indica sia 'l'attraversamento' che il 'superamento' del termine a cui è preposto; *trans-soggettivo* è dunque da intendersi come contemporaneo attraversamento interno alle soggettività e loro superamento o trascendenza.

¹⁷ Come difende P. S. MERLIER, *Patočka. Le soin de l'âme et l'Europe*, L'Harmattan, Paris 2003.

Cielo, terra, dèi, uomini, sono collegati in un tutto grazie all'unione, all'amicizia, all'armonia, alla temperanza, alla giustizia, e per tale ragione, amico mio, questo tutto (*holon*) è chiamato ordine (*kosmos*) (Gorg. 508a).

L'essere umano virtuoso che voglia armonizzare l'ordinamento di tale totalità adotterà, come punto di mira, non un mondo metafisico di Idee, ma il *kosmos tes psyches*, l'ordine armonico della vita, la legge stessa dell'essere (*ontonomia*):¹⁸

A me pare che l'arrangiamento (*taxis*) e l'ordinamento-armonico (*kosmesis*) della *psyché* abbiano come nome legalità e legge (*nomimon te kai nomos*), da cui si formano gli uomini legali e ordinati (*kosmioi*). Ecco da dove proviene giustizia e temperanza (Gorg. 504d).

Seguendo queste indicazioni la *epimeleia* della *psyché* sarà dunque da intendersi come impegno nell'adozione e nella cura di tale ordinamento armonico, sollecitudine che è anche «cura dell'*areté*» (Apologia 31b) visto che «l'*areté* d'ogni cosa è essere disposti con ordine e armonizzati (*kekosmemenon*)» (Gorg. 506e). Così che, quando Socrate accenna al *kosmos* della *psyché* «secondo cui essa si va ordinando» «per divenire migliore» (506e), se intendiamo per *psyché* l'anima trans-soggettiva – ovvero l'interiorità assieme personale, comunitaria e cosmica in continuità con la dimensione divina –, comprendiamo che questa cura e miglioramento della *psyché* avviene per il fatto di «tener dietro (*echo*) al suo ordine/armonia (*kosmos tes heautes*)», ossia per armonizzazione (*kekosmemenon*) in accordo con la totalità delle sue dimensioni.¹⁹ Sarebbe allora auto-armonizzandosi secondo l'ordine della *psyché* nella sua totalità (nelle sue diverse dimensioni trans-soggettive) che l'anima diviene migliore (*ameinon*) e assennata (*sophron*) (Gorg. 506e, 507a).

Il miglioramento della *psyché* (cfr. Ap. 29e-30b) sembra supporre una polarità tra uno 'stato attuale e contestuale' della *psyché* e un suo 'ordine olistico potenziale' (il suo *kosmos*), polarità che fa pensare ad Eraclito: «L'armonia nascosta vale più di quella manifesta» (DK 22 54). L'armonia o ordine armonico della *psyché* coinciderebbe con un fine 'trascendente' a cui tende l'auto-armonizzazione, mentre l'*areté* con una capacità o potenza realizzante in modo organico e armonico l'unità nella diversità delle varie dimensioni della *psyché*.

¹⁸ La nozione di *ontonomia* («ordine dell'essere») bene si sposa con la definizione di legge/ordine (*nomos*) data nel *Minosse* (dialogo socratico non-platonico): «La legge (*nomos*) è la scoperta di ciò che è (*tou ontos exeuresis*)» (315a).

¹⁹ Così suona infatti l'idea espressa dal passaggio quando s'intenda *kosmos* come «totalità» (Gorg. 508a [*supra*]): «*psyché* che si va ordinando secondo la propria totalità» (Gorg. 506e).

3. LA TESI NON-DETTA DEL PROTAGORA

Sembra verosimilmente quella di cui sopra la comprensione dell'*areté* a cui aspira Socrate nel *Protagora* quando pone al suo interlocutore la famosa questione sull'identità o diversità delle virtù (*Prot.* 329c).²⁰ In effetti, ciascuna delle tre virtù ivi citate potrebbe essere considerata come un'armonizzazione riferita a una delle dimensioni della *psyché*: la *giustizia* (*dikaiosyne*) come armonizzazione civica, armonizzazione intersoggettiva e della collettività civica rispetto ai singoli; la *temperanza* (*sophrosyne*) come armonizzazione intrapersonale o cerca personale di salute/integrità (*sos*) del cuore/mente (*phren*); la *santità* infine (*hosiotes*) quale armonizzazione col divino, armonizzazione con la totalità in relazione al fine autentico o mistero della vita.²¹

Nella famosa analogia proposta da Socrate a 329d si cela la chiave per comprenderne la postura implicita:

Forse, dissi, [le diverse virtù] sono parti come parti sono quelle del volto: bocca, naso, occhi, orecchie, o, invece, come le parti dell'oro che tra di loro non differiscono affatto, né le une rispetto alle altre né con l'intero, ma solo per grandezza e piccolezza? (*Prot.* 329d).

Da una parte Socrate propone, con la similitudine delle parti del volto, la possibilità che le virtù siano diverse per facoltà/natura (*dynamis*), ma inseparabili (come gli organi sensoriali che nel volto non possono darsi l'uno senza l'altro); dall'altra parte, invece, con la similitudine delle parti dell'oro, la possibilità che le virtù siano medesime per potenza/natura (come medesima è la natura dell'oro), ma siano potenzialmente separabili e differenziabili in estensione («per grandezza e piccolezza»). La scelta dei paragoni non è gratuita. Si noti infatti che Socrate insiste con il suo interlocutore per appurare che questi abbia colto la sottigliezza che implica la similitudine con le parti del volto, chiedendo: «gli uomini partecipano di queste parti della virtù, chi di una, chi

²⁰ La questione ha fatto scorrere molto inchiostro e interpretazioni discordanti: dai difensori della 'tesi dell'identità' tra le virtù (Penner, Irwin) a quelli della loro inseparabilità come parti di un tutto (*Vlastos*) (cfr. T. BRICKHOUSE, N. SMITH, *Socrates and the Unity of Virtues*, «The Journal of Ethics», 4/1 (1997), pp. 311-324; J. C. CLARK, *Socrates, the Primary Question, and the Unity of Virtue*, «Canadian Journal of Philosophy», 45/4 (2015), pp. 445-470; G. RUDEBUSCH, *The Unity of Virtue, Ambiguity, and Socrates' Higher Purpose*, «Ancient Philosophy», 37/2 (2017), pp. 333-347.

²¹ Nel proseguimento del dialogo sarà aggiunta la *andreia*, la virtù del coraggio e la *sophia*, virtù che parimenti si possono interpretare quali funzioni d'armonizzazione: il coraggio come capacità d'armonizzazione di fronte alla morte e a situazioni esistenziali avverse, capacità di abbracciarle nell'armonia stessa della *psyché* superando il proprio orizzonte autoreferenziale; la sapienza come capacità d'armonizzare l'esercizio della conoscenza con l'ordine stesso della *psyché* assumendo come fine ultimo l'armonizzazione della realtà.

di altra, o è necessario che se uno ne acquisisca una le abbia tutte?» (329e). Ma Protagora, pur avendo optato per la similitudine con le parti del volto, non arriva a cogliere che questo paragone implica il fatto che nessuna delle virtù può darsi senza le altre: «nient'affatto» risponde. E non accontentandosi di misconoscere l'inseparabilità e reciprocità delle virtù precedentemente riferite, sembra sposare l'idea d'unità dell'*areté* come addizione estensiva di parti in un insieme. Socrate allora si affretta a verificare che il sofista, nel frattempo, non abbia cambiato opinione, giacché la similitudine delle «parti dell'oro» sì che ammetterebbe l'addizione di porzioni separabili ma identiche in natura; Protagora però è perentorio nell'affermare la diversità tra le virtù anche rispetto alla loro natura/potenza (*dynamis*) (330b).

Dopo aver smascherato in maniera sottesa l'ignoranza di Protagora rispetto al tema delle virtù come parti distinguibili all'interno di un tutto, il dialogo prosegue con il ritorno provocatorio alla tesi opposta, quella della loro identità: Socrate sostiene che «giustizia e santità sono in qualche modo tal quali o molto simili (*homoiotaton*)» (331b). Il filosofo non utilizza come poco prima (331a) la formula *morion hoion* («in parte quale») per esprimere la relazione di somiglianza, formula che, per l'utilizzo del termine *morion* («pezzo, porzione») implica una relazione estensiva e una somiglianza partitiva (come tra le parti diverse dell'oro), ma appunto il termine *homoios*, che indica invece omogeneità per identità intensiva di natura/forza/modo, concetto che allo stesso tempo s'avvicina significativamente all'idea d'identità per *dynamis* espressa nel paragone con la proprietà dell'oro.

Le implicazioni interpretative della posizione socratica (331b) – ossia, (i) l'implicito rifiuto di somiglianza partitiva e relazione estensiva tra le parti, e (ii) il riconoscimento della loro identità di natura intensiva – permettono d'operare dunque una selezione interna alle tesi iniziali che si può schematizzare come di seguito.

<i>Parti del volto</i>	<i>Porzioni dell'oro</i>
<u>Parti inseparabili e interdipendenti</u>	<u>Parti separabili e commensurabili</u>
<u>Diversità di natura tra le parti</u>	<u>Identità di natura tra le parti</u>

Detto in altre parole, delle due analogie, né l'una né l'altra risulterebbero interpretativamente corrette, eppure sia l'una che l'altra: della prima si salverebbe l'inseparabilità organica e interdipendente delle virtù, ma non la diversità reciproca di funzione/facoltà (*dynamis*); della seconda invece si salverebbe l'identità di natura che intercorre tra le parti e l'intero (identità di *dynamis*), ma certo non la loro commensurabilità e separabilità in estensione.

Questa, se non erro, fu la mia prima domanda: sapienza (*sophia*), temperanza, coraggio, giustizia, santità, questi cinque nomi si riferiscono a una realtà concreta (*pragma*) unitaria, o sotto a ciascuno di tali nomi vi è una essenzialità (*ousia*) e una realtà concreta (*pragma*) che abbia la propria facoltà (*dynamis*), non l'una (*heteron*) identica in sé (*autos*) all'altra? (Prot. 349b).

Sebbene Socrate affermi qui che tale formulazione corrisponda alla sua prima domanda sulla questione, vediamo invece che essa tiene ora implicitamente conto delle nuove implicazioni concettuali emerse dalla considerazione critica dei due paragoni con le parti del volto e dell'oro.²² In accordo, quindi, con le precedenti implicazioni implicite, ivi egli stabilisce i due principali aspetti delle virtù (l'uno estensivo, l'altro intensivo) rispetto ai quali si definisce il particolare rapporto contraddittorio tra diversità e identità, aspetti che sono oggetto di ricerca anche di altri dialoghi aretici: l'essenzialità (*ousia*) e la funzione / facoltà (*dynamis*).²³

Nell'*Eutifrone* Socrate dice di voler cercare l'essenza del santo, letteralmente quell'idea (*eidos*) che come generalità o modello di riferimento (*paradeigma*) permetta di discernere l'azione santa dalla non santa (6de). La ricerca di questo concetto astratto *estensivo* si rivela un insuccesso (11ab). Sotto la guida di Socrate, Eutifrone giunge invece a cogliere la santità quale applicazione intensiva della funzione unitaria dell'*areté* alla dimensione divina: la santità è definita quale *parte* specifica giocata dalla giustizia in relazione al divino, dunque intesa come «cura (*therapeia*) del divino» (12e).²⁴ Indicativo è l'utilizzo del ter-

²² Oltre, infatti, all'aggiunta (rispetto a 329c) del termine *dynamis*, ampiamente utilizzato per indagare i paragoni con le parti del volto e dell'oro, Socrate non usa più il termine estensivo 'porzioni' (*moira*, pl. di *morion*) per esprimere la separabilità reciproca delle virtù rispetto al tutto dell'*areté*. Inoltre, nell'uso dell'espressione 'non identica in sé (*autos*)', il termine *autos* suggerisce che la diversità sia riferibile solo all'essenzialità (*ousia*) delle parti e non tanto alla loro funzione (*dynamis*), e ciò coerentemente con la distinzione concettuale espressa in precedenza tra «diversità in sé (*autos*)» (in essenza o *ousia*) e «diversità per natura (*dynamis*)» (330b).

²³ Si noti che nel passaggio sopra citato la *dynamis* è relazionata a *pragma*, e che la congiunzione 'e' (*kai*) tra *ousia* e *pragma* – come sostenuto da J. C. Clark (*Socrates*, cit., p. 449) – indica che esse non sono in relazione di disgiunzione e quindi non sono sinonimi. Inoltre, non si usa più l'espressione «nomi diversi di un qualcosa (*ti*) di unico» per riferirsi all'identità delle virtù (329c), ma «nomi che si riferiscono a / sono alla presenza di (*epi estin*) una realtà concreta (*pragmatin*) una (*heni*)». Che questa 'realtà concreta' (*pragma*) a cui si riferisce Socrate sia la *psyché* (con le sue diverse dimensioni essenziali) sembra più che plausibile (cfr. Gorgia 504a, 464b). Nel passaggio la *pragma* è detta 'possedere' (*echo*) una *dynamis* (le due nozioni non sono quindi sinonimi come vorrebbe invece J. C. CLARK, *Socrates*, cit., p. 464 n. 9), quest'ultima facoltà identificabile con la facoltà d'auto-armonizzazione della *psyché* di Gorgia 506e.

²⁴ Qui la giustizia sarebbe da intendersi nel senso generale di cura della *psyché*.

mine *meros* per indicare la nozione di «parte»: piuttosto che possedere senso partitivo rispetto a una realtà considerata in estensione (come in *morion*), esso può alludere a una 'parte' giocata nel tempo secondo successione, a un 'turno', se non anche a un punto di vista (come in 'da parte mia');²⁵ quindi esso bene si presta a suggerire l'idea che una medesima capacità o facoltà (*dynamis*) (la virtù come intero) possa esercitarsi in momenti differenti e secondo punti di vista diversi.²⁶ L'esclusione della possibilità di un concetto distintivo raggiungibile per astrazione (*ousia* quale *eidos*) rafforza la tesi implicita nel *Protagora* dell'inseparabilità estensiva delle parti, mentre la nozione intensiva di 'parte' (*meros*) permette di riconoscere l'identità operativa delle diverse virtù.

La predilezione di Socrate per il termine *meros* nell'indicare le virtù come 'parti' sembra presentarsi anche nel *Lachete*: fin da principio Socrate stabilisce infatti l'indagine nei confronti di «una parte (*meros*) della virtù» (190c), quella parte chiamata «coraggio» (190d); inoltre relaziona fin dal principio questa indagine con la ricerca della *dynamis* (192b) e non della *ousia*. Socrate presenta quindi il coraggio come facoltà inseparabile da altre virtù quali giustizia e temperanza (cfr. *Gorg.* 507ac): si è coraggiosi, dice, non solo nell'affrontare pericoli e sventure varie, ma anche nelle vicende politiche e nella lotta contro desideri e passioni (191d). L'armonizzazione operata dall'*areté*, in effetti, non può far altro che prendere a riferimento tutto l'ordine della *psyché*: non v'è separazione estensiva possibile nell'ordinamento armonico dell'essere (motivo per cui nell'*Eutifrone* non si era potuto trovare la *ousia* specifica della santità). In altre parole, sebbene si possa fare riferimento, nell'indagine analitica, a punti di vista astratti differenziabili, nella pratica e nella realtà concreta, invece, non v'è un'essenza dimensionale separata (*ousia*) a cui ogni virtù si riferirebbe in modo ristretto. Che giustizia sarebbe, infatti, quella che s'applicasse considerando solo il benessere e il guadagno personale senza considerare il bene della comunità, o quella che non considerasse assieme a questi anche i diritti dell'ambiente? Che temperanza sarebbe quella raggiunta nell'isolamento dal mondo senza affrontare i desideri che sorgono dalle relazioni interpersonali o dai rapporti con le cose e gli esseri che ci circondano? Che giustizia, che coraggio e che temperanza sarebbero quelle che non tenessero conto anche del cosiddetto mistero o fine autentico della vita (il divino)?

Benché in generale e per astrazione si possa quindi parlare di soggettività individuale, di *polis*, di cosmo e divinità, queste non sono null'altro che dimensioni illusoriamente indipendenti di una medesima e unitaria realtà concreta (*pragma*) che è la *psyché* (cfr. *Prot.* 349b; *Gorg.* 504a). Nonostante allora il lin-

²⁵ H. G. LIDDEL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon, Oxford 1996.

²⁶ Sebbene inizialmente Socrate sembra usi indiscriminatamente *meros* e *morion* (12d), la scelta finale cade indubbiamente su *meros* (12d-e).

guaggio astratto possa associare ogni virtù a una differente porzione estensiva della *psyché* (la temperanza all'interiorità psichica intrapersonale, il coraggio alla dimensione personale tesa fra vita e morte, la giustizia alla dimensione civica o comunitaria, la santità al divino...), nella pratica, invece, le virtù non possono essere considerate quali parti frazionabili (*moria*) dell'*areté* intesa come funzione unitaria d'armonizzazione della *psyché*.

Sbaglieremmo quindi nel credere (come molti han fatto seguendo le conclusioni di Nicia) che la virtù nella sua interezza è la 'scienza del bene e del male', ossia una conoscenza che conduce – per il solo fatto di conoscere – all'azione virtuosa. In primo luogo perché erreremmo nell'identificare tale scienza proposizionale (*episteme*) con la nozione socratica di *sapienza*, nozione, quest'ultima, comportante invece una chiara 'moderazione epistemica' che emerge particolarmente dall'*Apologia*, ove sapiente è «colui che sa di non sapere» (21d; cfr. 22d);²⁷ in secondo luogo perché l'idea che la conoscenza del bene e del male (in quanto onniscienza dei beni e dei mali presenti, passati e futuri) possa appartenere all'essere umano, va certamente contro la tradizione greca, risultando inoltre incoerente con diverse asserzioni di Socrate.²⁸ Il trattamento socratico della questione sembra piuttosto orientarci a considerare la deficienza di quell'argomento che consideri l'*areté* solo una mera competenza intellettuale (*episteme*) senza considerarne la vertente viva, pratica ed intenzionale, nonché la complessità, inclusività e pluralità epistemologica:²⁹ *arte morale* che non può essere insegnata integralmente come conoscenza enunciativa (cfr. *Prot.* 359e) e tantomeno coincidere con una edonistica 'scienza della misura' in cui tutte le altre virtù si dissolverebbero.

4. L'ARTE D'ARMONIZZAZIONE DELLA PSYCHÉ

Socrate identifica l'*areté* o cura della *psyché* con un'arte (*techné*): «denomino politica l'arte che si riferisce alla *psyché*» (*Gorg.* 464b; cfr. *Prot.* 319a, *Euthyd.* 291c). La nozione di *techné* è essenziale per indagare, in seno all'arte morale, l'articolazione sinergica tra conoscenza (*sophia*) e potenza operativa (*dynamis*). A partire dall'analisi di dialoghi quali il *Carmide* e il *Gorgia* si palesa in primo luogo la necessità di distinguere tre concetti essenziali: 1) l'opera o *ergon* (operazione e prodotto) dell'arte, 2) il *referente* o contenuto a cui si riferisce (*peri*) l'arte, e 3) il suo *oggetto d'apprendimento* tecnico-epistemico (*to mathema*).³⁰

²⁷ Cfr. C. S. KING, *Wisdom, Moderation, and Elenchus in Plato's Apology*, «Metaphilosophy», 39/3 (2008), pp. 345-362.

²⁸ *Apol.* 42a e *Mem.* 1.1.7-8, 4.6.7. Cfr. S. YONEZAWA, *Socratic Courage in Plato's Socratic Dialogues*, «British Journal for the History of Philosophy», 20/4 (2012), pp. 645-665.

²⁹ Cfr. J. V. DOMINGO RIBARY, *Epistēmē virtud y posesión en los diálogos socráticos*, «Anuario Filosófico», 52/2 (2019), pp. 241-266.

³⁰ A differenza di A. Balansard (*Techné*, cit.), delle cui analisi siamo indubbiamente de-

L'esempio dell'arte medica permette di chiarire queste nozioni e indagare il paragone proposto da Socrate con la cura della *psyché*. Il primo concetto è quello di 'opera'; il termine greco *ergon* indica sia l'operazione in sé che il suo prodotto o effetto. In *Carmide* 165c Socrate identifica l'opera della medicina con la salute (*hugieia*), differenziandola da «ciò che è buono per la salute» (*hugieinon*), suo oggetto in quanto scienza. Il referente o contenuto concreto (*pragma*) dell'arte medica è invece il corpo, come la *psychè* lo è per l'arte morale (*Gorg.* 464b). L'una mira alla salute del corpo, l'altra alla salute dell'anima: per entrambe il fine «a cui tengono fisso lo sguardo» è la produzione di un'armonizzazione del referente (cfr. *Gorg.* 503d-504a). L'arte medica può essere infatti intesa come un arrangiamento armonico del corpo (cfr. 504c), competente in certe conoscenze che ne costituiscono l'oggetto d'apprendimento. Quest'oggetto epistemico dell'arte (*to mathema*) è definito – sia per la cura del corpo che per la cura della *psyché* – come «ciò che è buono per la salute (*hugieinou*) e ciò che è nocivo» (*Charm.* 171a; *Crit.* 47d). Ad esso corrisponde un duplice contenuto quale riflesso di una duplice caratterizzazione del conoscere: la scienza dell'arte è infatti sia una conoscenza (*episteme*) di «proprietà contrarie» (cfr. *Charm.* 166a) – basata sul riconoscimento di caratteristiche del referente funzionali (o no) al prodotto –,³¹ sia una scienza tecnica (*techné*) delle operazioni e dei metodi adeguati (o no) per l'ottenimento del prodotto o effetto.³² Ogni arte possederebbe dunque una *scienza tecnico-epistemica* riferita a un ambito specifico d'apprendimento.

Ed è proprio nei termini di una *episteme* specifica che nei *Memorabili* (4.6.7) Socrate considera il concetto di *sophia*: ogni virtù è conoscenza (3.9.5) nel senso che a ciascuna corrisponde una scienza specifica relativa a un determinato dominio di competenza, ognuna riferita a certi beni e mali relativi (3.8.2-3 e 4.6.8).³³ La ragione per cui Socrate indaga, assieme ai suoi interlocutori, l'i-

bitori, si distinguerà tra il referente o contenuto dell'operazione dell'arte e l'oggetto d'apprendimento (cfr. *Charm.* 166a).

³¹ Nell'arte edilizia, per esempio, vi sono materiali 'buoni' per determinati usi edili le cui proprietà sono opposte a quelle di altri (utili per altri usi), così come nell'arte tessile proprietà antitetiche dei tessuti che assolvono a funzioni diverse (es. riscaldare o mantenere freschi).

³² «Come ad esempio l'arte tessile che verte sulla *confezione* delle stoffe [...] e la musica sulla *composizione* dei canti» (*Gorg.* 449d). Secondo un enunciato dello *Ione* sono queste operazioni finalizzate a un effetto (*ergon*) a determinare la specificità di un'arte: «Non è forse stato concesso dal dio a ciascuna arte di conoscere (*gignoskein*) una certa quale opera (*ergon*) per cui essa è tale?» (*Ion.* 537c; cfr. *Charm.* 171a). Non si tratta qui del referente (il contenuto di una poesia non è ciò per cui essa è tale), e neppure del prodotto esterno all'operazione (conoscere composizioni musicali non ci fa compositori).

³³ Cfr. L.-A. DORION, *The Nature and Status of sophia in the Memorabilia*, in F. HOBDEN, C. TUPLIN (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Brill, Leiden 2012, pp. 455-475.

identificazione della *sophia* con le altre virtù (come nel *Protagora*, nel *Lachete* e nel *Carmide*) deriverebbe quindi dal fatto che essa, a differenza di quelle, non si definisce rispetto a una singola porzione della totalità, ma si declina rispetto a ogni dimensione della *psyché*, senza con ciò poter essere assimilata alla *dynamis* unitaria d'armonizzazione dell'*areté*. La «conoscenza del bene e del male» sarebbe infatti sempre una *episteme* applicata di volta in volta a una sola dimensione della *psyché*, una scienza «di ciò che è buono e ciò che è nocivo» per quella dimensione in particolare. Cadremmo in errore nel credere di poter fondere queste diverse «scienze del bene e del male» in una medesima *episteme* totale, in un'universale «scienza della misura»: essendo le dimensioni della *psyché* tra loro *incommensurabili*, ossia non comparabili secondo estensione (vedasi tesi implicita ravvisata nel *Protagora*), non può esserci alcuna scienza metrica o astratta che possa giudicare un'azione virtuosa a partire da un calcolo o risultato di addizione e sottrazione tra beni e mali che, riferendosi a dimensioni incommensurabili, necessariamente non sono né compatibili né comparabili. Il bene della comunità, per esempio, secondo quali criteri e quali parametri di misura potrebbe essere comparato e considerato maggiore o minore del bene personale? Ha senso una stima comparativa di questo tipo che pretende definire criteri discriminativi universalmente applicabili? In che modo una tale scienza metrica e astratta potrebbe rendere giustizia *contemporaneamente* alla persona, alla società, all'ambiente e al divino, senza cadere in derive ideologiche attribuibili a preferenze arbitrarie per una di tali dimensioni sulle altre?

Il raggiungimento di una possibile armonia tra questi beni e queste dimensioni non può essere il risultato di una misurazione, non può essere frutto di una pura riflessione su generalità astratte, dovrà necessariamente fare appello a un'arte speciale in cui le diverse *epistemai* convergono articolandosi a una facoltà unitaria d'armonizzazione. Per comprendere questa sinergia tra conoscenza e potenza operativa dell'*areté* è bene considerare una particolare suddivisione proposta nel *Gorgia* in seno all'arte morale.

Dopo aver definito l'arte «che si riferisce alla *psyché*» come arte «politica» (464b), Socrate approfondisce l'analogia con la «cura del corpo» distinguendo in seno a quest'ultima «la ginnastica e la medicina», a cui corrispondono, nella politica, «l'istituzione delle leggi (*nomothetike*) e la giustizia (*dikaiosyne*)» (464bc). Il parallelismo stabilito tra i due binomi mette in evidenza la differenza che intercorre tra un insieme di regole e operazioni generali oggetto di conoscenza ed esercizio (la ginnastica, la legge) e l'applicazione concreta di un'arte che si aggiusta alla varietà e specificità dei casi particolari (la medicina, la giustizia). Laddove Gorgia a 460bc approva l'idea che l'apprendimento di una certa *episteme* sia sufficiente per divenire tali quali essa rende (ossia che basti studiare il giusto per essere giusti), Socrate precisa successivamente «il suo pensiero» (508d), suggerendo che è necessario oltre ad apprendimento anche *pratica* di una *dynamis* e di una *techné*:

E come farà per non commettere ingiustizia? Basterà che non voglia essere ingiusto, per non commetterla, o, invece, anche per questo, dovrà procurarsi una qual certa *dynamis* e una *techné*, senza apprendere (*mathe*) e senza praticare (*askese*) le quali seguirà a commettere atti ingiusti? (509de).

La tesi sembra scontrarsi con l'intellettualismo etico tradizionalmente attribuito a Socrate, ma invero precisa una vertente trascurata della *sophia*: la necessità non solo di apprendere un sapere tecnico, ma anche di adottare volontariamente una potenza (*dynamis*) d'armonizzazione per il cui possesso è cruciale una certa pratica. Il sapere morale, senza la volontaria adesione alla potenza di realizzazione del suo *scopo*, conduce alla fallacia per la quale sarebbe migliore chi compie male 'con scienza' da chi lo faccia involontariamente. L'*Ippia Minore* cade in questa fallacia per mostrare quanto è assurdo separare il sapere etico dal suo fine (cfr. *Mem* 3.8.3), da quel bene ontologicamente inerente alla potenza di realizzazione. La *dynamis* dell'arte morale non è una 'capacità epistemica per gli opposti' (come verrebbe da credere nell'identificare *dynamis* e *episteme*), ma una potenza di realizzazione inseparabile dal suo *telos*, una capacità che fa tutt'uno con una volontà diretta al bene e che è necessario praticare. Se come suggerisce *Hip. m.* 375d la giustizia è assieme *episteme* e *dynamis*, allora tale *askesis* si traduce in un esercizio diretto all'apprendimento tecnico assieme a una pratica d'adesione a uno stato intenzionale.

5. TECNICA E PRATICA D'ARMONIZZAZIONE

La necessità di una certa pratica per divenire virtuosi è un'idea che traspare nell'esigenza di esercitarsi con un buon maestro (*Lach.* 184e) e di seguirne le indicazioni nella coltivazione della *psyché* (*Crit.* 47bd), esercizio e pratica (*askesis*) la cui centralità è sottolineata a più riprese nei *Memorabili* (1.2.19,23; 3.5.14; 3.9.2-4) e affermata pure nel *Gorgia*: «questo è il più eccellente modo di vivere: praticare (*askeo*) la giustizia e ogni altra virtù, e così vivere e morire» (527e; cfr. 507d).³⁴

L'esercizio avanzato di un'arte richiede non solo l'acquisizione di una certa conoscenza, ma anche un necessario *allenamento tecnico* per interiorizzare operazioni e metodi generali che le sono specifici. Non basta una conoscenza teorica della musica per suonare uno strumento: è necessaria tutta una pratica tecnica e strumentale basata sulla ripetizione di certi esercizi e procedimenti. Nello stesso modo in cui la ginnastica si costituisce in un insieme di attività fisiche e regole dietetiche di comportamento (*Crit.* 47b) la cui pratica ed osservazione rafforzano la salute del corpo (*Gorg.* 452b), così anche per l'arte mora-

³⁴ Cfr. M. E. JONAS, *The Role of Practice and Habituation in Socrates' Theory of Ethical Development*, «British Journal for the History of Philosophy», 26/6 (2018), pp. 987-1005.

le Socrate starebbe indagando la possibilità di un insieme di scienze tecnico-epistemiche (ognuna relativa a una dimensione dell'anima) capaci d'istituire dei procedimenti il cui esercizio permetterebbe il rafforzamento della salute della *psyché*.³⁵

Il carattere proposizionale e tecnico di queste scienze ne assicurerebbe l'insegnabilità; ma la pratica dell'*areté*, quale cura d'armonizzazione della *psyché*, è riducibile a una tecnica? La memorizzazione e l'esercizio di pattern e scale musicali non procura certo la virtù dell'improvvisazione musicale; pensare il contrario è un abbaglio che porta a prendere per virtù un mero virtuosismo tecnico. Allo stesso modo, seguendo l'analogia socratica con la cura del corpo: le regole e i procedimenti estratti come generalità operative dalle diverse *epistemai* non procurano l'armonizzazione o la salute della *psyché*, ma solo favoriscono un certo *rafforzamento* e *abbellimento* (*Gorg.* 452b) dimensionalmente focalizzato.

A fianco dell'apprendimento e dell'esercizio tecnico di procedimenti generali, Socrate pone, infatti, una pratica della *dynamis* (509de). L'oggetto di questa pratica, piuttosto che identificarsi a procedimenti tecnici e metodologici, è strettamente connesso alla finalità della potenza dell'arte. Socrate fa riferimento alla *techné* del *demiourgos*: essendo questa realizzatrice di un effetto che prende corpo dal processo creativo della sua applicazione, essa permette di pensare una capacità operativa che è anche fine – l'armonizzazione –, «l'*ergon* a cui mira ogni artefice» (cfr. *Gorg.* 503e-504a).³⁶ A differenza della prima, questa seconda *askesis* designa la pratica d'adozione concreta e intenzionale della potenza d'armonizzazione. In altre parole, se prima avevamo un esercitarsi su generalità che rafforzava delle competenze tecnico-epistemiche (la ginnastica e la legislazione), ora abbiamo invece l'adozione e applicazione della facoltà operativa intenzionalmente diretta a creare un ordine d'armonizzazione concreto (la medicina, la giustizia).

L'arte medica a cui Socrate sta pensando nel costruire l'analogia con l'arte morale (464bc) è quella attribuibile a Ippocrate di Co, dato di assoluta im-

³⁵ Come, per esempio, nel caso della temperanza, una scienza relativa ai contenuti mentali ed emozionali (benefici e nocivi all'integrità psichica) accompagnata da procedure e regole il cui esercizio consoliderebbe l'autoregolazione emozionale (cfr. *Gorg.* 505b, 507d); o nel caso del coraggio, una «scienza di ciò che c'è da temere e da osare» (*Lach.* 194e) in base a cui stabilire procedimenti capaci di rafforzare l'iniziativa e la resistenza personale di fronte alle difficoltà; oppure, ancora, una scienza dei giusti rapporti tra cittadini e stato (cfr. *Mem.* 4.6.6) da cui procedere con l'istituzione di comportamenti e pratiche civiche oggetto di definizione legislativa capaci di consolidare l'armonia della Città; ed infine, forse, una conoscenza delle azioni pie (e non) in relazione al mistero della vita (il divino), da cui l'individuazione di pratiche e comportamenti volti all'approfondimento del rispetto verso la vita come totalità.

³⁶ L'arte morale d'armonizzazione risponde al requisito d'avere un'opera non esterna ad essa (*Charm.* 165e), ma un referente distinto dall'operazione (166a) che è la *psyché*.

portanza per portare alla luce l'orizzonte di riflessione implicito:³⁷ la pratica d'armonizzazione della *psyché* che Socrate sta cercando sarebbe l'adozione concreta di un'arte che indaga e opera creativamente in risposta alla particolarità e complessità dell'intera condizione della *psyché*, che cerca un ordine naturale d'armonizzazione capace d'integrare funzioni contraddittorie, un'arte olistica irriducibile a ipotesi ed enunciati logico-analitici. Similmente al modo in cui l'attuazione artistica sorge dall'integrazione complessa tra interiorità psico-emotiva dell'artista, contestualità delle interazioni sociali-esistenziali ed 'esperienza religiosa del senso', così le varie *aretai* dovranno «prendersi cura dell'intero, senza la cui piena salute non è possibile che la singola parte (*meros*) sia efficiente» (*Charm.* 156e). Quest'ultimo riferimento analogico al carattere olistico dell'arte ippocratica, per inaugurare l'indagine sulla temperanza, pone l'accento sull'*inseparabilità*, in seno a questa stessa operazione d'armonizzazione psico-emotiva, tra dimensione personale, dimensione sociale e totalità che le contestualizza. Comprendiamo, così, perché, per il Socrate di Senofonte, la *temperanza* è condizione d'ogni virtù (*Mem.* 1.5.4):³⁸ se questa pratica d'armonizzazione mentale ed emozionale del soggetto non può prescindere dalla considerazione della salute psicologica degli altri e dall'integrità delle relazioni con il mondo, essa diviene allora condizione stessa della *giustizia* intesa come cura integrale della *psyché*. Entrambe incarnano l'applicazione della medesima *dynamis* d'armonizzazione: la temperanza ne rappresenta il perno e l'ancoraggio, la giustizia il respiro globale e la portata onnicomprensiva. In virtù di questa medesima pratica, giustizia e temperanza incrementano la felicità (*Gorg.* 508b; 507d), ove felicità e armonia coincidono: «si è più felici», quando si è «armonizzati» (*kosmious*) e quando si sceglie una «vita armonizzata» (*bion kosmiōs*) (*Gorg.* 493cd).

È dunque l'armonizzazione della *psyché* trans-soggettiva – e non il piacere o la felicità del singolo isolato – il bene ultimo, «l'obiettivo» (*skopos*) a cui bisogna

³⁷ È *Charm.* 156bc a indicarlo esplicitamente con il riferimento alla visione olistica e al concetto di 'regime' (156c) della medicina ippocratica (cfr. *Fedro* 270cd). La medicina ippocratica, come illustra Lopez, è un'arte rivolta a rendere manifesto «l'ordine naturale delle cose» nel contesto concreto di «integrità relazionale di ciascun evento/situazione». Per essa l'indagine eziologica delle patologie è condotta, non tanto su cause atomisticamente individuabili, quanto in termini di 'coappartenenza' (*kresis*) tra proprietà diverse e funzioni spesso contraddittorie che disegnano «un labirinto di interazioni». Essa sposa una visione olistica, complessa e analiticamente irriducibile dei fenomeni, in netta critica del metodo logico-categoriale della medicina ipotetica. La sua validità come *episteme* si afferma non già in rapporto all'obiettivo di un sapere oggettivo basato su leggi universali, bensì sulla base dell'idea di indagine aperta e libera esperienza di ricerca. Cfr. F. LOPEZ, *Il pensiero olistico di Ippocrate. Riduzionismo, antiriduzionismo, scienza della complessità nel trattato sull'Antica medicina*, II, Publisfera, San Giovanni in Fiore 2008.

³⁸ Cfr. L.-A. DORION, *Akrasia et enkrateia dans les Mémoires de Xénophon*, «Dialogue», 42/4 (2003), pp. 646 e succ.

guardare nella vita, volgendo tutti gli sforzi, i propri come quelli della città, cosicché giustizia e temperanza siano presenti tra chi vuole essere beato» (*Gorg.* 507d; cfr. 503e-504a). L'identificazione della virtù con l'armonizzazione della *psyché* permette di evitarne la strumentalizzazione in vista di un qualcosa che non sia la virtù stessa: essendo l'armonizzazione al contempo operazione, prodotto e fine, essa è anche «ciò in funzione del quale ogni cosa che facciamo dovrebbe essere fatta» (*Euthyd.* 499e-500a), «un bene in sé e per i suoi effetti» (cfr. *Rep.* IV 357b-358a e 441d). Si pensi per analogia all'artista *demiurgo*, al genio creativo: egli non esercita la propria arte per un secondo fine, ma per l'arte stessa; l'artista veritiero o totale è colui che nel momento in cui attua non subordina la sua azione a un altro fine che non sia l'azione in sé; e tutti ne beneficiano.

In che modo, però, l'adozione della *dynamis* dell'arte morale, della *politike techné*, permetterebbe d'*armonizzare l'uso* dei beni relativi e potenzialmente contraddittori delle diverse *epistemai* dimensionali? In cosa consiste esattamente questa pratica d'adesione concreta alla *dynamis* d'armonizzazione?

6. L'ASCOLTO CREATIVO DELL'ARMONIA TRASCENDENTE

È proprio a un'arte «in cui concorrano allo stesso tempo sia il produrre sia il saper usare quello che si produce» a cui mira Socrate nell'*Eutidemo* (289b), «arte regale» identificata con la *politike techné* (291bc). L'indagine cade però in aporia (291b-293a): per quale motivo? Un'antecedente domanda di Socrate rivolta a Clinia serve da indizio: «Servirsi in modo retto (*orthōs*) dei beni, è una *episteme* che guida e dirige rettamente la pratica, oppure qualcos'altro?» (281ab). Che Socrate abbia in mente (anche) qualcos'altro è indicato dal successivo e ripetuto riferimento a «una *phronesis* e una *sophia*» (281b-d).

Se il termine *episteme* identifica una 'scienza di ciò che è bene e ciò che è nocivo' relativa a un ambito specifico, il concetto di *phronesis* in rapporto a *sophia* rappresenta invece una saggezza incarnata capace di orientare concretamente, una sensibilità pratica e contestuale relazionata non tanto alla tecnica, ma alla *dynamis* multidimensionale della virtù quale stato d'armonia il cui possesso rende di per sé felici (*Charm.* 175e-176a). Nel *Lachete*, per esempio, la *dynamis* del coraggio come disposizione della *psyché* (192b) è definita proprio in termini di «perseveranza *fronetica*» (*phronimos karteria*) (192d), «*dynamis* accompagnata da *phronesis*» (192c). Cosa s'intenda con più esattezza è chiarito per via negativa: non si tratta di una *techné*, non si tratta di una *episteme* (193b); si direbbe infatti più coraggioso colui che, pur mancando di calcolo ed abilità tecnica, affronti quantunque un pericolo per una nobile causa (cfr. 193c).³⁹ Dovremo allora forse intendere per *phronesis* una certa disposizione o sensibilità a un bene 'più grande' capace di orientare le nostre azioni?

³⁹ Cfr. S. YONEZAWA, *Socratic Courage*, cit., pp. 646-647.

Il termine *phronesis* deriva dal verbo *phroneo* indicante un atto mentale imparentato con la moralità che è un 'sentire' dotato di caratteristiche emozionali, volitive e cognitive oltre che relazionale a processi corporei.⁴⁰ Se il *phronimon* è il centro ove convergono tutte le sensazioni,⁴¹ il *phren* è il cuore/mente la cui armonizzazione ed integrità (*sos*) è condizione per l'acquisizione d'ogni virtù (cfr. *supra*). La *phronesis* si definisce quindi nell'intersezione tra una sensibilità di tipo 'integrale' e una capacità decisionale d'orientamento morale; essa si tradurrebbe (come visto nel caso del coraggio) in uno *stato* o disposizione della psiche capace di sostenere e vivificare una pratica d'armonizzazione.⁴² Lo stato in questione sarebbe frutto di una coltivazione associata al *phren* (*sophrosyne*),⁴³ da cui una certa stabilità e calma psico-fisica (*hesuchia*) quale condizione stessa di virtù e saggezza:⁴⁴ disposizione serena e di stabilità interiore (*Apol.* 35b) oggetto di una vera e propria pratica d'ascolto immobile e silenzioso da parte di Socrate (*Symp.* 175b-d, 220c).⁴⁵

Questa audizione operativa non ha visione assiologica previa; procedendo da una ricerca di stabilizzazione emozionale e silenziamento cognitivo (che trova riscontro dialogico nel metodo elentico), essa mira alla liberazione dalla pretesa di sapere e all'assestamento su uno stato intenzionale d'armonizzazione privo di oggetto (che l'aporia stessa tenterebbe di suscitare). L'arte si differenzia in effetti dall'*empeiria* proprio su questo punto (cfr. *Gorg.* 462d-465a): essa non estrae, da delle constatazioni empiriche, un ordine che possa essere controllato e riprodotto, ma tende creativamente a un nuovo ordine d'armonizzazione in virtù di uno stato intenzionale potenzialmente indipendente da una conoscenza a priori di quell'ordine. Si pensi a un certo atto artistico in cui la presenza massimamente concentrata dell'attore nell'opera provoca (nello spettatore o fruitore) un'intensa risonanza: in tal caso la tecnica e la (pre)visione del risultato hanno solo valore strumentale, non dirigono la forza viva dell'atto creatore tutto teso verso l'opera che lo supera. Questo

⁴⁰ Il termine *phren* indica infatti, oltre alla sede di emozioni, virtù e facoltà mentali, anche polmoni, diaframma e pericardio. Cfr. S. D. SULLIVAN, *Psychological Activity in Homer: A Study of Phren*, Carleton University Press, Ottawa 1988.

⁴¹ L. CANDIOTTO, *Nous e phren: conoscenza intellettuale, razionalità discorsiva e saggezza erotica in Socrate e Platone*, «Methodos», 16 (2016).

⁴² Sulla nozione socratica di virtù come 'stato posseduto' si veda J. V. DOMINGO RIBARY, *Epistēmē*, cit., p. 253 e succ.

⁴³ Come nota Domingo, il *Carmide* stesso, dopo aver indagato la *sophrosyne* quale *epistēmē* (e aver sollevato dubbi sulla sua utilità quando intesa in tal modo), suggerisce in conclusione che essa si possa 'possedere' (*echo*) come uno stato della *psychē* (175e-176a).

⁴⁴ Rispetto alla *hesuchia* quale stato relazionale alla virtù e al suo legame con *karteria* e *sophrosyne* in Platone si veda A. GOCER, *Hesuchia, a Metaphysical Principle in Plato's Moral Psychology*, «Apeiron», 32 (1999), pp. 17-36.

⁴⁵ Cfr. J. BUSSANICH, *Socrates' Religious Experience*, in J. BUSSANICH, N. D. SMITH (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, Bloomsbury, London 2012, pp. 297-300.

rapporto dell'agente creatore o *demiourgos* con un ordine che al contempo lo trascende e lo intride dall'interno, con un fine che al contempo lo spinge e lo chiama a superarsi, è una delle questioni più delicate nell'idea d'arte morale come cura della *psyché*.

L'ordine d'armonizzazione della *psyché* fungerebbe infatti al contempo da *stato* adottabile ontologicamente dall'agente e da *fine d'auto-trascendenza*. Questa idea e la sua problematicità sono tutte comprese nella formula *psyché kosmon echousa ton heautes* di Gorg. 506e: «la *psyché* che possiede (*echousa*) l'ordine che le è proprio è migliore della disordinata» (trad. Reale). Essendo quest'ordine della *psyché*, «di essa stessa» (*ton heautes*), non possiamo evitare di notare un pleonasma: che necessità c'è di affermare il possesso (*echo*) da parte dell'anima di un'armonia (*kosmos*) che le è già propria? In che modo tale possesso la renderebbe migliore? La traduzione più libera di Adorno del verbo *echo* rende conto di una certa processualità nel prendere possesso: «l'anima *che si venga ordinando* secondo il proprio ordine è ordinata» (seconda occorrenza della stessa formula). Dovremmo supporre, allora, che l'anima abbia il suo proprio ordine come un qualcosa di detenuto in qualche sua parte e progressivamente attuato sull'intero come un'istruzione, come un programma o un piano d'armonizzazione? Ciò a cui tale supposizione conduce assomiglia alle dottrine platoniche più tarde: la partizione interna all'anima individuale, il dominio e governo che la parte razionale esercita sull'insieme, ecc. Ma ciò significa cercare dei concetti in retrospettiva: non c'è nulla nel *Gorgia* che giustifichi esplicitamente l'idea di una partizione e differenziazione interna all'anima *individuale*,⁴⁶ e men che meno l'attribuzione a Socrate di una tale idea;⁴⁷ gli unici dati testuali espliciti sembrano puntare invece a un altro tipo di distinzione: quella tra dimensione privata e pubblica della *psyché*.⁴⁸

Ed è con questa distinzione in mente che dobbiamo guardare a Gorg. 506e per interpretarlo nell'economia di una concezione socratica implicita: la formula indicherebbe che l'istanza *agente* di questa *psyché* trans-soggettiva (al cui centro sono la persona e la città) opererebbe un'armonizzazione di se stes-

⁴⁶ Com'è dell'opinione anche Dorion pur difendendo la tesi opposta. L.-A. DORION, *Enkrateia and the Partition of the Soul in the Gorgias*, in R. BARNEY, T. BRENNAN, C. BRITTAIN (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 33-52.

⁴⁷ L'asserzione che con più forza può essere addotta per difendere l'idea di una parte [irrazionale] dell'anima («quel qualcosa della *psyché* ove si presentano i desideri»; 493ab), apre la famosa digressione sulle dottrine pitagoriche del corpo come tomba e dell'anima come vaso, dottrine che Socrate annuncia come non proprie e con cui Platone era entrato in contatto durante il suo viaggio in Sicilia attorno al 388 a.C.

⁴⁸ È *Gorgia* 504d (vedi *supra*) a relazionare esplicitamente l'ordinamento della *psyché* sia all'armonia *psicologica* della temperanza sia a quella *civica* della giustizia. La stessa idea di 'arte politica' quale cura che si riferisce alla *psyché* (464b) implica chiaramente la medesima distinzione ed inseparabilità tra le due dimensioni, ribadita anche dalla digressione (514ae) sulla duplice dimensione (pubblica e privata) della «cura alla città e ai cittadini» (513e).

sa (un'auto-armonizzazione) accogliendo nel suo essere l'armonia della totalità che la trascende ma di cui è partecipe: da cui, appunto, temperanza e giustizia (504d). In accordo infatti con l'*ergon* demiurgico d'armonizzazione (503e), l'auto-possessione del *kosmos tes psyches* sarebbe da comprendersi in virtù dell'ampio spettro semantico del verbo *echo*:⁴⁹ una *psyché* che si prende carico del proprio *kosmos*, che mira alla propria integralità armonica, che è capace di armonizzare. In un unico stato s'integrerebbero così l'ordine della *psyché*, una disposizione orientata e l'arte d'armonizzazione, «che la virtù [...] non sopravviene certo a caso, ma grazie a un ordinamento (*taxis*), a una rettitudine (*orthotes*) e a un'arte (*techné*)» (Gorg. 506d). Di queste componenti, la rettitudine coinciderebbe con quell'orientamento armonico o stato intenzionale incarnato dalla *phronesis*: sensibilità esperienziale a quella «forza viva della trascendenza sprovvista d'ogni fondamento obiettivo» capace di guidare moralmente l'azione.⁵⁰

In che modo, infatti, la *psyché* s'armonizzerebbe secondo l'armonia della propria totalità, se quest'ordine fosse una realtà oggettivabile separata da questa stessa totalità vivente in arrangiamento?⁵¹ L'orientamento auto-trascendente verso un ordine *non-intellettualizzabile*, quale disposizione intenzionale d'auto-armonizzazione «che trasforma ontologicamente l'agente»,⁵² assicurerebbe la moralità di quella scelta e/o azione che si confronta con beni contraddittori, che si trova in un *impasse* di fronte all'incommensurabilità dei beni relativi. L'effetto d'armonizzazione tra questi beni sarebbe garantito per adeguamento a un processo di 'auto-ordinamento naturale' che, riposando sul carattere trans-soggettivo della *psyché*, ripercuoterebbe la trasformazione ontologica dell'agente sulle varie dimensioni dell'essere, aprendo quindi a un arrangiamento integrale complesso che sfugge a controllo logico-analitico. In quei casi allora in cui la 'scienza dei beni e dei mali' non è sufficiente per selezionare una ragione a scapito di un'altra, la «ragione migliore», come dice il Critone, è sempre quella che possiamo compiere in «rettitudine» (*orthotes*,

⁴⁹ *Echo* contempla tre ampi nuclei di significati transitivi tra i quali: I) 'tenere, prendersi carico, tener dietro'; II) 'possedere, sostenere, conservare una certa direzione, mirare a'; III) 'avere i mezzi o il potere di compiere, essere capace' (H. G. LIDDEL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, cit.).

⁵⁰ Accogliamo qui una proposta interpretativa avanzata da J. Patočka (in *Il platonismo negativo*, in Id., *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Millon, Grenoble 1990, p. 63). «L'attitudine socratica comporta l'ignoranza del Fine, l'ignoranza del senso della vita, ma al contempo un'adesione appassionata, irremovibile, a tal Fine e a tal senso» (J. PATOČKA, *Socrate. Cours du semestre d'été 1946 suivis de Remarques sur le problème de Socrate*, Cerf, Paris 2017, p. 296).

⁵¹ L'oggettività implica necessariamente una separazione tra percipiente e percepito; ma qui non c'è separazione tra l'istanza agente e l'ordinamento della totalità con cui essa è ontologicamente continua. Per Platone stesso il Bene e la sua *dynamis* sarebbero oltre la *ousia* (Rep. VI 509b).

⁵² Cfr. J. V. DOMINGO RIBARY, *Epistēmē*, cit., p. 258.

46b), ossia in adozione dello stato d'auto-armonizzazione trans-soggettiva; che «sotto la guida della rettitudine (*ortothēs*), quanti si trovano in tale disposizione (*diakeimenous*), in ogni azione agiscono bene e con successo» (*Charm.* 171e-172a).⁵³

L'ascolto armonico intenzionalmente diretto avrebbe dunque un effetto riverberante sull'intero ordine della *psyché*. Ciò non significa che la rettitudine dell'intenzione che accompagna la *dynamis* basti tutta sola a garantire l'effetto risonante dell'azione morale: benché l'intenzione e sensibilità armonica sia fondamentale di fronte a scelte difficili (*Lach.* 197e),⁵⁴ essa deve articolarsi con l'apprendimento e l'esercizio delle scienze tecnico-epistemiche; che un'arte benintenzionata, ma tecnicamente incompetente, non è garanzia di successo. Il concorrere, in una medesima arte, della produzione e del retto uso dei beni d'armonizzazione, sarebbe allora garantito dalla collaborazione nell'opera (*ergon*) tra conoscenze tecnico-epistemiche e intenzionalità d'armonizzazione. Il motivo per cui nell'*Eutidemo* Socrate e i suoi interlocutori cadono nell'aporia sarebbe proprio la mancata considerazione di questa duplicità sinergica dell'arte morale: avendo identificato la conoscenza con il bene, essi avrebbero perso di vista il fine dell'opera morale e quindi «disprezzato», come dice Socrate, «le [vere] opere (*erga*) della politica» (292e), le operazioni d'armonizzazione in cui le differenti *epistēmai* della *sophia* interagiscono sinergicamente con lo stato intenzionale retto dalla *phronesis*. La volontà morale non si ridurrebbe dunque a una conoscenza epistemica del bene, ma si costituirebbe piuttosto come un'intenzione sapiente, come un'adesione a una *dynamis* d'armonizzazione (*phronesis*) inseparabile dalla saggezza, adesione ontologica di cui è richiesta coltivazione (*sophrosyne*). Questa è la *sophia* socratica (cfr. *Prot.* 352cd). In effetti, «[Socrate] non separava (*diorizen*) *sophia* e *sophrosyne*» (*Mem.* 3.9.4). Ed è proprio per questo che «colui che è *sophon* del bello e del buono non può scegliere altro» (*Mem.* 3.9.5): non tanto perché la conoscenza del bene sia garanzia di moralità, ma quanto perché la *sophia* implica l'adozione di una disposizione d'armonizzazione trans-soggettiva che si erige come volontà e potenza ontologica nel soggetto. Il contrario della *sophia* non è infatti l'ignoranza, ma la follia (*Mem.* 3.9.6). Come diversamente potrebbe essere definito colui che opera contro l'armonia della propria *psyché* se non, appunto, 'folle'? Se la *psyché* è trans-soggettiva, allora colui che commette il male lo fa solo involontariamente, perché nessuno vorrebbe far male a se stesso (*Ap.* 25d-26a).

⁵³ La rettitudine, quale adozione incondizionata del bene anche di fronte al male (*Crit.* 49d), è un modo d'essere che si adotta/si pratica (*nomizo*; *Euthyphr.* 5ab) e in quanto tale può qualificare una *praxis*, un'azione, una parola, un comportamento, ecc. (cfr. *Euthyphr.* 9b, 7e, 12cd, 14d, 15c).

⁵⁴ «Chi deve decidere delle questioni più importanti è bene sia provvisto del più alto grado di *phronesis*» (*Lach.* 197e).

7. L'AUTO-ARMONIZZAZIONE TRANS-SOGGETTIVA

L'idea di *psyché* trans-soggettiva e quella d'armonizzazione sono dunque capaci di rendere ragione di una coerenza e profondità inusitate nel pensiero filosofico di Socrate che sorge dal confronto tra il primo Platone e i *Memorabili* di Senofonte. Il fatto che le due nozioni si articolino esplicitamente nella nozione d'auto-armonizzazione (*Gorg.* 506e) solamente in quel dialogo giovanile di transizione in cui appare – per la prima volta nel *corpus* platonico – anche quell'altra nozione per Senofonte al centro dell'etica socratica (l'*enkrateia*; 491d),⁵⁵ è un dato che ai nostri occhi rafforza la liceità della ricerca di un Socrate implicito. La difficoltà teorica che sembra rivestire per Platone il concetto di *enkrateia* o auto-controllo è in effetti significativamente imparentata all'idea d'auto-armonizzazione trans-soggettiva, concetto di cui Platone si fa testimone nel *Gorgia*, ma che successivamente nella *Repubblica* risolve in una duplice e parallela partizione: quella dell'anima individuale in un principio razionale egemone e delle parti irrazionali armonizzate per sottomissione, e quella analoga della città ideale in una classe governante e delle classi governate (431a, 442cd). Non è forse, questa, una versione scomposta e rimaneggiata dell'idea di armonizzazione della *psyché* trans-soggettiva comprendente singolo e comunità?

Nella *Repubblica* Platone utilizza il concetto di *enkrateia* per spiegare la pratica d'armonizzazione della *sophrosyne* riducendo la *psyché* a un'entità psicologica frammentata: «La temperanza è una sorta di ordine / armonia (*kosmos*), un controllo (*enkrateia*) di certi piaceri e desideri, che ha attinenza con quel modo di dire [...] stando al quale, non so bene in che modo, uno potrebbe superare se stesso (*kreitto de hautou*)» (*Rep.* IV 430e), formula, quest'ultima, «assurda» (*gelosion*) se non si ammettesse una scissione interna alla psiche individuale (431a), «perché se uno fosse superiore a se stesso, dovrebbe anche essere inferiore a sé, e viceversa» (430e), contravvenendo a un principio logico di non-contraddizione che Platone enuncia a 436b (cfr. 437a). La frase «superiore (*kreitton*) a se stesso» ricorda simili espressioni criticate da Socrate nel *Carmide* («maggiorre... più pesante... più vecchio di se stesso»; 168bc) ed ivi legate all'assurdità di una *dynamis* che s'applica a se stessa (per es. «un udito che oda se stesso, una vista che si veda»; 168e). Ma l'idea socratica di un «sé che controlla se stesso» (*enkrate auton heautou*), così come quella di un «sé che governa se stesso» (*auton heautou archein*) (*Gorgia* 491d), non cade – contrariamente a ciò che sostiene Dorion – sotto il caso criticato dal *Carmide*: in queste ultime espressioni la

⁵⁵ Nozione stranamente assente da quel dialogo giovanile di Platone (il *Carmide*) che indaga proprio il concetto analogo di *sophrosyne* (cfr. L.-A. DORION, *Akrasia*, cit., e *Enkrateia*, cit.).

dynamis non s'applica a essa stessa, ma al sé che la esercita.⁵⁶ Diremo di più: l'espressione *auton heautou archein* data in *Gorg.* 491d, per definire assieme la *sophrosyne* e l'*enkrateia*, sembra proprio voler sfuggire alla piega interpretativa a cui dà adito il significato comunemente attribuito all'aggettivo *enkrates*.⁵⁷

Laddove il Socrate del *Carmide* non avrebbe mai accettato che un qualcosa potesse essere 'superiore a se stesso', Platone invece, accettando e rielaborando filosoficamente questa impossibilità, vi fonderebbe tutta una sua 'psicologia' (quella di un principio razionale superiore che controlla delle parti irrazionali inferiori). A monte però di questa innovazione platonica, l'interpretazione della nozione socratica di 'governo di sé' andrebbe piuttosto cercata nel rispetto della trans-soggettività della *psyché* e in dialogo con la nozione d'auto-armonizzazione. L'idea traspare chiaramente già nel *Carmide* quando Socrate, nell'indagare la temperanza in analogia con la medicina ippocratica, afferma che «il medico, risanando qualcuno, procura beneficio sia a se stesso sia a colui che cura» (164a); l'affermazione – apparentemente incomprensibile (in che modo, infatti, il medico procurerebbe beneficio a se stesso nel curare qualcuno?) – non si limita a difendere per analogia l'idea che il temperante si occupa sia di sé sia degli altri (cfr. 163c-164d), ma stabilisce, appunto, che nell'atto di aver cura di qualcuno, egli procura beneficio anche a se stesso, concetto che assume senso solo quando si presuma che Socrate stia implicitamente pensando a un'auto-armonizzazione interpersonale.⁵⁸

L'*enkrateia* dunque – quando compresa nell'orizzonte della *sophrosyne* – prospetta un'idea d'autogoverno o autoregolazione non limitata alla dimensione privata della psiche. Allo stesso modo, infatti, in cui la *epimeleia heautou* apriva i confini autoreferenziali di un sé cristallizzato sul proprio io per volgerlo alla cura degli altri e della totalità, così anche la nozione d'autocontrollo si aprirebbe a un'idea d'autoregolazione trans-soggettiva olistica e aperta al divino.⁵⁹ Se è vero che, come dice Socrate, «tutti i beni e mali, sia nel corpo sia nella totalità dell'essere umano (*panti tō anthrōpō*), procedono dalla *psyché*» (*Charm.*

⁵⁶ L'idea di una *dynamis* che si applica a se stessa sarebbe, nel caso dell'autocontrollo, 'un controllo che si controlla', altrettanto assurdo che 'un udito che si ode' o 'una vista che si vede' (da non confondersi, quindi, con 'l'udire se stessi' o il 'vedersi'). Il controllo e il governo di sé sono espressioni da comprendersi riflessivamente allo stesso modo della nozione di 'cura di sé' (*epimeleia heautou*; *Apol.* 36c).

⁵⁷ Il quale, denotando l'idea di un potere e dominio posseduti ed esercitati su qualcosa o qualcuno, implica la superiorità di colui che detiene questo potere rispetto a ciò o colui su cui è esercitato, da cui appunto l'espressione 'essere superiori a se stessi' su cui Platone fa perno per introdurre l'idea di partizione dell'anima (*Rep.* IV 431a).

⁵⁸ Si veda una simile postura in V. SÚVÁK, *Socratic Therapy as Taking Care of the Self and Others* in Id. (ed.), *Care of the Self. Ancient Problematisations of Life and Contemporary Thought*, Brill, Leiden-Boston 2018, p. 24.

⁵⁹ «[Socrate] rendeva temperanti i suoi compagni [anche] nei confronti degli Dei» (*Mem.* 4.6.2-4).

156e), allora la generazione e la regolazione stessa di quei 'mali' che sono le passioni, è un tema di responsabilità comune, una questione interpersonale e socioculturale oltre che personale. Non solo, dunque, non sarebbe la corporalità l'origine delle passioni (come indurrà a ritenere il dualismo platonico tra anima e corpo), ma la stessa regolazione di queste non si otterrebbe tanto per dominio e repressione interna,⁶⁰ quanto in ascolto contestuale e gestione dialogale – idea di sublimazione socialmente negoziata e dialogicamente gestita certamente più coerente con il ritratto storico di Socrate e con la sua concezione dell'*eros* quale forza di perfezionamento tesa alla cura della *psyché*.

In conclusione, potremmo fare tesoro dell'appello di *Apol.* 29e, ove Socrate chiama a una triplice *epimeleia* sintetizzante la complessità e profondità dell'arte etica:⁶¹ la sollecitudine e attenzione per la vita nelle sue diverse ed inseparabili dimensioni (cura della *psyché*); la coltivazione, nel proprio essere, di una sensibilità e intenzionalità d'armonizzazione (cura della *phronesis*); l'impegno per la verità (*aletheia*), ovvero – seguendo l'etimologia del termine – la cura 'dell'essere allo scoperto', dell'ordine manifesto e intellegibile della *psyché*, esercitata mediante pensiero e parola.

Allo stesso modo in cui la *sophrosyne* sarebbe una co-armonizzazione, allora anche la conoscenza morale, in quanto cura dell'*aletheia*, è un'operazione co-prodotta in relazione e dialogo: *logos* comune abbracciante il *kosmos* vivente della totalità che, senza definizione positiva previa, orienta la *psyché* all'auto-armonizzazione. Come già diceva Eraclito: «La sapienza non è che una cosa: comprendere ciò per il quale tutte le cose sono dirette da tutte le cose» (DK 22 41).

ABSTRACT · *The Trans-subjective Psyché and the Moral Art of Harmonisation: Another Look at Socrates* · In this study I show that the Socratic care of *psyché* addresses a trans-subjective dimension of life related to the totality, identifying the notion of a multidimensional *kosmos tes psyches* as a key concept of Socratic ethics. Therefore, I propose an original interpretation of the simultaneous unity and diversity of virtues, recognizing in Socrates' *areté* an art that synergically articulates different incommensurable *epistemai* with a unitary *dynamis* of harmonization. After studying the Socratic notion of *techné* and highlighting its twofold practical dimension, I deal with the concept of intentional disposition of self-harmonization and finally develop some philosophical implications of a trans-subjective idea of self-regulation.

KEYWORDS · Psyché, Epimeleia, Techné, Phronesis, Sophrosyne.

⁶⁰ Rispetto al tema platonico della dominazione degli impulsi e della loro riduzione in schiavitù vedasi per es. *Rep.* VIII 561bc; *Phaedr.* 256ab; *Symp.* 196c.

⁶¹ «Non ti vergogni tu a darti pensiero delle ricchezze per ammassarne quante più puoi, e della fama e degli onori; e invece della *phronesis* e della verità e della *psyché*, perché ella diventi quanto è possibile migliore, non ti dai affatto né pensiero né cura?» (*Apol.* 29de).