

Federico M. Petrucci

L'ANIMA E LO SPETTRO:
FISIO-PATOLOGIA COMPLESSA DELL'ANIMA IN PLATONE

Abstract

*Assuming that, according to Plato, the true self consists in the soul and that the rational part of the soul has the leading role as far as human affairs are concerned, it seems easy to conclude that the perfect condition of the human soul must coincide with the annihilation of irrational psychic components. The present essay intends to show that such an interpretation is reductive and philosophically ineffective. Mainly (but not only) on the ground of a consideration of the *Timaeus*, the essay argues that for Plato, the physiological condition of the soul consists in its multi-dimensional balance, that is, in the correct development – and not annihilation – of both the rational and irrational components, not simply the rational one. This has important repercussions from the standpoint of the philosophical economy of Plato's psychology: pathology and physiology of the soul are on a line of continuity within a spectrum that is regulated by the plasticity and interaction of the specific conditions of the individual parts.*

0. Premessa

Pensare la nozione di “patologia” conduce, in modo più o meno immediato, alla contrapposizione con quella di fisiologia. Entrambi i termini hanno etimologie piuttosto chiare: il secondo, che non corrisponde semanticamente al suo corrispettivo greco¹, sembrerebbe designare un “ragionamento (λόγος, λογίζεσθαι) sul funzionamento naturale di qualcosa (φύσις)”, mentre il primo un “ragionamento sulle affezioni (πάθη)”². In questi termini, se la fisiologia riguarda ciò che c'è di naturale e in qualche modo appropriato per un individuo, la patologia sembra essere legata a condizioni avventizie, e da qui è facile considerare un passaggio all'idea per cui una condizione patologica dipende da offese

¹ Il termine φυσιολογία indica in generale lo studio dei fenomeni naturali e poi della natura delle cose, e in questo senso acquisisce un significato tecnico in Epicuro (e.g. *Epistola a Erodoto*, 37) e nelle filosofie ellenistiche e post-ellenistiche; sembra specializzarsi in senso “medico” in Galeno, pur non svincolandosi mai dal suo significato originario. Sull'uso del termine in Galeno e la sua eredità cfr. Debru 2008 e Nutton 2012.

² Il termine παθολογία non è attestato nel *corpus* dei testi greci, mentre si hanno alcune attestazioni dell'aggettivo παθολογικόν, volte però a designare la riflessione sulle affezioni (πάθη, contrapposti alla natura di qualcosa) o sulle emozioni (πάθη in senso etico). Una specializzazione medica è rintracciabile nel *corpus* galenico, in cui indica una parte della medicina che si concentra sulle malattie intese, appunto, come πάθη (*Introductio seu medicus*, XIV, 689 Kühn: Μέρη ιατρικῆς τὰ μὲν πρώτᾳ ἐστὶ, τό τε φυσιολογικὸν καὶ τὸ αἰτιολογικὸν, ἢ παθολογικὸν καὶ τὸ ὑγιεινὸν καὶ τὸ σημειωτικὸν καὶ τὸ θεραπευτικὸν).

estrinseche e in qualche modo “innaturali”. In effetti, in termini generali per una patologia medica, anche di natura psichica, è possibile rintracciare o ipotizzare una diatesi predisponente propria di un soggetto la cui espressione, a seguito di *trigger* eterogenei, va a determinare un fenotipo non funzionale. Una simile prospettiva, se retroproiettata sulle etiche antiche, sembrerebbe finanche radicalizzata nel caso di concezioni strettamente intellettualistiche dell’essere umano: se l’essere umano è intrinsecamente la propria razionalità, la sua condizione fisiologica consisterà nell’esercizio di questa e nell’assenza di affezioni irrazionali, mentre qualsiasi deviazione rispetto a tale condizione si presenterà, appunto, come una patologia “psichica”.

Un simile quadro, in effetti, è ben rispecchiato dalla triste vicenda dello stoico Dionisio di Eraclea, passato alla storia come Dionisio il rinnegato. Secondo il racconto di Cicerone, Dionisio, allievo di Zenone di Cizio (fondatore della Stoa), colpito da una malattia dolorosa ai reni avrebbe riconosciuto la violenza del dolore, lasciando così che la sua ragione cedesse ad esso:

«Uomo da poco, Dionisio di Eraclea, pur avendo imparato da Zenone che si deve essere forti, fu piegato dal dolore. Soffrendo di reni, fra grida lamentevoli andava urlando che quelle tesi che lui stesso poco prima aveva proclamato sul dolore non erano vere. E poiché il suo compagno Cleante gli chiedeva ragione del suo cambiamento di opinione, rispose: “Se io avessi profuso un grande impegno nella filosofia, e pure non riuscissi a sopportare il dolore, allora questo basterebbe a provare che il dolore è un male. Ma io ho effettivamente consumato parecchi anni nella filosofia, eppure non riesco a sopportare il dolore; dunque, il dolore è un male”»³.

L’etica stoica è notoriamente intellettualistica e le passioni non derivano da componenti irrazionali dell’anima, bensì da un “cedimento” del tono dell’anima razionale⁴. Lo stato fisiologicamente perfetto dell’essere umano, dunque, consiste nel liberarsi completamente dall’irrazionalità, mentre ogni cedimento verso l’irrazionalità si concretizza nel distacco dell’uomo dalla propria natura⁵. Ciò sembra suggerire una sorta di correlazione stretta tra intellettualismo e nozione monodimensionale di fisiologia (che potrebbe paragonarsi, in ambito medico, a un approccio diagnostico di tipo categoriale)⁶, ovvero una nozione che appiattisce la fisiologia sulla razionalità. Ma quanto è stringente questa correlazione? Quanto si è davvero costretti, se si vuole mantenere il primato della ragione, a privare l’uomo della sua componente irrazionale per garantirgli una condizione fisiologica? Generalmente a questa domanda si risponderebbe invocando l’*Etica Nicomachea* e la sua dottrina della *μετριοπάθεια*, ma in questo modo si finirebbe

³ CICERONE, *Tusculanae disputationes*, II, 60 = *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 432.

⁴ Si veda l’ancora valida rassegna in Long-Sedley 1987, pp. 410-423.

⁵ È noto che, secondo una dottrina stoica “ortodossa”, chiunque non possieda una razionalità perfetta – ovvero, il saggio – è già in ogni caso nel vizio (non a caso, questo sarà uno dei principali bersagli polemici dei platonici di età post-ellenistica contro la Stoa: cfr. ad es. PLUTARCO, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, 75C = *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 539), e il vizio stesso è concepito dagli stoici come una sorta di malattia mentale. Al contempo, probabilmente Crisippo tentò di elaborare una strategia dialettica che consentisse di considerare, dal punto di vista provvidenziale, l’esistenza stessa del vizio come parte di un disegno naturale. Su tutto questo cfr. anche Long-Sedley 1987, pp. 383-386.

⁶ Per una ricognizione sulle nozioni di diagnosi categoriale e dimensionale in ambito psichiatrico cfr. Levin 2008.

necessariamente per ammettere che il coinvolgimento delle passioni nella fisiologia dell'individuo implica un ripensamento deciso – se non radicale – di ogni forma di intellettualismo.

In questo breve contributo vorrei suggerire che un modello alternativo e più complesso può invece essere rintracciato all'interno dell'etica di Platone. In particolare, Platone sembra proporre un modello psicologico ed etico che da un lato conferisce una netta priorità “naturale” alla componente razionale dell'anima umana, ma dall'altro identifica la fisiologia in un'appropriata condizione delle componenti irrazionali dell'anima. Ciò conduce, paradossalmente, a considerare il perfezionamento della nostra componente psichica primaria, quella razionale, come condizione necessaria ma non sufficiente per uno stato fisiologico, stato che si dà solo come equilibrio multidimensionale tra le parti irrazionali e quella razionale dell'anima. Ciò ha una ripercussione importante dal punto di vista dell'economia filosofica della psicologia platonica: patologia e fisiologia dell'anima si pongono in continuità lungo uno spettro regolato dalla plasticità delle condizioni specifiche delle singole parti e dalla loro interazione⁷, il che a qualche titolo sembra fare di Platone il precursore – involontario – di una concezione della fisio-patologia psichica centrale nel dibattito scientifico contemporaneo⁸.

1. *La priorità dell'anima razionale e il modello unidimensionale*

Come noto, Platone è il primo pensatore della tradizione filosofica occidentale a considerare l'anima come un complesso di funzioni, espresse in parti differenti⁹. Non voglio qui insistere sul noto problema storiografico legato all'apparente presenza di una psicologia “semplice”, non composta, in un dialogo fondamentale per la psicologia platonica, il *Fedone*¹⁰, né sarà necessario insistere in modo particolare sulla priorità che Platone attribuisce alla parte razionale dell'anima rispetto a quelle irrazionali. Per svolgere la dimostrazione che ho in mente sarà invece sufficiente ricordare l'argomento “principe” di Platone a favore della necessità di pensare l'anima in termini complessi, quello che Socrate propone nel IV libro della *Repubblica* (439a-440a)¹¹:

«Dunque la sete di un oggetto qualificato è anch'essa qualcosa di qualificato; ma la sete di per sé non è né di molta né di poca bevanda, né di bevanda buona né di cattiva, né, in poche parole, di una bevanda qualificata, ma per sua natura è, di per sé, solo sete di una bevanda di per sé”.

“Assolutamente”.

“Allora l'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non vuole nient'altro se non bere, a questo aspira e

⁷ La bibliografia sull'etica e la psicologia platoniche è sconfinata. Rimane fondamentale Irwin 1995, ma si veda anche il recentissimo studio di Kamtekar 2018. Da un lato questo studio va a bilanciare (senza alcuna pretesa di completezza) la prospettiva proposta nel fondamentale studio di Sedley 1999; si vedano anche Brisson 2011 e i saggi raccolti in Barney 2012.

⁸ Cfr. in particolare Shear 2002.

⁹ Per il passaggio progressivo da una concezione arcaica (in generale omerica) dell'anima a quella platonica e il ruolo in essa di Eraclito cfr. Centrone 2015, pp. 151-169.

¹⁰ Per una recente ottima discussione del problema cfr. Brisson 2011.

¹¹ Trad. it. B. Centrone, in Centrone 2012.

a questo rivolge il suo impulso”.

“È chiaro”.

“Dunque, se mai qualcosa, quando essa ha sete, la tira in senso contrario, non ci sarà qualcosa al suo interno che è diverso da ciò che ha sete e la porta, come un animale, a bere? Perché noi affermiamo con certezza che la stessa cosa non potrebbe fare contemporaneamente cose contrarie riguardo allo stesso oggetto con una stessa sua parte”.

“No, infatti”.

“Così come credo che non sia bene dire all’arciere che le sue mani contemporaneamente spingono via e tirano verso di sé l’arco; piuttosto, una mano lo spinge via, l’altra lo tira verso di sé.”

“Senza alcun dubbio”.

“Ma non diciamo che ci sono alcuni i quali, pur avendo sete, non vogliono bere?”

“Ma certo” disse “molti e spesso”.

“Che si potrebbe dire, allora” dissi io “di queste persone? Non c’è nella loro anima qualcosa che ordina di bere, ma anche qualcosa che proibisce di farlo, che è diverso dal primo e lo domina?”

“A me sembra di sì”.

“E ciò che proibisce tali azioni, quando questo avviene, non nasce forse dal ragionamento, mentre ciò che tira e trascina sopravviene a causa di passioni e condizioni insane?”

“Sembra”.

“Non senza ragione, dunque” dissi io “sosterremo che sono due cose diverse l’una dall’altra; e chiameremo l’una, quella con cui ragiona, parte razionale dell’anima (λογιστικόν), l’altra, quella con cui ama, ha fame e sete, ed è turbata per gli altri desideri, irrazionale e desiderativa (ἄλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), compagna di certi riempimenti e piaceri”.

“Non senza ragione” disse “anzi, con ogni verosimiglianza, la penseremo così”.

“Siano dunque così definite” dissi io “queste due forme che si trovano nell’anima; quella dell’animo (θυμός), poi, in forza della quale siamo animosi, e una terza, o a quale di queste due potrebbe essere affine per natura?”

“Forse” rispose “all’altra, quella desiderativa”.

“Eppure” dissi io “una volta ho udito una storia a cui credo; Leonzio, dunque, figlio di Aglaione, salendo dal Pireo lungo le mura a nord dal lato esterno, si accorse della presenza di cadaveri che giacevano vicino al luogo delle esecuzioni; desiderava vederli, ma la tempo stesso provava disgusto e si ritraeva; per un po’ lottò coprendosi gli occhi, ma poi, dominato dal desiderio, li aprì e corse verso i cadaveri gridando: ‘Ecco a voi, disgraziati, riempitevi di questa bella visione’”.

“L’ho sentita anche io”, disse.

“Questa storia, allora” dissi “indica che l’ira e i desideri sono talvolta in guerra tra loro, come due cose diverse”».

Il principio che Socrate fa valere può essere riassunto come segue: se ci sono disposizioni psichiche differenti rispetto allo stesso oggetto nello stesso momento e sotto lo stesso rispetto, evidentemente sarà necessario che la nostra anima sia composita, perché è impossibile che un’entità assolutamente unitaria possa essere responsabile di disposizioni contraddittorie. Tale principio, in effetti, non consente solo di distinguere un atteggiamento “razionale” da uno “irrazionale” verso qualcosa, ma anche diversi atteggiamenti irrazionali, in particolare quello dettato dall’ardimento e dall’amore per l’onore (che è proprio della componente θυμοειδής e, nel passo citato, frena Leonzio dal guardare i cadaveri) da quello mosso dai desideri, dai piaceri e dalle paure. Questo passo non dichiara in modo esplicito il primato della componente razionale, che però emerge in modo forte in altre sezioni platoniche. Nel prosieguito di questo paragrafo mi limiterò a menzionarne due, per far emergere in primo luogo, da un passo del *Fedro*, come alcune raffigurazioni della tripartizione dell’anima di Platone sembrano condurre a identificare la fisiologia con l’annullamento delle parti irrazionali dell’anima, e in secondo luogo, da un

passo del *Teeteto*, come tale annullamento coincida apparentemente con il raggiungimento della perfezione etica e, con essa, della felicità.

Il primo passo che voglio richiamare è notissimo. Nel *Fedro*, all'interno del mito centrale della sua palinodia, Socrate descrive la vita delle anime divine, che possono attingere pienamente alla contemplazione delle idee (246a-248e). Diverso è ciò che accade alle anime umane, la cui parte razionale, nel ruolo dell'auriga di una pariglia alata, tenta di dirigere il cavalli verso l'alto, ma la natura irrazionale dei cavalli, se non adeguatamente gestita dall'auriga, conduce alla caduta dell'anima e rende impossibile un'appropriata contemplazione. In effetti, nella loro contemplazione molte anime "sono comunque intralciate dai cavalli", che le "strattonano"; le anime umane (248a-b)¹²:

«aspirando tutte a ciò che sta in alto, seguono, ma non ne hanno la forza e vengono trascinate verso il basso, calpestandosi, scontrandosi, ognuna cercando di sopraffare le altre. Ed ecco tumulto, lotta, uno sforzo estremo; molte si azzoppiano per imperizia degli aurighi, molte si spezzano le ali, e tutte se ne vanno senza una piena iniziazione alla visione dell'essere, stremate dalla fatica; e allontanatesi si nutrono dell'opinione. La ragione di tanta pena per vedere dove si trova la pianura della verità è che lì, in quel prato, si trova il pascolo che si addice *alla parte migliore dell'anima* (ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ), e di questo cibo, grazie a cui l'anima può volare, si nutre la natura dell'ala».

Il mito sembra stabilire almeno due elementi teorici chiari: in primo luogo, se un'anima cade e non raggiunge la contemplazione è per colpa delle sue parti irrazionali; in secondo luogo – e in modo del tutto coerente – quella razionale è la parte "migliore" dell'anima (ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ). Ciò sembra confermato da una notissima sezione del *Teeteto*, che descrive il fine che l'uomo deve perseguire, ovvero l'assimilazione al dio nella misura del possibile (175a6-d1)¹³:

«Ma non è possibile, Teodoro, che i mali scompaiano – perché è necessario che ci sia sempre qualcosa di opposto al bene – e non è possibile che essi risiedano presso gli dèi; si aggirano invece necessariamente intorno alla natura mortale e a questo luogo (τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης). Anche per questa ragione bisogna sforzarsi di fuggire il più rapidamente possibile da qua: la fuga equivale all'assimilazione a dio per quanto possibile. E l'assimilazione consiste nel diventare giusto e pio con l'intelligenza (διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι). Ma, eccellente amico, non è per niente facile convincere che non per i motivi in base ai quali i molti sostengono che si deve evitare il vizio e perseguire la virtù, l'una va alimentata, l'altro no, ossia allo scopo di non sembrare malvagio ma buono. Queste sono in realtà ciò che si suole definire, mi pare, frottole di vecchia. Cerchiamo invece di dire il vero in questo modo: il dio non è mai in nessun modo ingiusto; egli è piuttosto massimamente giusto, e non vi è nulla di più somigliante a lui di chi tra noi sia diventato a sua volta il più giusto possibile. Su questo terreno si misura l'effettiva abilità di un uomo, o la sua mediocrità e codardia. Conoscere ciò comporta sapienza e autentica virtù, mentre non saperlo ignoranza e manifesta malvagità. E le altre abilità, che sembrano addirittura sapienze, si rivelano, nell'ambito del potere politico (ἐν μὲν πολιτικαῖς δυναστείαις), grossolane, in quello delle tecniche, meramente manuali».

¹² Trad. it. M. Bonazzi, in Bonazzi 2011.

¹³ Trad. it. F. Ferrari, in Ferrari 2011; per questo passo cfr. Sedley 1999 e le note *ad loc.* in Ferrari 2011.

La fuga verso il divino consiste, dunque, nella pratica della virtù, che si realizza solo e soltanto grazie all'esercizio della saggezza (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι). Questo passo, come del resto il precedente, sembra dunque prefigurare come fine per l'uomo una condizione di annullamento di ogni componente irrazionale e di pieno dominio della razionalità: nulla nel *Teeteto* pare implicare che la fuga possa ammettere la persistenza di un qualsiasi elemento irrazionale, e similmente nel *Fedro* la causa della caduta delle anime è identificata nelle loro parti irrazionali. Una simile lettura condurrebbe ad attribuire a Platone un approccio unidimensionale – per certi versi molto economico – al problema delle nozioni di fisiologia e patologia: se la parte razionale è la migliore e più appropriata per l'essere umano, allora una sua condotta “fisiologica” non può che basarsi sull'annientamento delle parti irrazionali, la cui azione sembrerebbe rappresentare a qualche titolo una “patologia” dell'anima. In questo modo si ottiene un modello radicalmente intellettualistico, e in questo senso unidimensionale: ogni condotta corretta è appiattita sulla – e completamente assorbita dalla – razionalità e dalla conoscenza, e l'unico spazio per le passioni è quello che si crea se la natura stessa è a qualche titolo distorta e contaminata. Una simile lettura ha, come evidente, una serie di conseguenze che non possono essere sottovalutate: cosa ne è della natura politica dell'uomo? Che rilievo può avere qualsiasi azione compiuta nel mondo, se in realtà tutto ciò che un uomo deve compiere coincide con l'esercizio della razionalità pura, al di là di qualsiasi commistione con la sua componente irrazionale?

2. *Quale natura? La natura mortale e biologica dell'essere umano*

Già uno dei passi-chiave per questa lettura, quello tratto dal *Teeteto*, può però essere letto in un modo diverso. In effetti, il passo si apre con un'indicazione finanche paradossale sulla dimensione a cui conduce la fuga verso il divino, una dimensione che implica l'abbandono netto della *natura* mortale, presso la quale albergano i mali (τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης): senza questo abbandono è impossibile per l'uomo assimilarsi a dio, ovvero raggiungere in modo perfetto l'esercizio puro della razionalità. Se questo è vero, c'è un senso in cui, all'opposto di quanto sembrava emergere in precedenza, per un essere umano assimilarsi a dio e far sì che la parte migliore dell'uomo si realizzi implicano tradire la sua stessa natura: assimilarsi a dio, essere pura ragione, non è *fisiologico* per l'uomo, tanto quanto abbandonarsi alle passioni (anche se non necessariamente nello stesso senso). Non a caso, alla fine del passo Platone sembra recuperare quel bagaglio di azioni, prospettive e virtù che il modello unidimensionale pareva condannare: benché in termini negativi *rispetto all'assimilazione al dio*, Platone ammette che vi è un vissuto corretto, tipico dell'azione politica e sociale dell'uomo, che, benché volgare e demotico rispetto alla purezza della razionalità, può essere considerato come virtuoso¹⁴. Ma *se* una simile virtù demotica è quella dimensione dell'agire che si dà in assenza della fuga e dell'assimilazione, e *se* l'assimilazione è il trascendere la natura mortale, allora la virtù demotica, qui screditata e finanche disprezzata, finisce necessariamente per configurarsi come il risultato di un

¹⁴ Sullo statuto della virtù demotica in Platone cfr. Petrucci 2017 e 2018.

funzionamento fisiologico della natura mortale in quanto tale. In altri termini, il paradosso già emerso trova qui una definizione ancora più specifica: l'essere umano, come essere a cui appartiene una *natura mortale*, può attingere fisiologicamente a una virtù demotica, che ha una componente razionale ma, per implicazione del passo, è immersa nell'irrazionalità e non consiste di pura saggezza, mentre il trascendere se stesso finisce per essere un salto a qualche titolo innaturale e non fisiologico. In breve, il paradosso a cui si giunge è che per l'essere umano la gestione delle proprie componenti irrazionali non implica necessariamente alcuna patologia, mentre, all'opposto, la loro esclusione si prefigura come una condizione non fisiologica.

Per quanto apparentemente aspro, non credo sia possibile eliminare il paradosso, che in realtà rivela soprattutto una tensione irriducibile all'interno della filosofia platonica. Ciò che invece voglio fare nel prosieguo di questo contributo è spiegare quale sia l'economia filosofica all'interno della quale il paradosso si inserisce, un'economia che finisce, in fondo, per metabolizzare efficacemente il paradosso stesso. Il testo chiave per progredire in questa narrativa è a questo punto il *Timeo*. La seconda parte del *Timeo* è fin dall'antichità¹⁵ ben meno celebre della prima, dedicata, come noto, alla generazione del cosmo; lo stesso Platone presenta la seconda parte, "antropologica" e dedicata alla descrizione della generazione dell'essere umano come ente biologico, come necessaria per il completamento della cosmogenesi (si veda l'*incipit* della citazione subito sotto), ma in questo senso secondaria rispetto alla precedente. Ciò è esplicitamente annunciato nella prosopopea del Demiurgo, che segue la generazione dell'universo e del tempo, ma anticipa la sezione che ci interessa, prima della quale Platone proporrà un'ampia discussione sulla *χώρα*. Il Demiurgo, rivolgendosi agli dei secondari e dettando i compiti che essi dovranno portare a termine perché il cosmo venga compiutamente realizzato, afferma (41b-c)¹⁶:

«Rimangono ancora tre specie mortali che non sono state generate [uccelli, animali acquatici, animali terrestri]; e, se non nasceranno, il cielo resterà incompiuto, perché non avrà in sé tutte le specie dei viventi; ma bisogna invece che le abbia, se deve essere compiuto come si conviene. Però, se fossero generate e portate in vita da me, sarebbero uguali agli dei; perché dunque siano mortali, in modo che questo universo sia davvero una totalità completa, dedicatevi voi, secondo la vostra natura, alla fabbricazione di questi esseri viventi, imitando la potenza che ho messo in atto nella vostra generazione. E quella parte di loro che è opportuno abbia lo stesso nome degli immortali, quella parte che è detta divina e che comanda (ἡγεμονοῦν) in coloro i quali vogliono seguire sempre la giustizia e voi, quella parte che ho già seminato e a cui ho già dato principio, io stesso ve la darò; per il resto, intrecciando il mortale con l'immortale, producite voi i viventi, fateli nascere e, nutrendoli, fateli crescere e accoglieteli di nuovo alla loro morte».

Timeo riprende a questo punto la narrazione, descrivendo l'operazione del Demiurgo

¹⁵ Galeno (*De placitis Hippocratis et Platonis*, 508, 4 e 522, 34) lamentava esplicitamente la scarsezza (e la bassa qualità) di commenti su questa sezione "antropologica. D'altro canto, anche la critica contemporanea si è recentemente concentrata in modo massiccio sulla cosmogenesi platonica (cfr. partic. Broadie 2012), ma l'unico commento sistematico e approfondito all'ultima parte del dialogo rimane quello di Taylor 1928. I testi che discuterò si prestano naturalmente a discussioni ben più approfondite e sfaccettate, in particolare al problema del rapporto mente-corpo, per il quale mi limito a segnalare il brillante recente saggio di Fronterotta 2015.

¹⁶ Le traduzioni del *Timeo* sono di F. Fronterotta, in Fronterotta 2003.

(41d-42b):

«Questo disse; e nuovamente in quel cratere di prima, nel quale aveva mescolato, temperandola, l'anima del mondo, versò i resti degli elementi utilizzati in precedenza, mescolandoli più o meno allo stesso modo, anche se non erano più puri come prima, ma solo secondi e terzi in purezza. Una volta composto il tutto, lo divise in tante anime quante sono gli astri e attribuì ogni anima a ogni astro; e, postele come su un carro, mostrò loro la natura dell'universo e rivelò loro le leggi del fato: che la prima generazione sarebbe stata stabilita come unica per tutte, in modo che nessun'anima fosse da lui resa inferiore, e che occorreva che esse, disseminate negli strumenti del tempo, ciascuna in quello che le fosse conveniente, si costituissero come il più pio tra i viventi. [...]

Ora, quando le anime fossero state innestate nei corpi, e qualcosa fosse stato aggiunto oppure tolto al loro corpo, innanzitutto si sarebbe generata necessariamente da violente affezioni (ἐκ βιαιῶν παθημάτων) in tutte le anime un'unica sensazione; poi, il desiderio misto di piacere e dolore; in seguito, il timore, l'ira e tutte le passioni che si succedono a queste e tutte quelle che sono invece di natura contraria, dominando le quali, le anime avrebbero vissuto nella giustizia, mentre nell'ingiustizia essendone dominate».

Il passo contiene una serie di indicazioni cruciali, che complessivamente forniscono una descrizione completa della natura dell'anima umana. In primo luogo, il Demiurgo non può produrre direttamente l'anima umana nella sua interezza perché in questo caso essa sarebbe immortale. Ciò non dipende solo dalla potenza generatrice del Demiurgo, ma anche dal materiale psichico che egli impiegherebbe, ovvero i resti di quanto prodotto per plasmare l'anima cosmica¹⁷. Ma d'altro canto il Demiurgo non priva l'anima umana di tale componente, pur non rendendola riducibile ad essa: infatti egli fornisce, a partire dal materiale psichico cosmico, una sola parte dell'anima umana, quella direttiva, razionale e immortale. È quindi evidente come la presenza dell'anima razionale sia una condizione necessaria per la generazione di un'anima umana, ma è la presenza delle componenti irrazionali a completare il processo e, soprattutto, a renderlo specifico: senza componenti irrazionali le anime umane non sarebbero altro che frammenti residuali di anima cosmica. Ancora, se da un lato la presenza dell'anima razionale garantisce un contatto con l'immortale e, secondo quanto dichiarato dallo stesso Demiurgo, è essa stessa immortale, solo il sopraggiungere delle componenti irrazionali garantisce la generazione di una *natura* mortale. Platone non descrive in modo chiaro tale processo, ma almeno un dato è evidente: le componenti irrazionali sono il diretto effetto della mistione tra anima razionale e corporeità, il che implica la sostanziale estraneità "naturale" tra anima razionale e corpo: le parti irrazionali sembrano nascere dopo "violente affezioni" (ἐκ βιαιῶν παθημάτων) come qualcosa di estraneo e avventizio rispetto all'anima razionale, ma anche necessariamente legato alla corporeità.

L'aspetto più interessante di tale narrazione, però, consiste nel fatto che il frutto di queste "violente affezioni", di un simile stravolgimento della natura immortale e razionale dell'anima divina, non è altro che la generazione di un organismo biologico perfettamente funzionante, ovvero di una perfetta *natura* mortale. Proprio questa è la prospettiva in cui si muove Platone quando, nel pieno della sezione antropologica del racconto di *Timeo*, riprende il piano generativo proposto dal Demiurgo e chiarisce in

¹⁷ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 34c-35b: il Demiurgo produce l'essenza dell'anima cosmica a partire da un "impasto" di diverse essenze, che le garantiscono una natura intermedia tra l'intelligibile e il sensibile.

che modo le “violente affezioni” portino alla generazione dell’anima umana come ente unitario (69c-70e):

«Ed essi [gli dei], imitandolo [il Demiurgo], ricevuto il principio immortale dell’anima, vi formarono poi intorno un corpo mortale e a esso affidarono, come un carro, tutto il resto del corpo, e in esso costituirono un’altra specie di anima, quella mortale, che subisce in sé passioni spaventose e irresistibili, in primo luogo il piacere, grande esca del male, quindi i dolori, che mettono in fuga i beni, e ancora la temerarietà e il timore, consiglieri irragionevoli, poi l’ira [...]; e, mescolando queste cose con la sensazione, di cui non si può rendere conto razionalmente, e con il desiderio, che non arretra di fronte a nulla, composero, seguendo la necessità, il genere mortale.

E, temendo per questo di contaminare la parte divina dell’anima, poiché la costrizione della necessità non era totale, collocarono la parte mortale, separatamente da quella divina, in un’altra zona del corpo, costituendo un istmo e una frontiera tra la testa e il petto, ponendo fra essi, come separazione, il collo. Appunto nel petto e in ciò che chiamiamo torace posero la parte mortale dell’anima. E poiché vi era una parte di essa per natura migliore e un’altra peggiore, posero nella cavità del torace un’ulteriore separazione, come si fa quando si separano le stanze delle donne da quelle degli uomini, collocandovi nel mezzo il diaframma a mo’ di chiusura. La parte dell’anima che partecipa dunque del coraggio e dell’ira, bramosa di vittoria (φιλόνικον), la stabilirono più vicina alla testa, fra il diaframma e il collo, perché, prestando ascolto alla ragione, potesse collaborare con essa nel reprimere con forza la fonte degli appetiti, quando quest’ultima non accettasse spontaneamente di ubbidire in nessun modo alla ragione e all’ordine dell’acropoli [...]. La parte desiderativa (ἐπιθυμητικόν) dell’anima, che brama cibi e bevande e tutto ciò di cui il corpo sente per natura il bisogno, la stabilirono a metà strada fra il diaframma e il confine dell’ombelico, dopo aver costruito in tutta questa parte una sorta di mangiatoia per il nutrimento del corpo; e, come una bestia selvaggia, la incatenarono qui, benché, trovandosi congiunta a noi, fosse necessario nutrirla, se davvero doveva venire all’esistenza un genere mortale».

In piena coerenza con quanto enunciato dal Demiurgo, la parte razionale è esplicitamente caratterizzata come “immortale” e viene congiunta al corpo; la conseguenza della congiunzione è la generazione delle due parti mortali e irrazionali. Un primo aspetto fondamentale di questa descrizione è la piena compenetrazione tra il piano psicologico e quello biologico: escludendo che Platone supponga realmente che il diaframma o il collo possano impedire una commistione tra le anime, ciò che una simile immagine vuole significare è che il corpo si conforma in funzione delle diverse parti dell’anima, e che a loro volta le diverse parti dell’anima determinano la struttura e i meccanismi biologici del corpo vivente a cui danno vita. Si spiega dunque in modo efficace perché Platone, pur evidenziando la natura potenzialmente distruttiva delle componenti irrazionali – e in particolare di quella desiderativa –, non accenni in nessun modo alla possibilità di un suo annullamento. Al contrario, la componente desiderativa è sì controllata e “incatenata” nel ventre, ma rappresenta anche una “mangiatoia” necessaria per l’essere umano in quanto mortale.

Se tutto questo è vero, ci inoltriamo sempre di più nel paradosso. Da un lato è evidente che l’anima razionale, immortale e pura, viva la congiunzione con il corpo e l’interazione con le componenti irrazionali come un attacco violento e potenzialmente distruttivo. In effetti, il sorgere di queste componenti è caratterizzato da violenza e necessità, e gli dei si preoccupano di isolare il più possibile anima razionale e parti irrazionali «temendo di contaminare la parte divina dell’anima»: le parti irrazionali sono alla radice di un attacco patologico alla parte razionale. Dall’altro lato, però, la presenza delle stesse componenti irrazionali è in primo luogo ed eminentemente la condizione

necessaria perché una *natura* mortale si dia e possa avere un funzionamento corretto: il loro annullamento comporterebbe d'un colpo anche l'eliminazione delle condizioni di possibilità di un'esistenza fisiologica della natura mortale. Il punto è ancora che le nozioni stesse di anima e natura in Platone vivono di una tensione radicale: l'intelligibile e il sensibile, il razionale e l'irrazionale, sono forzati all'interazione reciproca, ma rimangono in se stessi nature opposte, e come tali hanno fisiologie e patologie opposte. Questa tensione, che già trova una cruciale istanziazione nella cosmogenesi, si realizza in modo compiuto proprio nella costituzione della natura umana¹⁸.

3. *L'anima e lo spettro*

Se quanto indicato nei precedenti paragrafi è corretto, in cosa consistono realmente fisiologia e patologia dell'anima umana? Evidentemente un *account* unidimensionale finisce per essere insufficiente, e un modello diverso deve essere preso in considerazione, un modello più complesso basato sulla nozione di spettro fisiopatologico: l'anima di ogni ente biologico si colloca, sulla base del suo equilibrio interno, lungo uno spettro fisio-patologico che prevede ai suoi estremi da un lato il dominio da parte dei desideri e una cattiva condizione della parte razionale, dall'altro il governo della parte razionale e l'eccellente condizione delle componenti irrazionali. Una simile rappresentazione è del resto ben verificata da uno dei passi finali del *Timeo* (89d-90d), che traccia la via per l'ultima parte dell'argomento:

«Sia dunque questo il nostro discorso sul vivente nel suo insieme, sulla sua parte corporea e il modo in cui, governandosi e lasciandosi governare da se stessi, si possa condurre una vita davvero razionale; ma la parte che deve governare è certo quella che bisogna preparare in qualche modo di più e in primo luogo, perché sia quanto più bella e quanto migliore possibile in tale attività di governo. [...]

Come si è ripetuto più volte che tre specie di anima sono state stabilite in noi, in tre luoghi diversi, ciascuna delle quali dotata di movimenti, così, allo stesso modo, anche adesso bisogna dire sinteticamente che la specie di anima che rimane inattiva e non esercita i propri movimenti diviene necessariamente la più debole di tutte [...] per cui si deve far sì che i loro movimenti siano, gli uni rispetto agli altri, ben proporzionati (*συμμέτρους*). Riguardo a quella specie di anima che è in noi dominante, bisogna considerare che la divinità l'ha attribuita a ciascuno come un demone (*ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν*) e si tratta precisamente, diciamo noi in modo del tutto esatto, di ciò che risiede nella parte superiore del nostro corpo e che ci solleva da terra verso ciò che gli è affine nel cielo, giacché noi siamo piante celesti e non terrestri; affondando infatti le radici della nostra testa proprio lassù, da dove l'anima ha tratto la sua prima generazione, la parte divina tiene eretto tutto il nostro corpo. [...]

In effetti, la cura di ogni cosa è per ciascuno una sola: attribuire a ogni parte i nutrimenti e i movimenti appropriati. E i movimenti affini a ciò che vi è in noi di divino sono i pensieri e i movimenti circolari dell'universo: e ciascuno, assecondandoli e correggendo quelle rotazioni che alla nascita hanno subito una deviazione nella nostra testa, con l'apprendimento delle armonie e dei movimenti circolari dell'universo, deve rendere simile il soggetto di tale contemplazione all'oggetto contemplato in accordo

¹⁸ In effetti, proprio l'osservazione della costituzione dell'uomo dà a Platone l'occasione di far emergere tale tensione, che in precedenza rimaneva in parte celata. Ad esempio, benché l'anima cosmica abbia come componente anche un'essenza divisibile e, nella sua struttura finale, contempli componenti caratterizzate da diversi gradi di perfezione, essa non comprende alcun tipo di irrazionalità.

con l'antica natura, e, resili simili, giungere al compimento della vita migliore che gli dei abbiano predisposto per gli uomini per il presente e per il tempo futuro».

L'uomo è dunque un ente anfibio, che partecipa del divino grazie al demone immortale e razionale che il dio gli ha donato, ma è anche fermamente radicato nel mondo materiale non tanto a causa del corpo che possiede, bensì per il fatto di avere delle componenti dell'anima – quelle irrazionali – che gli rendono possibile la realizzazione di funzioni biologiche. Queste componenti non sono riducibili l'una all'altra, né è pensabile che l'essere umano come tale possa sussistere in assenza di una di esse, o nel caso dell'annullamento di una di esse: al contrario, la condizione fisiologica dell'uomo consiste nello sviluppo simmetrico di tali componenti. Dunque, la patologia dell'essere umano consiste nell'alterazione della simmetria tra componenti – razionali e irrazionali – che sono naturalmente presenti in lui: l'essere umano, in quanto ente biologico, è sempre all'interno dello spettro che conduce alla patologia, ma mantiene sotto-soglia questa condizione potenzialmente patologica nella misura in cui la simmetria tra le componenti è rispettata.

Tutto ciò, a dire il vero, copre solo una parte della storia e apre a una prospettiva che, da punto di vista di un platonico (se non di Platone), è più promettente in termini escatologici, epistemologici e cosmologici. In effetti, l'equilibrio tra le componenti può essere il fine dell'essere umano, ma non quello della sua parte pura e divina, l'anima razionale: *in quanto demone* e residuo dell'anima immortale del cosmo, l'anima razionale, liberata dalla sua dimensione incarnata, potrà raggiungere il proprio stato di perfezione. In questo senso, la condizione fisiologica dell'anima razionale in quanto tale non può coincidere con quella che essa si trova ad affrontare all'interno di un corpo, e in questo senso si spiegano i passi platonici che descrivono l'incarnazione di per sé come una malattia¹⁹. Non vi è però contrasto tra questo aspetto e quanto argomentato finora: mentre l'essere umano come ente biologico è composito e partecipa sia del divino sia del corporeo, l'anima razionale di per sé è nel mondo corporeo al di fuori della sua condizione naturale, che è quella di un ente intelligibile²⁰.

Eccoci dunque al nucleo coerente del paradosso: l'uomo mantiene la sua condizione fisiologica fino a quando la sua anima razionale se ne priva, e il raggiungimento della perfezione fisiologica da parte dell'anima razionale in quanto tale può dipendere solo dal distacco dal corpo, dunque dalla distruzione dell'uomo come ente biologico. In questo caso – come nel suo opposto, quello del completo abbandono della razionalità ai desideri – si riscontrano casi-limite: nel caso dello spettro platonico l'estremo assoluto dello spettro è un limite il cui raggiungimento implica un superamento dello spettro stesso, un doversi confrontare con uno statuto fisiologico completamente diverso²¹.

¹⁹ Cfr. ad es. PLATONE, *Fedone*, 67c-d.

²⁰ Cfr. ancora *ibidem*, 79a-80a.

²¹ Con questo non voglio schierarmi nel dibattito sul problema, se la contemplazione delle idee e la loro conoscenza sia possibile durante l'esistenza incarnata o meno. La mia lettura non esclude in effetti nessuna delle due possibilità, perché una contemplazione diretta non implica in nessun caso l'abolizione delle funzioni biologiche dell'essere umano, proprio perché in ogni caso rimane una differenza evidente tra un'eventuale contemplazione da parte dell'essere umano e quella che è accessibile a un'anima disincarnata.

Se questo è vero, tuttavia, ciò che si perde non è solo e semplicemente una disposizione strutturale, ovvero il fatto di essere un ente biologico, ma anche tutto ciò che è connesso a questa condizione, in primo luogo l'esistenza personale dell'individuo²². Se in effetti l'anima come demone può essere considerata un'individualità dotata di immortalità e capace di attingere a oggetti eterni di conoscenza, le idee, dall'altro l'esistenza personale di un essere umano non può essere riducibile alle sue conoscenze né dal punto di vista funzionale – perché, come emerso, l'uomo è intrinsecamente un ente biologico, dunque legato anche alle sue componenti irrazionali – né da un punto di vista "esistenziale", perché l'esperienza che ogni essere umano fa del mondo e che lo caratterizza come individuo passa per la sua corporeità, la sua mutevolezza e la sua esposizione a eventi contingenti. In altri termini, l'essere umano si dà, dal punto di vista di Platone, solo nella misura in cui esso è collocato lungo lo spettro fisio-patologico della sua condizione biologica; oltre c'è sì la perfezione, ma una perfezione del tutto impersonale.

4. *Qualche conclusione*

Il quadro finora delineato potrebbe essere rafforzato attraverso il richiamo a una serie di passi dei dialoghi che illuminano la stessa prospettiva da altri punti di vista. Nel *Gorgia* (503d-505c), ad esempio, la τάξις dell'anima consiste nell'eliminare l'ἀκολασία dall'anima, il che implica non l'eliminazione della componente desiderativa, ma proprio lo stabilire l'equilibrio corretto all'interno tra le diverse parti dell'anima. Nel *Sofista* (227e-229d), ancora, Platone distingue due forme di κακία relative all'anima, una identificabile come conflitto interno (228d 8-9: Στάσιν ἄρα καὶ νόσον τῆς ψυχῆς πονηρίαν λέγοντες ὀρθῶς ἐροῦμεν) che produce ἀμετρία nell'intera anima, l'altra come ignoranza (228d 10-11: Τὸ δὲ γε ἄγνοιαν μὲν καλοῦσι, κακίαν δὲ αὐτὸ ἐν ψυχῇ μόνον γιγνόμενον οὐκ ἐθέλουσιν ὁμολογεῖν) che affligge la razionalità dell'anima e, attraverso questa, l'anima intera. Ciò da un lato lascia intuire come, nella condizione incarnata dell'anima, le condizioni specifiche delle diverse parti abbiano automaticamente ripercussioni sull'equilibrio complessivo, ma dall'altro indica che l'equilibrio di un'anima coincide con quello dell'ente biologico a cui dà vita: l'interazione tra questi due aspetti detta le coordinate per la collocazione di ciascun essere umano lungo lo spettro fisio-patologico.

Tutto questo può essere analizzato e riconsiderato da una serie di punti di vista. Si potrebbe ad esempio osservare, da un punto di vista storico-filosofico, che la fisio-patologia dell'uomo come ente biologico tracciata da Platone è ben più vicina a quella aristotelica di quanto si sia indotti a pensare di primo acchito, e non è un caso che, con poche eccezioni, l'intera tradizione platonica abbia tentato un'appropriazione sistematica dell'etica aristotelica contro quella stoica, pur rivendicando un'impostazione intellettualistica²³. Ancora, si potrebbe sottolineare come l'etica e la psicologia di Platone, pur apparendo poco economiche per la quantità di assunzioni da cui derivano (prima tra tutte, quelle ontologiche), potevano contare su un'articolazione complessa che era in

²² Sul problema dell'immortalità personale o individuale in Platone cfr. Centrone 2011.

²³ Cfr. in particolare Boys-Stones 2018, pp. 457-507.

grado di dare conto tanto della possibilità di aver accesso a conoscenze stabili quanto della condizione dell'uomo come ente biologicamente determinato – ovvero, difficilmente un platonico si sarebbe trovato nella strettoia in cui lo sventurato Dionisio di Eraclea, con la cui storia questa narrazione si è aperta, si sentì costretto. Ma l'acquisizione più interessante in questa sede riguarda forse la possibilità di rintracciare in Platone non tanto una risposta alla domanda sulla fisio-patologia dell'anima umana, ma un modo complesso di porre la domanda su questo problema: fino a che punto si può tenere fermo l'impegno sull'intellettualismo senza perdere di vista l'identità biologica e personale dell'uomo? E – paradossalmente – come si può essere certi che, per salvare la nozione di essere umano come ente biologico razionale, non si finisca per dover considerare la condizione fisiologica dell'uomo come qualcosa di assimilabile a una patologia sotto-soglia?

Bibliografia

- R. BARNEY *et al.* (a cura di; 2012), *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2012.
- M. BONAZZI (2011), *Platone. Fedro*, Einaudi, Torino 2011.
- G. BOYS-STONES (2018), *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- L. BRISSON (2011), *The Mortal Parts of the Soul, or Death as Forgetting the Body*, in M. MIGLIORI *ET AL.* (a cura di), *Inner Life and Soul*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 63-70.
- S. BROADIE (2012), *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- B. CENTRONE (2011), *Personal Immortality in Plato: Another Noble Lie?*, in M. MIGLIORI *ET AL.* (a cura di), *Inner Life and Soul*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 71-84.
- ID. (2012), *Platone. La Repubblica*, Mondadori, Milano 2012.
- ID. (2015), *Prima lezione di filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- A. DEBRU (2008), *Physiology*, in R.J. HANKINSON (a cura di), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 263-282.
- F. FERRARI (2011), *Platone. Teeteto*, Rizzoli, Milano 2011.
- F. FRONTEROTTA (2003), *Platone. Timeo*, Rizzoli, Milano 2003.
- ID. (2015), *Plato's Conception of the Self. The Mind-Body Problem and its Ancient Origin in Plato's Timaeus*, in S. FÖLLINGER-D. DE BRASI (a cura di), *Anthropologie in Antike und Gegenwart*, Alber, Freiburg-München 2015, pp. 35-57.
- T.H. IRWIN (1995), *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York 1995.
- R. KAMTEKAR (2018), *Plato's Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- S. LEVIN *ET AL.* (2008), *Category and Dimension in Psychiatry*, in "Vertex", 19 (80/2008), pp. 189-195.
- A. LONG-D. SEDLEY (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

- V. NUTTON (2012), «*Physiologia*» from Galen to Jacob Bording, in M. HORSTMANSHOFF-H. KING-C. ZITTEL (a cura di), *Blood, Sweat, and Tears: The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, Brill, Leiden-Boston, pp. 27-40.
- F.M. PETRUCCI (2017), *Plato on Virtue in the Menexenus*, in “The Classical Quarterly”, 67 (1/2017), pp. 49-70.
- ID. (2018), *There Should Be a Virtue for Everyone. Non-Philosophical Virtue in the Phaedo*, in G. CORNELLI ET AL. (a cura di), *Phaedo: Selected Papers from the XI Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2018, pp. 166-171.
- D. SEDLEY (1999), *The Ideal of Godlikeness*, in G. FINE (a cura di), *Plato. 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 309-328.
- M.K. SHEAR ET AL. (2002), *The Panic-Agoraphobic Spectrum: Development, Description, and Clinical Significance*, in “Psychiatric Clinics of North America”, 25 (4/2002), pp. 739-756.
- A.E. TAYLOR (1928), *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford University Press, New York 1928.