



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Francesco Fronterotta, *Conoscenza ed ethos fra anima e corpo nella Repubblica (e nel Timeo) di Platone*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015 (collana "Lessico Intellettuale Europeo", n. 124), pp. 3-18

Parole chiave: **anima-corpo**

FRANCESCO FRONTEROTTA

CONOSCENZA ED *ETHOS* FRA ANIMA E CORPO
NELLA *REPUBBLICA* (E NEL *TIMEO*) DI PLATONE

È ben nota la discrepanza che sussiste, nella prospettiva psicologica di Platone, fra una dottrina della tripartizione dell'anima e una concezione che fa invece della ψυχή una realtà semplice, unica e unitaria. In questo contributo tenterò di illustrare e di spiegare tale apparente contraddizione in relazione alle competenze che all'anima sono attribuite da Platone, specie rispetto alla sua funzione razionale di soggetto della conoscenza e al suo ruolo di principio di ogni valutazione, decisione e comportamento in ambito etico. Per brevità, mi limiterò a considerare qui i riferimenti pertinenti contenuti nella *Repubblica*, per stabilire poi un confronto con quanto emerge in proposito nel *Timeo*.¹

Cominciamo con una rapida rassegna testuale dei modelli psicologici proposti nei libri IV e X della *Repubblica*. Come è noto, il libro IV fornisce una risposta al problema della natura della giustizia, sollevato all'inizio dell'opera e successivamente collocato nell'ambito politico della struttura istituzionale della città, attraverso l'indicazione dei diversi gruppi sociali in cui essa va ripartita (governanti, guardiani e produttori), la determinazione delle qualità e delle competenze che spettano ai primi due e all'insieme del corpo sociale (la σοφία dei governanti, l'ἀνδρεία dei guardiani e la σφροσύνη

¹ Mi sono occupato più ampiamente di questo problema, anche in riferimento agli altri dialoghi platonici, negli articoli seguenti: *Anima e corpo: immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel Timeo platonico*, «Les études platoniciennes», 2, 2006, pp. 141-154; *Che effetto fa essere un pipistrello? Il Mind-body problem nel Timeo platonico*, in *Interiorità e Anima. La psychè in Platone*, a cura di M. Migliori, L. Napolitano e A. Fermani, Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 89-108; *La concezione dell'anima nella Repubblica di Platone*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXXIX, 2010, pp. 517-552; *Les parties de l'âme dans la République de Platon*, «Laval Théologique et Philosophique», 69, 2013, pp. 79-94; e *Plato's psychology in Republic IV and X: how many parts of the soul?*, in *Dialogues on Plato's Politeia. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, edited by N. Notomi and L. Brisson, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, pp. 168-178. A questi lavori rinvio pure per gli opportuni riferimenti bibliografici.

distribuita fra i tre gruppi) e appunto l'individuazione della giustizia nella corretta attribuzione, e nel corretto esercizio, per ciascun gruppo sociale e per ciascun cittadino, della funzione sua propria (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), garantita e salvaguardata dall'unità di azione del primo e del secondo gruppo, nel governo e nella custodia 'armata' del suo esercizio, rispetto al terzo, destinato invece all'obbedienza. È a questo punto che Socrate si propone di verificare che un'analogia partizione «sussista in ciascuno di noi» (ἐν ἐκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν, 435e1), cioè al livello dell'anima individuale, in modo tale che, nella sfera delle nostre azioni, vi sia oppure no una distinzione fra tre diversi ambiti funzionali, «l'uno tramite cui apprendiamo, il secondo tramite cui ci adiriamo, il terzo tramite cui desideriamo i piaceri relativi alla nutrizione, alla procreazione e tutti gli altri simili a questi» (μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ [...], ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, 436a8-b4). La dimostrazione di Socrate si basa sull'assunto secondo cui è impossibile che una certa realtà, fatta salva la sua identità e permanenza spazio-temporale e relazionale, possa rivelarsi soggetto o oggetto di condizioni, azioni o passioni fra loro contrarie (436e7-437a1; con ampia illustrazione di questo principio nell'indagine sull'anima in 437b-441c), il che induce a mantenere distinti, nell'anima, un impulso o uno slancio (ἡ ψυχὴ [...] ὁρέγεται καὶ [...] ὀρμῆ) che tende al soddisfacimento dei desideri primari (τὸ ἐπιθυμητικόν), una capacità di contrapporsi a tale impulso o slancio, producendo, sulla base di un ragionamento o di un calcolo, una disposizione razionale destinata al governo dell'anima (τὸ λογιστικόν), cui spetta la decisione di quali desideri soddisfare e quali no, e una specie di passione vivida e intensa (diremmo, 'focosa'), cui si riconducono gli atteggiamenti particolarmente reattivi improntati di volta in volta all'ira, alla collera, ma anche al coraggio e all'ardimentosità (τὸ εἶδος) τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα [...] τὸ θυμοειδές). Il seguito dell'indagine (441c-444e) procede a illustrare ulteriormente la stretta analogia così riconosciuta fra la tripartizione socio-istituzionale della città, precedentemente stabilita, e quella operativo-motivazionale dell'anima appena guadagnata, mostrando come, anche al livello dell'anima, la giustizia si fonda sull'equa ripartizione dei compiti e delle funzioni di ciascun elemento, che, a sua volta, pare garantita dall'alleanza fra la disposizione razionale e l'elemento collerico e irascibile, da perseguire attraverso una corretta educazione degli individui che rafforzi il λογιστικόν al comando, con il combattivo supporto dello θυμός (ο θυμοειδές), a dirigere e contenere inclinazioni e pretese dell'ἐπιθυμητικόν, che tenderebbe di per sé a resistere al dominio della ragione e a prendere il sopravvento su di essa, se l'elemento collerico e irascibile, corrotto da una cattiva educazione, abbandonasse l'alleanza con la ragione e si ponesse al servizio degli impulsi e delle pulsioni

più basse (441a2-3).² Di tale quadro psicologico, nella forma in cui emerge nel libro IV, si trova una significativa eco, o piuttosto un vero e proprio recupero funzionale – utilizzato cioè per fini illustrativi dei temi politici che vi sono trattati più che per fornire ulteriori delucidazioni sul piano psicologico, che rimane invece sostanzialmente invariato – nel libro VIII, sulla falsariga della descrizione delle diverse forme degenerative dei regimi politici e dei corrispondenti tipi psicologici, e alla conclusione del IX, nel celebre argomento che illustra la preferibilità della vita giusta rispetto a quella ingiusta (588c-589d).

Passo a questo punto al libro X, in cui, pur nel contesto di una più ampia serie di riferimenti che è impossibile esaminare qui nel loro insieme, Socrate esprime a un tratto l'esigenza di completare il discorso sull'anima attraverso una nuova illustrazione dei premi che attendono i giusti, già tratteggiata, tuttavia, alla conclusione del libro IX. Si comprende perciò come tale esigenza sia essenzialmente strumentale al tema che Socrate intende effettivamente introdurre, che è quello di una dimostrazione dell'immortalità dell'anima: è proprio se la prospettiva dell'anima è eterna, infatti, che ha ancora maggior valore la questione del suo destino e dunque maggiore importanza quella della sua condotta; in tale contesto, come vedremo, verranno forniti ulteriori elementi sulla natura dell'anima (608c-612a). Che l'analisi assuma un approccio nuovo e diverso sul piano psicologico, che segnala, almeno rispetto al problema dell'anima, un salto di qualità, mi pare reso plausibile dallo stupore che Glaucone manifesta di fronte all'annuncio, da parte di Socrate, della sua dimostrazione e dalla compiaciuta ironia che egli rivela nell'apprendere che si tratta perfino di «cosa per nulla difficile» (608d2-7). Non va infatti dimenticato che, se lo stupore di Glaucone può apparire fuori luogo al lettore di Platone, che considera la tesi dell'immortalità dell'anima come un assunto centrale del platonismo, fin dal *Menone* e soprattutto dal *Fedone*, nella *Repubblica* il tema non è stato fin qui affrontato, né in modo implicito né in modo esplicito, e neanche sono state richiamate e discusse quelle dottrine platoniche, per esempio la reminiscenza, che abitualmente suppongono appunto, come propria premessa, l'immortalità dell'anima. L'argomento, diverso e apparentemente meno cogente di quel-

² Per un esame approfondito, con gli opportuni riferimenti bibliografici, della natura e dell'origine della dottrina della tripartizione funzionale dell'anima, tanto dal punto di vista della denominazione e della collocazione psicologica delle sue diverse componenti, quanto dal punto di vista dell'effettivo campo di azione delle loro funzioni, come pure delle aporie cui essa dà luogo rispetto alla tesi dell'isomorfismo fra il tessuto socio-istituzionale della città e la sfera operativa dell'anima, cfr. M. VEGETTI, *Introduzione a PLATONE, La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. III, Libro IV, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 23-45, e l'*Introduzione a Platone, La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, BUR, 2007, pp. 80-103.

li presentati nel *Fedone*, nel *Fedro* o nelle *Leggi*, si svolge come segue: ogni realtà non può essere distrutta se non da un male specifico che la aggredisca, come il corpo che muore a causa della malattia; tuttavia, se è vero che la malattia propria dell'anima non è altro che l'ingiustizia, appare evidente che questa può al massimo danneggiare l'anima e peggiorarne la condizione, ma non corromperla fino ad annientarla. E se il potere di distruggere l'anima e farla morire non compete all'ingiustizia, che è il suo male specifico, essa non potrà perire a maggior ragione a causa degli altri mali che non le sono propri e non la toccano (608d11-611a9). A conclusione della sua dimostrazione, Socrate enuncia la conseguenza che deriva dall'ammissione dell'immortalità dell'anima: se è davvero immortale, l'anima non può ammettere al proprio interno nessuna partizione che implichi varietà, dissomiglianza e discordanza di pulsioni (μήτε [...] τοιοῦτον εἶναι ψυχῆν, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητός τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό), e ciò, viene precisato, considerandola adesso «nella sua più vera natura» (τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει, 611b1-3). A Glaucone, che, certamente ricordando la tripartizione funzionale dell'anima del libro IV, esprime perplessità (611b4), Socrate replica illustrando un argomento che egli immediatamente condivide e che pare di per sé evidente: poiché ciò che risulta da una composizione di elementi non può essere eterno – in quanto va soggetto, nella durata temporale, alla dissociazione dei suoi elementi costituenti –, l'anima, che si è rivelata eterna in base all'argomento poco sopra illustrato, non sarà composta, a meno che i suoi eventuali elementi costituenti non siano perfettamente uniti fra loro (οὐ ῥᾶδιον [...] αἰδιον εἶναι σύνθετον τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἢ ψυχῆ), così uniti, si intende, da non configurarsi come un intero composto di elementi diversi, ma come una realtà assolutamente semplice e unitaria (611b5-8).

Questa è la premessa relativa, vale la pena ripeterlo, all'attuale ricerca della ἀληθεστάτη φύσις dell'anima, ossia quella che consente di cogliere, come si dice subito dopo, οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ: un'espressione capitale, equivalente a τί ἐστι, che indica che l'esame della natura dell'anima si rivolge ora direttamente alla sua essenza, a ciò che essa è in sé,³ il che im-

³ Sulla natura e gli obiettivi dell'indagine introdotta dall'interrogativo τί ἐστι 'X'? e finalizzata alla ricerca dell'essenza, o della definizione 'essenziale', dell'oggetto preso in esame – un'indagine caratteristica dei dialoghi platonici giovanili e della prima maturità e abitualmente associata al nome di Socrate e alla metodologia che in quelle opere gli è attribuita – si potrà vedere lo *status quaestionis*, critico e bibliografico, da me tratteggiato in *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2001, pp. 5-39 e 47-56, e, in forma più sintetica, nell'articolo *The Development of Plato's theory of ideas and the Socratic question*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXXII, 2007, pp. 37-62, specie 40-54. Cfr. inoltre la ricostruzione proposta da G.

pone che non la si debba osservare – come è inevitabile fare se la si considera nella sua esistenza attuale (ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα) e come, si suggerisce implicitamente, è stato fatto fin qui – nella sua commistione con il corpo e con gli altri mali della vita corporea che ne deturpano il profilo (οὐ λελωβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν), ma per come è in sé, quando, liberatasi dal corpo, si rende pura (οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον); e tale esame, che va condotto tramite il ragionamento (λογισμῶ), è l'unico che permetta di cogliere ogni aspetto della condizione dell'anima discussa finora in modo più chiaro (ἐναργέστερον [...] διόψεται καὶ πάντα ἃ νῦν διήλθομεν), perché, si ribadisce, riguarda appunto l'anima per come è in sé, mentre l'indagine precedente, che pure non può essere dichiarata errata o falsa, riguardava invece l'anima per come appare nella sua attuale condizione (νῦν δὲ εἶπομεν μὲν ἀληθῆ περι αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται), vale a dire nella sua commistione con il corpo (611b10-c5). Socrate propone in proposito un'immagine esplicativa: l'anima è stata considerata in precedenza (τεθεάμεθα) in una condizione analoga a quella di Glauco, che, trasformato da umano quale era in una divinità marina, trascorre la sua vita nel profondo del mare, sicché la sua *silhouette* risulta, per chi la osservi, completamente trasfigurata, al punto che diviene difficile scorgerne la ἀρχαία φύσις, per via del fatto che le parti vecchie del suo corpo si sono spezzate, corrose e deturpate sotto l'azione delle onde, mentre altre parti vi si sono aggiunte (ἄλλα προσπεφυκέναι) – conchiglie, alghe e pietre – fino a farlo apparire come una sorta di bestia piuttosto che nella sua autentica natura (οἶος ἦν φύσει); allo stesso modo ci si rivela la natura dell'anima (οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν θεώμεθα), ridotta in una condizione analoga da una miriade di mali (διακεκμημένην ὑπὸ μυρίων κακῶν), a meno che non si presti attenzione a un altro suo aspetto, cioè indipendentemente dalle 'aggiunte' che la deturpano (611c6-d6). In tal caso, si potrebbe cogliere la sua natura filosofica (τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς), interamente finalizzata all'acquisizione della conoscenza, in virtù degli oggetti con cui entra in contatto (ὧν ἄπτεται) grazie alla sua congenericità con ciò che è divino, immortale ed eterno (ὡς συγγενῆς οὔσα τῷ θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ ἀεὶ ὄντι): essa si rivelerebbe allora tale da perseguire interamente una simile realtà (οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη), a condizione di essere estratta dal mare in cui si trova, così liberandosi da tutte le 'aggiunte' che le sono cresciute intorno (περιπέφυκεν) «perché si nutre di terra» (ἄτε γῆν ἐστιωμένη). Solo in questo stato si rende possibile scorgere la ἀληθῆς φύσις dell'anima, dunque accertando il suo statuto μονοειδῆς, appena tratteggiato, oppure πολυειδῆς, quale

è emerso nell'indagine precedente, che si era però concentrata a delinearne, pur se adeguatamente (ἐπιεικῶς), i πάθη e gli εἶδη che la caratterizzano nel corpo, cioè ἐν τῷ ἀνθρώπινῳ βίῳ (611d8-612a6). I presupposti metodologici dell'indagine psicologica del libro IV appaiono così espressamente respinti, non in quanto falsi, ma perché vincolati a una rappresentazione, pur se vera, tuttavia dipendente dalla presenza dell'anima nel corpo, che dava luogo a una descrizione fenomenologico-operativa dell'anima con una pluralità di funzioni. Il τί ἐστὶ dell'anima considerato qui, invece, rivela la sua vera natura di realtà eterna, e perciò unica, semplice e di per sé priva di parti, appunto nella misura in cui le parti che sembra di scorgere in essa consistono solo nelle 'aggiunte' che le si producono in seno per la permanenza nel corpo – una realtà eterna, semplice e unica, la cui natura risulta συγγενής a ciò che è divino, immortale ed eterno (τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ αἰεὶ ὄντι, una sequenza che, come è noto, evoca abitualmente, in Platone, l'intelligibile⁴) e si esplica in una tensione al contatto (ἔπτεται) con esso, una tensione filosofica e puramente razionale e conoscitiva, che l'anima può porre interamente in atto solo quando lascia il corpo.

Ora, lasciando da parte le diverse strategie interpretative adottate dai commentatori per spiegare una simile discrepanza nella prospettiva psicologica della *Repubblica*,⁵ la difficoltà esegetica di fondo risiede in ultima analisi nell'alternativa fra il riconoscimento di una 'partizione' dell'anima oppure della sua semplicità e unicità; e credo occorra a questo fine chiarire, preliminarmente, cosa si intenda parlando di 'parti' dell'anima, se veri e propri μέρη o εἶδη indipendenti e autonomi, realmente ed essenzialmente distinti, oppure, secondo il linguaggio più neutrale cui ho cercato di attenermi fin qui, 'funzioni' o 'ambiti operativi', la cui differenziazione ha carattere fenomenologico ed effettuale, appunto, più che sostanziale. E a tale problema è possibile dare soluzione, a mio parere, individuando quale sia la genesi e la consistenza ontologica di ciascuna di queste 'parti' o 'funzioni': la questione si pone legittimamente se è vero che, pur eterna e immortale, l'anima è evidentemente coinvolta in una vicenda temporale, scandita dalle sue successive incarnazioni. Adottando un simile approccio, tenterò perciò adesso di formulare un'interpretazione unitaria della psicologia della *Repubblica*, in-

⁴ Cfr per esempio *Phaed.* 76d7-77a5; 78c6-79a10; *Symp.* 210e4-211b5; 211d8-e4; *Resp.* V 479e1-9; VI 507b2-8; *Phaedr.* 247c3-e4; 250c2-6.

⁵ Si vedano per esempio in proposito A. GRAESER, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platons*, München, Beck, 1969, pp. 13-40 e 69-105; P. M. STEINER, *Psyche bei Platon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 91-98 (specie 94) e 156-160; T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto, Toronto Univ. Press, 1995², pp. 34-58; e C. J. ROWE, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 140-141 e soprattutto 164-185.

nanzitutto sulla base degli elementi via via schematicamente segnalati nella ricognizione delle sezioni psicologiche dei libri IV e X. Un'essenziale differenza di grado fra le indagini in esse condotte è del resto espressamente denunciata da Socrate nell'introdurre la sua analisi nel libro IV (435c4-d4), quando, di fronte al problema di determinare se l'anima abbia in sé le tre distinte forme (τὰ τρία εἶδη) già individuate nell'ambito della città, egli rileva come, «in base ai metodi fin lì messi in atto» (ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἷασις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρῶμεθα), ciò appaia impossibile da determinare con precisione ed esattezza (ἀκριβῶς), perché occorrerebbe a questo fine una ἄλλη μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός, per il momento lasciata cadere in favore di un percorso considerato «adeguato» (ἄξιως) alla discussione presente. Ora la discussione 'presente' essendo di natura politica o etico-politica, e non propriamente psicologica, risulta piuttosto chiaro come il tema dell'anima abbia, in questo contesto, finalità e implicazioni illustrative del tema politico della costituzione della città; ma nulla impedisce che, se ripreso nell'ambito di un esame propriamente psicologico, esso possa e debba essere trattato ἀκριβῶς, vale a dire percorrendo la μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός. La trattazione del libro IV, appena adeguata, è dunque quella che affronta il problema dell'anima, a completamento e illustrazione del tema della città, procedendo a un esame fenomenologico, o operativo-funzionale, delle proprietà e degli impulsi riconducibili all'anima, ma non all'esame effettivamente psicologico del suo statuto ontologico. È appunto nel libro X che la trattazione psicologica compie un salto di qualità rivolgendosi direttamente al τί ἐστι dell'anima, alla sua natura essenziale; ed è perciò a essa che bisogna prestare maggiore attenzione (611b9-612a6). Il linguaggio di Socrate evidenzia e precisa tale salto di qualità: se infatti la condizione dell'anima è analoga (οὔτω) a quella del Glauco marino, ne risulta necessariamente che anche l'anima (καὶ τὴν ψυχὴν), quando si trova nell'elemento che le è estraneo, cioè nel corpo, vede aggregata alla sua ἀρχαία φύσις una vera e propria 'seconda natura' (o una 'natura aggiunta': notevolissimo l'uso di προσπεφυκέναι, in 611d3, e di περιπέφυκεν, in 612a2, a indicare che ciò che si aggiunge 'all'anima' (πρός) o 'intorno all'anima' (περί) va a costituire parte della sua natura (πεφυκέναι) e, per così dire, le 'concesce' in seno), che non si identifica propriamente con la «miriade di mali» evidentemente provenienti dal corpo, ma che è causata o prodotta da tali mali (ὑπὸ μωρίων κακῶν, 611d5-6): non è dunque il corpo, né i 'mali' a esso connessi (impulsi primari, bisogni fisiologici), a coincidere di per sé con la 'seconda natura' dell'anima, ma questa si produce nell'anima quando essa è sollecitata dagli innumerevoli impulsi e bisogni che la assalgono nel corpo e che la rendono diversa da come è di per sé (οἷος ἦν φύσει, 611d4). E, come già sappiamo, la vera natura dell'anima consiste nell'essere συγγενής a ciò che è divino, eterno e immortale, cioè

all'intelligibile, e l'atto proprio di questa natura è la sua tensione filosofica al contatto con tale realtà (611d8-e2), un atto pienamente realizzabile, però, solo al di fuori del corpo, cioè quando l'anima si libera dalla 'seconda natura' che le è sorta intorno per i suoi «banchetti terrestri», cioè appunto per la κοινωμία del corpo (611e2-612a3). Emerge così lo statuto autenticamente μονοειδής dell'anima, senza che – è notevole che Socrate tenga a precisarlo – questo infici la precedente analisi psicologica, che aveva descritto l'anima come πολυειδής, e non erroneamente, anzi ἐπιεικῶς, in quanto la pluralità di πάθη καὶ εἶδη che appare in essa è appunto l'esito della sua permanenza nel corpo (ἐν τῷ ἀνθρώπινῳ βίῳ, 612a3-6).⁶

Ma l'anima di cui si è dimostrata l'immortalità ha uno statuto e una vicenda, appunto, immortali, che non si riducono all'esistenza corporea; e da ciò consegue che essa si rivela di per sé, indipendentemente dall'esistenza corporea, come una natura semplice e unica, συγγενής all'intelligibile, che si esplica semplicemente e unicamente come tensione al contatto con l'intelligibile; mentre è nel corso delle sue successive e temporanee vicende nel corpo, che essa si trova sottoposta a impulsi e bisogni corporei, diversi e contrari alla sua natura più autentica, che producono in essa una 'seconda natura' che la fa apparire, nel corpo, molteplice e plurale nella fenomenologia delle sue molteplici e plurali azioni e passioni. In parole più semplici e brevi, la 'partizione' dell'anima attiene a una descrizione fenomenologica che illustra l'insieme di funzioni che l'anima si trova a compiere nel corpo, in aggiunta all'unica funzione che, relativamente al suo τί ἐστι, le appartiene propriamente ed essenzialmente. Viene così fornita risposta, mi pare, al problema della 'partizione' dell'anima, sciogliendo allo stesso tempo la presunta discrepanza che si manifesterebbe nella psicologia della *Repubblica*. Alla domanda su cosa, dell'anima e nell'anima, sia proprio e originario in senso genetico o ontologico, e cosa vi sia invece di 'aggiunto' posteriormente per la sua vicenda nel corpo mortale, si può ormai rispondere che, se con 'parte' dell'anima si intende una realtà sostanziale, ossia originaria e propriamente costituente il suo τί ἐστι, credo che sussista, in essa e di essa, un'unica 'parte', quella razionale, cui si aggiungono altri πάθη καὶ εἶδη in una condizione e in una fase della vita dell'anima che è solo temporanea, posteriore e seconda rispetto alla sua natura più vera. L'anima, nella psicologia della *Repubblica*, è quindi in sé ontologicamente una e semplice; ma,

⁶ La conclusione di Socrate è espressa in effetti in forma ipotetica: «E allora (*scil.*, quando l'anima si trova al di fuori del corpo) si potrà scorgere la sua vera natura, *se consti di molte forme o di una sola*, in quale stato e come sia» (καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδής εἴτε μονοειδής, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως, 612a3-4), ma mi pare sia chiaro che l'analisi ha già di fatto evidenziato come lo statuto πολυειδής e lo statuto μονοειδής appartengano rispettivamente all'anima nel corpo e al di fuori del corpo.

nel corpo, diviene operativamente plurale, senza tuttavia perdere lo statuto semplice che le appartiene, perché i suoi *πάθη καὶ εἶδη* sono dovuti alla presenza nel corpo, cioè dipendenti dalla funzionalità dell'anima nel corpo, e cessano con la sua uscita da esso. Suggestivo perciò un'interpretazione della psicologia della *Repubblica* che implica, da un lato, una concezione sostanzialmente unitaria dell'anima stessa e del suo statuto e, dall'altro, la sua 'partizione' funzionale quando si trova nel corpo, sicché non abbiamo due modelli psicologici concorrenti, ma uno soltanto, solo che si comprenda adeguatamente la natura 'anfibia' dell'anima. Anche se questa ipotesi mi pare formalmente coerente con i diversi contesti esaminati, ciò non implica ancora che essa sia pure concretamente plausibile, cioè che si adatti a un'adeguata comprensione dei loro contenuti. Occorre insomma un breve supplemento di indagine, articolato in tre punti: (1) Come può l'unica e semplice anima razionale subire 'aggiunte' provenienti dal corpo? (2) Come possono tali 'aggiunte' divenire pulsioni psichiche in senso proprio? (3) Come possono tali pulsioni psichiche costituirsi e operare in autonomia da, e in opposizione a, l'anima razionale, cioè non avendo in qualche modo origine in essa?⁷

La risposta a queste domande, attenendoci alla *Repubblica*, è fortemente congetturale. In primo luogo, come ho già spiegato, l'anima, nel corpo, non subisce in senso proprio nessuna 'aggiunta' proveniente dal corpo, perché la 'seconda natura' che le si aggrega non è di carattere corporeo né deriva dal corpo, ma piuttosto cresce in essa 'a causa' della presenza nel corpo (X 611c6-612a3). Non si tratta dunque di 'aggiunte' provenienti dall'esterno, ma di una pluralizzazione funzionale dell'anima che possiamo rappresentare come segue. L'ingresso dell'anima produce nel corpo il movimento vitale che, per così dire, lo 'attiva'; ma il corpo vivo ha bisogni primari e impulsi fisiologici propri, cioè tali che, pur 'attivati' dall'ingresso dell'anima, hanno una dinamica corporea: bisogni vitali, nutritivi, riproduttivi, cui fanno seguito impulsi corrispondenti al soddisfacimento o al non soddisfacimento di tali bisogni. Ma tutto ciò, che nel corpo ha carattere fisiologico e pressoché meccanico, giunge al livello dell'anima sotto forma di *πάθος* che l'anima avverte come una sollecitazione subita da parte del corpo (per esempio la fame, come *πάθος* corrispondente al bisogno primario di cibo, e il piacere e l'appagamento o la frustrazione e l'ira, come *πάθη* corrispondenti agli impulsi che accompagnano il soddisfacimento o il non soddisfacimento di quel bisogno primario) e alla quale, in virtù della sua funzione

⁷ Questo interrogativo è sollevato particolarmente, e con estrema lucidità, da B. CENTRONE, *L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?*, in *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, cit., pp. 35-50, pp. 43-44 e nota 24.

di guida del corpo, è chiamata a reagire. Prodottisi dunque nella forma di bisogni o impulsi fisiologici del corpo, i πάθη nell'anima esercitano stimoli, cui essa deve rispondere disponendosi all'azione, tutti definiti collettivamente dal non essere sorti autonomamente nell'anima razionale, e dall'appartenere perciò alla sfera irrazionale, alcuni, però, di natura primaria (come la fame), altri che si accompagnano al soddisfacimento o al non soddisfacimento dei primi (come il piacere o l'ira che seguono al soddisfacimento o al non soddisfacimento della fame). Così costituiti, tali πάθη si configurano ormai come pulsioni psichiche, cioè come ambiti funzionali dell'anima, che, essendo sorti nell'anima, ma in ragione di stimoli provenienti dal corpo, ed essendo destinati ad agire in vista della gestione e del governo del corpo, appunto come risposta ai suoi stimoli, estendono la propria sfera operativa al di fuori dell'ambito razionale, cioè al di là di quella tensione al contatto con l'intelligibile che, come si ricorderà, rappresenta la funzione propria della natura più autentica dell'anima, e in contrapposizione a essa. Queste pulsioni psichiche irrazionali, di conseguenza, hanno certamente origine nell'anima razionale, ma, in virtù della loro genesi – come risposta psichica a bisogni e impulsi corporei – e in ragione del loro ambito operativo – che è quello della gestione e del governo del corpo – appaiono, per così dire, come altrettante versioni 'distorte' dell'esercizio della funzione razionale propria dell'anima, al punto da operare in autonomia, e talvolta perfino in opposizione, a quella funzione.

Mi avventuro perciò, sempre congettzualmente, a tratteggiare la seguente ricostruzione: l'anima razionale, che è puro νοῦς συγγενής all'intelligibile, la cui δύναμις è pura tensione al contatto con gli oggetti intelligibili (X 611d8-e2), nel corpo si trova ostacolata nell'esercizio di tale δύναμις, e ciò nella misura in cui il corpo costituisce per essa un impedimento al contatto diretto con quegli oggetti; questo νοῦς dimidiato diviene λογιστικόν, «ragionamento» o «calcolo», che corrisponde alla funzione razionale messa in atto dal νοῦς per superare l'ostacolo che gli impedisce l'accesso all'intelligibile: il λογιστικόν sarebbe così la funzione propria della natura semplice e unica dell'anima immortale – che è di per sé νοῦς – nella forma ordinaria in cui si presenta nel corso della permanenza nel corpo.⁸ D'altra parte, però,

⁸ Ciò può contribuire a spiegare l'irriducibile duplicità epistemica della conoscenza intellettuale in Platone, per un verso contatto diretto dell'anima con l'intelligibile, quando l'anima è disincarnata o quando, nel corpo, essa riesce a superare l'ostacolo che il corpo le frappone per accedere all'intelligibile; per altro verso, ragionamento dimostrativo o calcolo, quando invece l'ostacolo del corpo le impedisce di accedere direttamente all'intelligibile. Non intendo tornare qui su tale spinosa questione, che ha suscitato e suscita ampissima controversia fra i commentatori, specialmente (ma non solo) in relazione all'immagine della 'linea divisa', tratteggiata alla conclusione del libro VI della *Repubblica*, e in particolare ai suoi segmenti superiori (appunto individuati dalle distinte

nel corso della sua permanenza nel corpo, questa anima 'noetica' divenuta 'ragionante' o 'calcolante' è inoltre soggetta ai πάθη che in essa si determinano a partire dai bisogni e dagli impulsi fisiologici del corpo e che suscitano, al suo interno, reazioni o stimoli all'azione, e deve perciò distogliere almeno in parte la funzione razionale rivolta all'intelligibile dalla sua naturale tensione, per applicarla alla sfera operativa della gestione e del governo del corpo. In tal caso, il λογιστικόν in cui l'anima incorporata consiste non si applica agli oggetti cui è congenere e che le sono perciò commensurabili, ma a una realtà in divenire, quella del corpo, che non risulta perfettamente 'calcolabile' e che gli è perciò, in ultima analisi, incommensurabile; ne deriva una sfasatura fra i 'calcoli' che l'anima λογιστική pone in atto per sua natura e i πάθη cui li applica, che avverte per i bisogni e gli impulsi fisiologici provenienti dal corpo, e ne consegue la constatazione dell'irriducibilità di tali πάθη a ogni forma di calcolo, il che produce, nell'anima λογιστική e nell'ambito operativo in essa assegnato al governo del corpo – come fosse stata resa ottusa dall'inefficacia della sua funzione calcolante – sconvolgimento, confusione e impotenza, da cui sorgono inevitabilmente risposte

denominazioni epistemiche di διάνοια e νοῦς): rinvio in proposito al mio articolo ΔΙΑΝΟΙΑΝ... ΑΛΛ' ΟΥ ΝΟΥΝ. *Su Resp. VI 511 D 3-5*, «Elenchos», XXVII, 2006, pp. 441-458, e alle ulteriori indicazioni critiche e bibliografiche lì fornite. Va tuttavia precisato che, a mio avviso, le due funzioni derivanti dalle due diverse condizioni dell'anima noetica – contatto diretto con l'intelligibile, quando essa è disincarnata, e ragione 'calcolante', quando invece si trova nel corpo – non sono affatto fra loro alternative o perfino incompatibili, come vogliono per esempio F. J. GONZALEZ, *Non-propositional knowledge in Plato*, «Apeiron», 31, 1998, pp. 235-284, per il quale la conoscenza noetica immediata o intuitiva dell'intelligibile ha tratti irrazionali, in quanto non proposizionali, e risulta perciò indisponibile al ragionamento e al pensiero discorsivo, e F. TRABATTONI, *Sui caratteri distintivi della metafisica platonica (a partire dal Parmenide)*, «Methexis», XVI, 2003, pp. 43-63, per il quale, invece, la conoscenza noetica immediata o intuitiva dell'intelligibile è possibile esclusivamente per l'anima disincarnata e mai per l'anima nel corpo, che dispone invece esclusivamente di una ragione dimostrativa e calcolante, incapace di per sé di attingere alla verità assoluta, che, in quanto oggetto, quest'ultima, dell'intuizione dell'anima disincarnata, costituisce al massimo, per l'anima nel corpo, un ideale regolativo di fatto irraggiungibile. Per quanto mi riguarda, credo al contrario che, se l'anima in sé è puro νοῦς che si esplica nella tensione al contatto con l'intelligibile, tale funzione dell'anima noetica si realizza pienamente quando essa è appunto in sé, dunque al di fuori dal corpo e indipendentemente da esso; mentre, quando l'anima è nel corpo, tale sua funzione non può realizzarsi altrettanto pienamente per gli ostacoli che incontra, che consistono nel corpo stesso e nell'insieme di compiti direttivi del corpo che la presenza in esso impone all'anima. L'anima noetica, così ostacolata, diviene 'calcolante' o 'ragionante', cioè tale da esplicare la sua naturale tensione al contatto con l'intelligibile, cui essa non ha, nel corpo, accesso immediato, percorrendo un cammino più arduo, che consiste nel 'ragionamento' o 'calcolo' intorno alle realtà intellegibili, che può comunque sfociare nell'accesso diretto e immediato a quelle realtà che essa ha conosciuto prima di entrare nel corpo e che può dunque 'ri-conoscere' o 'ricordare' (l'allusione al procedimento dell'ἀνάμνησις è ovviamente voluto). La natura puramente noetica dell'anima in sé, e il suo immediato contatto con l'intelligibile quando è al di fuori dal corpo, è dunque condizione perché, quando è nel corpo, l'anima possa comunque accedere al contatto immediato con l'intelligibile e alla verità assoluta della sua conoscenza diretta, benché attraverso un percorso, fondamentalmente anamnestico, più lungo e irto di ostacoli.

psichiche irrazionali (cioè calcoli ‘errati’) ai πάθη determinati dai bisogni e dagli impulsi fisiologici del corpo. Queste risposte psichiche irrazionali sono dunque l’esito di un’applicazione inefficace della funzione ‘calcolante’ dell’anima λογιστική, che a sua volta dipende dalla natura degli oggetti ‘incalcolabili’ cui si applica, e determinano una diversificazione operativa (efficace rispetto agli oggetti intellegibili ‘calcolabili’; inefficace rispetto ai πάθη in divenire ‘incalcolabili’) fra ambiti funzionali dell’anima (razionale, quando, operando efficacemente, produce un calcolo corretto intorno a oggetti ‘calcolabili’; irrazionale, quando, operando non efficacemente, produce un calcolo errato intorno a oggetti ‘incalcolabili’). Non è inverosimile, infine, che alla diversità dei πάθη determinati dai diversi bisogni e impulsi fisiologici del corpo corrispondano risposte psichiche irrazionali diverse, cioè ambiti funzionali irrazionali distinti: uno, per esempio, in relazione ai bisogni primari più irriducibili al calcolo, che si configura perciò come il più distante e il più riottoso alla funzione ‘calcolante’ del λογιστικόν; un altro, invece, in relazione agli impulsi secondari che si accompagnano ai primi e in parte riducibili al calcolo, che si rivela in questa misura come parzialmente disponibile alla funzione ‘calcolante’ del λογιστικόν, pur se sempre in una condizione di equilibrio instabile e mai definitivamente acquisito. Tutto ciò, se appena plausibile, comporta una duplice conseguenza di grande importanza, e dalle evidenti ricadute, sul piano psicologico: per l’anima incorporata, la distinzione di vere e proprie aree funzionali, diverse per l’ambito e per l’esito della loro applicazione, e perciò in conflitto operativo per la supremazia, in quanto l’unità della loro origine, dall’unica funzione λογιστική dell’anima, determina per ciascuna di esse la tendenza a risolvere in sé, riassumendola, la pluralità delle proprie concorrenti; per l’anima disincarnata, l’esercizio esclusivo della propria funzione autentica, quella razionale e noetica corrispondente alla natura immortale, semplice e unica dell’anima, che si traduce nell’immediata realizzazione della conoscenza e nell’acquisizione della verità.

Questa ricostruzione, come detto ampiamente congetturale rispetto ai dettagli della sua articolazione nella *Repubblica*, trova però una compiuta illustrazione nella psico-fisiologia del *Timeo*, almeno in base all’interpretazione di questo dialogo che ho presentato altrove e che non è possibile riprodurre qui.⁹ Mi limiterò a ricordare che, nel *Timeo*, l’anima umana risulta dall’unione di un principio immortale razionale e semplice, omogeneo all’anima del mondo e prodotto dal demiurgo (41c-d), e di un principio, o

⁹ Si vedano i miei articoli *Anima e corpo: immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel Timeo platonico*, cit., e soprattutto *Che effetto fa essere un pipistrello? Il Mind-body problem nel Timeo platonico*, cit.

di una specie (εἶδος) o di un genere (γένος), mortale, la cui origine e natura, assai oscure, sembrano consistere nella reazione fisiologica che si ingenera spontaneamente nel corpo, investendo poi l'anima immortale, quando, all'innesto (ἐμφυτευθεῖεν) dell'anima nel corpo, si producono in essa violente passioni (βιαίων παθημάτων), sensazioni (αἰσθησιν), ossia desideri misti di piacere e dolore (ἡδονῆ καὶ λύπη μειγμένον ἔρωτα), quindi timore e ira e tutte le successive affezioni (φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἐπόμενα αὐτοῖς, 42a-b), con un riferimento, dunque, a due categorie generali, desideri e passioni, classificabili rispettivamente secondo le coppie di opposti 'piacere-dolore' e 'timore-ira', che paiono corrispondere alle funzioni inferiori dell'anima umana delineate nel libro IV della *Repubblica* – vale a dire quella collerica o irascibile (θυμός) e quella desiderativa o concupiscibile (ἐπιθυμητικόν) – che, pertanto, altro non sarebbero che gli ambiti psichici nei quali si manifestano, in attesa di una risposta, i παθήματα insorti nell'organismo umano, alla stregua di reazioni psico-fisiologiche, all'innesto dell'anima immortale nel corpo mortale. Ed è notevole che poco oltre (43b-44c) si ribadisca di nuovo che, una volta collocata nel corpo l'anima immortale, insorgono violente reazioni che dal corpo giungono all'anima – flussi e riflussi nutritivi e, in generale, di παθήματα di natura sensibile – e ne sconvolgono l'equilibrio e la disposizione: anche se questi flussi e riflussi non infrangono la perfetta struttura matematica dell'anima razionale prodotta dal demiurgo, essa ne risulta piegata e sconvolta in ogni senso, il che spiega perché venga detta ἄνους, cioè priva di νοῦς, «non appena sia legata a un corpo mortale» (ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῆι θνητόν). Si comprende così come l'unica anima 'irrazionale', ossia priva di νοῦς, si produca nel corpo non appena il principio immortale, razionale e semplice, sia appunto innestato nel corpo, coincidendo così propriamente con la reazione che in esso si produce quando è investito dallo stimolo corporeo al momento di questo forzato ingresso, e come perciò, con il corpo, sia inevitabilmente destinata a morire (69c-e, 70e); mentre all'unica anima razionale e immortale spetta invece di tornare infine, dopo la morte del corpo, alla propria occupazione naturale, l'esercizio del νοῦς, secondo un βίον εὐδαίμονα conforme alla sua ἔξις, che si caratterizza per l'immortalità, la divinità e la razionalità (42b). Le anime immortali, ossia queste eterne sostanze razionali a forza introdotte nei corpi, ritroveranno allora la propria antica natura, quella di intelletti celesti, tutti fra loro omogenei per la loro origine (che è lo stesso materiale componente dell'anima del mondo), per la loro temporanea funzione (che è di animare un corpo) e per il loro il destino immortale (che è l'esercizio razionale dell'intelletto). Non credo occorran particolari delucidazioni per porre in luce l'analogia di questa spiegazione cosmologica e psico-fisiologica della 'partizione' funzionale dell'unica anima razionale e immortale nel *Timeo*,

cui si accompagna un'analogha distinzione operativa fra i compiti che appartengono rispettivamente all'anima nel corpo e quando sussiste di per sé indipendentemente da esso, con l'interpretazione da me formulata per la psicologia della *Repubblica*.

Da ciò possono essere tratte alcune conclusioni di carattere generale in riferimento all'oggetto di questo contributo, cioè rispetto alla collocazione di 'conoscenza' ed '*ethos*' nell'ambito della relazione fra anima e corpo. Mi pare infatti plausibile sostenere che l'anima di per sé, nella sua natura puramente razionale e immortale che si esplica pienamente al di fuori del corpo e coincide esaustivamente e senza residui con una tensione al contatto con i propri oggetti intellegibili, non sia caratterizzata da un *ethos*, nel senso di un insieme di lineamenti plurali e diversificati che ne costituiscono il 'carattere', giacché, semplice e μονοειδής, non può che apparire per quello che è, cioè un puro νοῦς dai tratti esclusivamente razionali; né possieda o eserciti un'etica, cioè una *set* di prescrizioni e principi normativi cui adeguarsi nella propria condotta e nella propria azione, nella misura in cui l'unica attività che essa realizza necessariamente è appunto quella che corrisponde immediatamente alla sua funzione specifica, vale a dire la conoscenza intellettuale degli intellegibili. D'altro canto, sull'opposto versante, è senza dubbio all'anima incorporata, in virtù del compito che le è assegnato di dirigere il corpo e di rispondere ai suoi impulsi e alle sue sollecitazioni, che appartiene un *ethos* specifico e irripetibile per la sua dimensione sempre individuale e determinata, un 'carattere' personale che deriva dalla pluralizzazione delle funzioni dell'anima nel corpo e dalle diverse e mutevoli alleanze che tali funzioni psichiche possono mettere in atto; allo stesso titolo e per le stesse ragioni, l'anima incorporata ha bisogno di un'etica cui conformarsi per porre in atto valutazioni e decisioni che ne orientino l'azione e i comportamenti, adottando quelli più adatti a favorire la conservazione della salute fisica del vivente e l'esercizio di una condotta morale equilibrata che conduca a una vita felice. Che sia proprio l'incorporazione dell'anima che caratterizza il vivente individuale a sollevare l'esigenza di un'etica, evidentemente inutile all'anima disincarnata, risulta del resto dai numerosi esempi che nei dialoghi platonici evidenziano la pervasività e, a un tempo, l'instabilità dell'unione fra anima e corpo: in quanto tale unione è integrale, essa esige che anima e corpo interagiscano costantemente e completamente; ma, in quanto è instabile, implica pure che siano fissati criteri normativi e poste in atto strategie che favoriscano l'equilibrio di questa interazione. Ricordo soltanto in proposito, per brevità, due casi esemplari.

All'inizio del libro IX della *Repubblica*, nell'ambito dell'esame delle forme di degenerazione della καλλιπολις con i rispettivi tipi umani che corrispondono loro, vengono distinti due generi di desideri, piaceri e pulsioni

che caratterizzano l'anima umana (571b-572b). Anche fra i desideri e i piaceri, infatti, ve ne sono alcuni che, se non propriamente razionali, possono tuttavia ottenere almeno l'assenso della ragione e della legge (come il desiderio di onore e il piacere che se ne ricava), altri invece che risultano completamente contrari alla ragione e alla legge: si tratta dei desideri che sorgono per esempio nel sonno, appunto quando la funzione razionale dell'anima riposa e allenta perciò il suo controllo sulla funzione desiderante e irrazionale. In tal caso, libera da ogni freno, quest'ultima dà sfogo alla sua natura, «bestiale e selvaggia» (θηριῶδες τε καὶ ἄγριον), eventualmente eccitata dall'assunzione eccessiva di cibi e vino prima del sonno, e lascia emergere senza pudore né inibizione razionale le sue tendenze più profonde, originarie e feroci, fino a tratteggiare un quadro di follia da cui è assente ogni vincolo razionale (ἄνοια). Queste pulsioni estreme e primordiali, in quanto derivano dalla componente psichica più bassa e irrazionale, sono presenti in ogni individuo, inevitabilmente e senza eccezioni, anche in coloro i quali si mostrano capaci di moderazione, e vengono alla luce soprattutto nel sonno. Ora, il carattere intrinsecamente 'naturale' di simili tendenze, che dipende dal loro radicamento in una componente dell'anima, ne manifesta evidentemente l'universale diffusione e condivisione: nessuno, infatti, può essere considerato esente dall'impulso a tali eccessi. Tuttavia, si danno condizioni, fisiche e psichiche, che consentono all'individuo equilibrato e retto dal controllo della funzione razionale dell'anima, di tenerle a freno, non solo, come dettano le norme 'pubbliche' del vivere civile, da svegli, ma anche nel sonno. Se ci si accosta al sonno dopo aver a un tempo sollecitato la funzione razionale dell'anima «con buoni discorsi e ricerche e concentrandosi nella riflessione», adeguatamente saziato la funzione irrazionale e desiderante, «senza averla affamata né troppo riempita», e infine ammansito la funzione passionale e aggressiva, giungendo al sonno senza collera, accade dormendo che le funzioni irrazionali si placino, calme e prive di turbamenti, mentre la funzione razionale, a questo punto sollevata dalla sua faticosa mansione di controllo e di governo, potrà rivolgersi all'indagine di ciò che non conosce. Tale condizione, che coincide con il riposo dell'intera anima, nel quale le funzioni irrazionali sono come 'disattivate' e la funzione razionale può dedicarsi alla sua attività naturale, è quella in cui soprattutto «si entra in contatto con la verità» (ἀληθείας [...] μάλιστα ἄπτεται).¹⁰ L'equilibrio dell'anima e del vivente nel suo complesso è dunque favorito da un'adeguata alimenta-

¹⁰ Per le dinamiche psico-fisiche che sollecitano o reprimono desideri e pulsioni della funzione inferiore dell'anima durante il sonno, cfr. M. SOLINAS, *Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo*, in PLATONE, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. VI, Libro VIII-IX, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 471-498.

zione del corpo, da un'etica 'alimentare' che faciliti l'armonia delle pulsioni psichiche e consenta loro il miglior governo del corpo, per assicurare una condotta razionale e una vita dedita per quanto possibile alla conoscenza.

Analogo è il caso della malattia e della salute, come rivela particolarmente il *Timeo* (86b-89d).¹¹ Le malattie dell'anima consistono infatti in un eccesso di piaceri e di dolori (ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας) che sconvolgono il suo ordine razionale e dipendono immediatamente dagli squilibri fisiologici che si determinano nel corpo (come per esempio una produzione eccessiva di liquido seminale nel midollo suscita uno smodato desiderio sessuale nella funzione appetitiva dell'anima), cui si aggiungono cattivi insegnamenti e occupazioni. In simili casi, l'anima è resa malata e sconvolta dal corpo (νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν), per l'immediata affezione che un sintomo corporeo produce in essa, sicché è il corpo che bisogna innanzitutto sottoporre a un regime che ne corregga la distorta disposizione (πονηρὰν ἔξιν τιὰ τοῦ σώματος), attraverso un'opportuna educazione che preveda una contemporanea stimolazione della dimensione psichica e della dimensione fisica, con la pratica dell'attività intellettuale e l'esercizio della ginnastica, per giungere a rafforzare l'individuo nell'anima e nel corpo, in modo che questi, «difendendosi l'uno dall'altra, divengano equilibrati e sani» (ἵνα ἀμνομένῳ γίγνησθον ἰσορροπῶ καὶ ὑγιῇ). Ancora una volta, dunque, occorre fare appello a un'etica 'della salute' che fornisca le necessarie prescrizioni cui uniformarsi per mantenere l'organismo vivente nella condizione migliore per garantirne la conservazione, l'efficienza e, di conseguenza, il benessere fisico e psichico, perché, in altre parole, anima e corpo non si danneggino reciprocamente, ma contribuiscano a costituire un'unità integrata, ordinata, ben 'funzionante' e quindi felice.

Se è dunque indubbiamente nell'anima che sono situati tanto la funzione razionale e intellettuale quanto il centro motivazionale e decisionale del giudizio e dell'azione, se da essa dipendono certamente sia il pensiero sia la condotta pratica, se a essa, infine, si devono ricondurre a un tempo la conoscenza e l'etica, bisogna tuttavia concluderne che l'anima di per sé, nella sua natura propria, si configura esclusivamente come un νοῦς dedito alla pura attività intellettuale ed è solo la sua incorporazione che introduce una prospettiva di carattere etico, determinandone la struttura plurale e potenzialmente conflittuale che suscita l'esigenza di adeguati criteri di valutazione e comportamento nella gestione del vivente dotato di anima e corpo.

¹¹ Si vedano, sui diversi aspetti sollevati da queste pagine del *Timeo*, gli articoli di K. M. VOGT, *Plato on Madness and the Good Life*, e di M. M. SASSI, *Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in Late Plato*, entrambi in *Mental Disorders in the Classical World*, ed. by W. V. Harris, Leiden-Boston, Brill, 2013, rispettivamente pp. 177-192 e 413-426.