
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Se il corpo fosse una cetra, l'armonia sarebbe la sua anima. Sulla relazione anima-corpo nella filosofia di Platone

**If the body were a cetra, harmony would be his soul. On the
soul-body relationship in Plato's philosophy**

Barbara Botter ⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-5733-0842>

barbarabotter@gmail.com

ⁱ Universidade Federal do Espírito Santo – Vitória – ES – Brasil

BOTTER, B. (2020). Se il corpo fosse una cetra, l'armonia sarebbe la sua anima. Sulla relazione anima-corpo nella filosofia di Platone. *Archai* 30, e03024.

Resumo: L'obiettivo del testo è di indagare se sia possibile attribuire a Platone una concezione dualista della natura umana, quindi se il

filosofo possa essere iscritto nella linea dei pensatori che si sono posti il cosiddetto “Mind-Body Problem”. In molteplici passi dei dialoghi platonici si rinviene l’affermazione che il corpo e l’anima costituiscono due nature differenti e, in certa misura, incompatibili. D’altro canto, la relazione fra corpo e anima è costitutiva dell’uomo e si rende manifesta nell’atto della percezione. La presente riflessione si svilupperà in tre momenti. Dapprima esporremo le ragioni per cui è giustificato affermare che esiste in Platone una differenza fra anima e corpo; quindi analizzeremo l’unione di anima e corpo come attributo essenziale della natura umana; termineremo l’indagine attraverso la ricerca della “ghiandola pineale platonica”, ossia l’elemento che permette di parlare di anima e corpo come di una relazione duale che si costituisce non come una unità indifferenziata, né come una giustapposizione di fattori estranei l’uno all’altro. La nostra proposta consiste nel mostrare che lo scambio di informazioni fra anima e corpo avviene attraverso una modifica nelle proporzioni matematico armoniche che articolano entrambe le potenze.

Parole chiave: Platone, Anima, Corpo, Numero, Armonia.

Abstract: The aim of this text is to investigate if it is possible to attribute to Plato a dualistic conception of human nature, that is, whether the philosopher can be inscribed in the line of thinkers who establish the so-called “Mind-Body Problem”. In various passages of Platonic Dialogues we can see that the body and the soul constitute two different and quite incompatible natures. On the other hand, the relationship between body and soul is constitutive of human being and is unquestionable in the act of perception. Our study develops in three moments. At a first time we explain the reasons why it is justified to claim that there is in Plato’s Dialogues a difference between soul and body; afterwards, we analyze the relationship between soul and body just as an essential attribute of human nature; we bring about the investigation with the analysis of the “Plato’s pineal gland”, specifically, the element that allow us to consider the liaison between soul and body as a “dual relationship”, that is, not as an undifferentiated unit, nor as a juxtaposition of elements unrelated to each other. Our proposal consists in showing that the mathematical structure, proportional, harmonic and musical crosses all reality: the cosmic body and soul, as well as the human body and soul.

Keywords: Plato, Soul, Body, Number, Harmony.

Introduzione

Come è stato notato da esegeti come Kim (2005), Di Francesco (2002), Nannini (2002) e Long (2005) il problema della relazione fra anima e corpo è un problema relativamente recente, nato con la filosofia moderna, “indelibly coloured by Descartes and the sharp distinction he introduced between the physical and the mental” (Long, 2005, p. 174). Nonostante ciò, alcuni studiosi, come è il caso di Fronterotta, ritengono che esso sia presupposto già nelle riflessioni filosofiche di Platone. L'interprete, infatti, pone enfasi sul fatto che negli scritti di Platone, dal *Fedone* al *Timeo*, esistono due generi radicalmente distinti di realtà, una materiale e una non-materiale.¹ Allo stesso tempo, Platone manifesta la preoccupazione di porre in relazione i due livelli tanto sul piano cosmico quanto su quello umano. Si tratta, quindi, di trovare la relazione causale che lega i due livelli e di giustificare il fatto che due sostanze di natura differente entrino in rapporto fra loro.

Platone è esplicito quando differenzia due specie di essere nel *Fedone*: l'una che veramente, pienamente e semplicemente “è”, caratterizzata da una coesione interna e strutturale, la natura intelligibile; e l'altra con attributi opposti alla prima, priva di unità intrinseca e di natura sensibile. L'uomo è dotato di un corpo ma non si riduce ad esso, essendo la sua identità concentrata nell'anima (cf. Brisson, 2015a, p. 35).²

Se questi estremi anticipino la riflessione cartesiana è difficile da valutare.³ Non è possibile ignorare la presenza di notevoli differenze, anche sul piano terminologico, nella filosofia dei due pensatori, le quali possono inclinare una relazione diretta fra le due dottrine. È doveroso notare che Descartes è accorto a distinguere fra anima e mente, la prima essendo dotata della capacità di dare vita ad un corpo,

¹ Il filosofo identifica la soggettività propriamente detta con l'anima, soggiogando il corpo all'anima (*Phd.* 79e-80a6; *Lg.* 896c1-3; *Alc.* 1 129e-130c).

² Si veda Brisson, 2015a, p. 35-43.

³ Sulle analogie e differenze fra il dualismo platonico e il dualismo cartesiano si veda Ostfeld, 1986; e Broadie, 2001, 295-308.

la seconda essendo responsabile per le facoltà dell'intuizione, del pensiero e dell'immaginazione non necessariamente dipendenti dalla relazione col corpo. Generalmente, il filosofo moderno usa i termini *esprit* o *mens* per riferirsi alla mente e *âme* o *anima* per designare la mente unita al corpo (Boeri, 2018a, p. 5, n. 13). Anche Platone realizza una distinzione terminologica. Nel *Timeo* utilizza il termine *psyche* (41d) e *athanatos psyche* (43a) per designare l'anima immortale non incarnata. Quando si tratta di indicare l'anima immortale nel suo intreccio con il corpo il filosofo usa l'espressione *arche psyche athanatos* (42e8). Non si tratta, evidentemente, della medesima distinzione operata da Descartes.

Il termine *psyche* in Platone abbraccia una vastità di sensi che la filosofia moderna e contemporanea escludono da questa sfera. Oltre ad essere principio di vita, dal *Fedone* si può dedurre una nozione di trascendenza dell'anima estranea alla filosofia successiva. Inoltre, nel *Timeo*, il filosofo attribuisce l'anima ad una serie di enti ai quali sarebbe impensabile attribuirli nella riflessione successiva.⁴ Animati sono i cieli, le piante, gli animali e alcuni organi corporei, i quali possiedono "gradi" di anima che li rendono capaci di trasmettere i *pathemata* all'anima razionale.

Infine, è bene ricordare che molti dei problemi si dissolverebbero se, prima di qualsiasi discussione, ci fosse un accordo sul senso che si attribuisce al termine "dualismo". Questa nozione oscilla fra l'idea di una contrapposizione fra poli opposti e una distinzione che non comporta necessariamente contraddizione. Dipendendo dal significato adottato, Platone è e non è filosofo dualista.⁵

Nel presente articolo articoleremo l'indagine nel modo seguente. Dapprima investigheremo le ragioni per cui è legittimo attribuire a Platone una visione dualista dell'essere vivente e fino a che punto ciò

⁴ Il pene ha i suoi propri desideri (*Ti.* 91b), e le parti fisiche e sensibili del corpo, in generale, sono capaci di obbedire e di essere persuase (*Ti.* 70b). Si veda Carone, 2007, p. 109.

⁵ Per un approfondimento sul significato di "dualismo" si veda Fontnerotta, 2015a, p. 111-124.

è giustificato; quindi esamineremo gli argomenti a favore della relazione fra la natura intelligibile e la natura sensibile dell'uomo; infine, verificheremo se per Platone il contemporaneo "Mind-Body Problem" costituisca realmente una difficoltà. La nostra proposta consiste nel difendere che lo scambio di informazioni fra anima e corpo avvenga a livello matematico e consista nella rispettiva trasformazione delle proporzioni matematiche che articolano le due dimensioni. Basiamo la nostra riflessione nel *Timeo*, servendoci di passi tratti dal *Fedone* e dalle *Leggi* quando necessario.

1. Platone "dualista"

L'indagine sulla struttura antropologica in Platone può essere esaminata a partire, per lo meno, da tre prospettive differenti: religiosa, negli scritti in cui Platone argomenta l'immortalità dell'anima; psicologica, negli scritti in cui viene evidenziata la differenza fra una dimensione fisiologica e una psicologica degli enti; etica, quando si tratta di attribuire la responsabilità di vizi e virtù a differenti facoltà umane.⁶

Per ciò che concerne la nostra indagine la seconda dimensione si rivela la più adeguata. I dialoghi rilevanti a questo proposito sono il *Menone*, la *Repubblica*, il *Fedro*, il *Fedone*, il *Timeo* e le *Leggi*. Non potendo prendere in considerazione tale vastità di scritti, limiteremo la nostra indagine al *Timeo* e ad alcune linee del *Fedone*.

Nei dialoghi platonici è ricorrente la differenza fra due livelli ontologici: gli enti percepiti dai sensi; gli enti intelligibili. Probabilmente, la distinzione è dovuta alla preoccupazione da parte del filosofo di rivoluzionare il sistema politico vigente fondato su valori contraddittori. L'idea di Platone consiste nel sostituire alle norme convenzionali un sistema di norme morali di valore assoluto (Brisson, 2015a, p. 36). Ora, per poter attingere tali principi è necessario ipotizzare l'esistenza di una facoltà differente

⁶ Già Crombie (1963, p. 293 sg.) aveva rilevato la difficoltà. Si veda Olshewsky, 1976, p. 391.

dall'opinione, l'intelletto, capace di cogliere i rispettivi oggetti. Questa esigenza ha una ricaduta anche psicologica. Se esistono due realtà la cui natura e i rispettivi attributi sono essenzialmente differenti, e se esistono facoltà di natura differente, come stabilire un legame fra sensibile e intelligibile e fra sensi ed intelletto? La distinzione etica, ontologica e epistemologica trae surrettiziamente con sé la possibilità di fare di Platone un filosofo dualista.

Di fatto, sono note le dichiarazioni platoniche secondo cui l'anima e il corpo sono due generi differenti di realtà; l'anima è immateriale e il corpo è materiale; l'anima è in grado di porre in movimento il corpo, mentre il corpo è inerte (cf. *Lg.* 982a-893a; *Phdr.* 246c4; *Alc.* 1 129c-d. Cf. cf. *Ti.* 30a-b; 41c; 42e-43a).⁷ Date queste premesse, l'anima è immateriale e indipendente dal corpo, essendo più simile all'invisibile (*homoioteron psyche ... toi aidei*), più affine e congenere al regno intelligibile (*homoioteron kai syggenesteron*), mentre il corpo è materiale e congenere al sensibile (*to soma ... toi horatoi*, *Phd.* 79a-b). Fronterotta è chiaro al proposito:

Body and soul too are radically opposed to each other, owing to their nature and their cognitive attitudes. [...] Through the body we acquire sensible knowledge of an uncertain and ever-changing kind, while the soul, when it acts by itself and has no connection with the body, is the source of a true, eternal and immutable knowledge of those true, eternal and immutable objects to which it is akin, as is once again made clear (Fronterotta, 2015b, p. 39-40)

A quanto detto si aggiunga che tanto nell'*Alcibiade I* (129e-130c), quanto nel *Fedone* (79e8-80a6) e nelle *Leggi* (896c1-3), Platone evidenzia il ruolo attivo dell'anima, un attributo che ne rileva la superiorità sul corpo. E anche se l'anima non si può allontanare definitivamente dal corpo in vita, esiste un modo in cui essa riesce ad estraniarsi dal corpo "per quanto possibile (*hoti malista*, *Phd.* 67a3)" nel tentativo di attingere la conoscenza intelligibile. È evidente la

⁷ Si veda Boeri, 2018b, p. 153 & 158 n. 13.

natura differente di anima e corpo dal punto di vista ontologico, sostanziale e strutturale. L'anima governa un corpo che le obbedisce come uno schiavo (cf. *Phrd.* 245c e *Phd.* 79e-80a; 98c-e); l'anima è incorporea e più simile all'intelligibile; l'anima è affine al divino e il corpo a ciò che è mortale e materiale. Come postulare, perciò, una azione dell'anima in una dimensione sensibile e spazio temporale?

La risposta di alcuni studiosi è categorica. Se Platone pone una relazione fra due dimensioni estranee l'una all'altra, “a relação alma-corpo è essencialmente não natural” (Robinson, 1998, p. 342).⁸ Vegetti radicalizza il dualismo anima corpo attribuendo al solo corpo il godimento dei piaceri e gli atti ingiusti di cui l'individuo si rende colpevole (Vegetti, 1992, p. 210-211). Secondo Reale, Platone concepisce un “homem em duas dimensões: a concepção do corpo em antítese ontológica com a alma” (Reale, 2002, p. 105).

Para ele [Platão], de fato, em muitos diálogos, o corpo não é só e não é tanto um “instrumento” a serviço da alma, e, portanto, algo sem o qual a alma não poderia exercitar as suas funções, mas é algo *antitético à alma*, e, sob certos aspectos, um *obstáculo às funções que lhe são próprias*. O homem, para Platão é, portanto, em duas dimensões, ou seja, é constituído por dois componentes, sob certos aspectos em nítida antítese entre si. (Reale, 2002, p. 175; corsivo dell'autore)

Irwin fa eco agli autori citati ponendo l'individualità nell'anima, a cui il corpo pone ostacolo (Irwin, 1999, p. 209).

Affezioni come sete, fame, piacere e dolore hanno origine, godimento e si appagano nel corpo, mentre ostacolano l'attività razionale (*Phd.* 67c-d). Come spiega Timeo nell'omonimo dialogo, è solo dopo che l'anima immortale, plasmata dal divino Demiurgo, viene affidata agli dei ausiliari, ossia i pianeti, che essa acquisisce le necessità fisiologiche (Fronterotta, 2007, p. 95; cf. Ferrari, 2016, p. 139).

⁸ Per un approfondimento sugli autori che assumono una posizione dualista si veda Morais, 2009, p. 43-46.

Senza entrare nel merito delle singole argomentazioni degli autori sopra citati, rileviamo che Platone offre una giustificazione dell'esistenza di una relazione naturale fra due dimensioni ontologiche distinte a livello della formazione dell'anima del cosmo (*Ti.* 34a-36d) e, di riflesso, dell'anima umana. Senza essere prolissi, rievociamo solo i punti principali. Timeo descrive l'universo come un composto di corpo e anima, il cui corpo materiale è formato da una quantità di elementi materiali combinati mantenendo adeguatamente le proporzioni matematiche (*Ti.* 31b-32c). L'anima del cosmo è prodotta dalla mescolanza dell'Essere, dell'Idendico e del Diverso, strutturati in modo tale da rispettare proporzioni matematiche, non trattandosi di Forme intelligibili, né delle loro copie sensibili, ma di una mescolanza dei due livelli. In questo modo, l'anima del mondo acquisisce una struttura matematica analoga a quella del corpo e uno statuto intermedio tra i livelli sensibile e intelligibile. Secondo Fronterotta,

In this exclusively negative way Timaeus illustrates the intermediate nature of the world-soul and its middle place in the hierarchy of reality. [...] Questionable as it is, I consider Plato's solution to the problem of the soul's causal action as proof of the fact that he was acutely aware of this issue (Fronterotta 2015b, p. 42, 43 & n. 11)

Non è evidente, però, che con ciò il problema a monte sia stato risolto. Sarebbe da chiedersi se la combinazione di due sostanze in una unica che racchiude elementi appartenenti ad una natura differente non sia una forma di dualismo (Fronterotta, 2015b, p. 43, n. 11). A ciò si aggiunga che la soluzione proposta da Platone sembra trasformare il dualismo ontologico in un dualismo psicologico. La difficoltà di giustificare la partecipazione fra la dimensione intelligibile e la dimensione sensibile che apre la brillante discussione del *Parmenide*, non si trova riprodotta nella relazione fra sensibile e intelligibile a livello psicologico? Ma, a differenza di quanto accade nel *Parmenide*, in quest'ultimo caso Platone non si manifesta sensibile alla delicata questione (Fronterotta, 2015b, p. 42-44). Non ignoriamo, con ciò, il fatto che la partecipazione dell'uomo

all'intelligibile sia differente dalla partecipazione tra gli enti sensibili e modelli ideali corrispondenti. Infatti, mentre nel caso degli enti sensibili la maggiore o minore partecipazione è un dato di fatto, nel caso dell'uomo essa dipende dalla capacità noetica dell'individuo di attingere in misura maggiore o minore l'intelligibile. Questa preoccupazione già attinge il filosofo nel *Fedone* in cui essa è presa in considerazione esaminando i differenti gradi di somatizzazione dell'anima.⁹

È possibile che la comune preoccupazione di fronte all'apparente indifferenza platonica in riferimento al problema succitato sia dovuta al fatto che identifichiamo la natura dell'anima con un ente incorporeo nel senso moderno del termine. Vale forse la pena di non essere troppo categorici al proposito. Volgiamo brevemente lo sguardo alle fonti della cultura greca di cui il filosofo si è nutrito.¹⁰ Secondo Snell, Omero sarebbe digiuno di concetti astratti, essendo il suo lessico intriso di concretezza. Perciò, molti degli attributi che oggi verrebbero attribuiti all'anima, in Omero sono affiliati a parti del corpo.

L'avanzo nella lirica arcaica non è significativo. Il termine *psyche* viene utilizzato per indicare alcune funzioni che Omero attribuiva al *thymos*. La novità rilevante è tratta dall'orfismo e consiste nella nozione di immortalità dell'anima. L'anima, di origine divina, costituisce un *daimon* precipitato nel corpo a causa di una colpa primordiale. La dimensione umana si sdoppia perciò in una componente materiale titanica e in una divina demonica. Se si tratti dell'inaugurazione del concetto di incorporeo nel senso moderno del termine resta però dubbio. Aristotele, infatti, nel *De Anima*, afferma che questo *daimon* penetra nel corpo attraverso la respirazione (*Arist. de An.* 1.5 410b28-30 = fr. 27 Kern, cf. Ferrari, 2016, p. 55). Nei filosofi milesi, l'anima è identificata con l'*arche* o con la *physis*, in

⁹ Sul dualismo platonico nel *Fedone* si veda Cornelli, 2016, p. 127-138.

¹⁰ Questa indagine è realizzata in modo brillante ed esaustivo da Ferrari, 2016, capitolo I, p. 9-88. Siamo grati all'autore per le preziose osservazioni e per la ricca bibliografia che ci ha permesso le considerazioni riportate nel nostro testo. In particolare Ferrari, 2016, p. 19, 22, 23-28, 40, 51, 52-55, 60, 62, 63-66, 72-73.

generale. Anassimandro pone esplicitamente l'equivalenza fra *psyche* e principio aeriforme (Aët. 1.3.4 = DK13 B2). Eraclito concepisce l'anima come fuoco o come vapore e per la prima volta le attribuisce l'incorporeità (*asomatos*) (D.L. 9.7 = DK22 B45). Tuttavia, il termine mantiene il significato tradizionale presente nella filosofia presocratica di "sottile", "finissimo".

Ci domandiamo fino a che punto la nozione di anima negli scritti di Platone potrebbe essere radicalmente differente dalle teorie che lo hanno preceduto e ne hanno nutrito il pensiero. D'altro canto, in alcuni passi Platone utilizza termini spaziali e fisici per riferirsi all'anima, come quando asserisce che, in modo analogo al corpo, l'anima può essere "ammalata, in salute, trasportata dal corpo" (*Phd.* 79c5). E nel mito che descrive la condizione delle anime dopo la morte, tanto nel *Fedone* quanto nel libro X della *Repubblica*, le anime sembrano assumere tutte le caratteristiche corporee che saranno poi abbandonate con la morte (Olszewsky, 1976, p. 393). Il linguaggio fisico si riflette anche nei dialoghi posteriori come la *Repubblica*, le *Leggi*, il *Filebo* e il *Teeteto*, quando il filosofo parla della "grandezza" dell'anima (*R.* 431a7-b1; *Lg.* 689a9) o del fatto che l'anima "riceve le sensazioni" (*Th.* 184sg; *Phlb.* 33d2-e1. Cf. Olszewsky, 1976, p. 396).

Robinson non nasconde la sua perplessità rispetto all'ambiguità e alla incoerenza del linguaggio platonico.

[...] a alma humana é como uma contropessoa, às vezes como um princípio intelectual, às vezes como portadora de vida ou como um princípio de vida, e, talvez, em uma passagem, até mesmo como uma *propriedade* formal (com estatuto "intermediário?") implicando a vida. Mas uma quinta visão deve ainda ser distinguida, que tem muito em comum com a visão da alma como contropessoa, embora expressa em termos mais materialistas. Nessa visão, a alma é algo semelhante ao que os espiritualistas chamam de "ectoplasma" e as pessoas comuns de "fantasma", que pode influenciar e ser influenciado pelo corpo e pelo corpóreo e é a réplica não material exata do corpo. (Robinson, 2007, p. 69)

L'uso di attributi spaziali e fisici non oscura, tuttavia, le nuove prerogative che il filosofo designa alle attività animiche. Nel *Fedone*, l'anima è principio di conoscenza (65c), agente etico (94c-d) e principio di vita (105c). Perciò, sarebbe da chiedersi fino a che punto i termini che rievocano una concezione di "presenza fisico-spaziale" dell'anima nel corpo utilizzati da Platone devono essere intesi in senso letterale. A questo proposito, ricordiamo un caso analogo che ricorre nell'*Eutidemo*.

In questo dialogo, giocando sull'ambiguità del termine *pareinai*, Dionisodoro intende la presenza di un ente in un altro, in un senso propriamente materiale e spaziale. Il verbo, tuttavia, può riferirsi tanto alla presenza nel senso di una relazione di prossimità fisica e spaziale (*Phd.* 59a),¹¹ quanto, in un senso metaforico, ad una relazione più astratta che non può essere intesa localmente (*Chrm.* 158e). Si tratta ora di capire come intendere la presenza dell'anima nel corpo così come descritta nel *Fedone* o nell'esempio del capitano della nave nelle *Leggi* (898e8). Se non ha senso intendere la presenza dell'anima nel corpo in un senso fisico, cosa significa concepirla in un senso più astratto? Una prima suggestione deriva da un'espressione che ricorre nelle leggi di Pericle, in cui dire che l'uomo è cittadino in quanto "è presente nella" Polis, non significa che l'individuo sia cittadino in quanto possiede un lotto di terra in territorio ateniese, bensì nel senso che condivide i diritti e i doveri dei cittadini (Patterson, 1985, p. 190-191. Cf. Jouan, 1996, p. 42 & n. 104).

Inoltre, l'analogia dell'anima con l'immagine (*eidolon*), già presente in Omero, nei passi in cui l'anima viene descritta come un simulacro dell'uomo, in Pindaro,¹² in Apollodoro¹³ e nello stesso

¹¹ Si veda Jouan, 1996, p. 41 & n. 101.

¹² Pindaro, fr. 131 Maehler: "Il corpo di ognuno obbedisce alla morte possente / ma ancora rimane vivo un simulacro di esistenza (*aiōnos eidolon*)". Si veda *Alc.* 1 130d. Cf. Ferrari, 2016, 41 & n. 49.

¹³ Apollodoro *apud* Stobeo 1.49.50 (= I.420 Wachsmuth-Hense) = *Peri theon* fr. 102 Jacoby (Fgr Hist 2.1066): "Omero suppone che le anime siano simili alle immagini che ci appaiono negli specchi e si compongano sulla superficie dell'acqua, che ci somigliano in tutto e per tutto e imitano a puntino i nostri

Platone (Robinson, 2007, p. 69; Ferrari, 2016, p. 44), può forse venire in soccorso. Nel *Cratilo* (432a-d) Socrate spiega che non è possibile valorizzare il contenuto e l'accuratezza di una immagine attraverso criteri concreti e quantitativi, in quanto la buona qualità di una immagine non è rivelata dalla quantità di attributi riprodotti. Una buona immagine di Cratilo è quella che meglio emana la presenza del personaggio, una presenza che non ha ovviamente nulla di concreto e che si manifesta precisamente in mancanza di una presenza concreta e fisica.¹⁴

Emblematico a questo proposito è un passo dei *Memorabili* di Senofonte (3.10.1-8), in cui Socrate invita il pittore Parrasio e lo scultore Clitone a valutare l'efficacia delle loro rappresentazioni. Socrate osserva che la pittura può mostrare il modo in cui un carattere "emana" attraverso (*dia*) l'aspetto fisico del volto. Il verbo usato dall'autore è *diaphanein* (3.10.5), che abbiamo tradotto con "emanare", significando letteralmente "mostrarsi attraverso", quindi trasparire. E in che modo lo scultore Clitone riesce a riprodurre (*energazei*) la vita (*to zotikon phainesthai*)? Richiama l'attenzione l'uso del termine *zotikon* per indicare l'espressione della vita che un osservatore esterno coglie all'interno di una figura sensibile e l'uso del verbo *energazei* per indicare la capacità dell'arte della scultura di "lavorare dentro" un materiale sensibile (Halliwell, 2002, p. 114-115).

Secondo l'analogia con l'immagine, l'anima non può essere definita *asomatos* (cf. *Phd.* 80b1; b3-4). Del resto, neppure quando si tratta di dimostrare l'immortalità dell'anima, ossia nel *Fedone*, Platone dichiara esplicitamente che l'anima è incorporea, ricorrendo questo termine unicamente per indicare l'accordatura della cetra (*Phd.* 85e5).

movimenti , tranne per il fatto che non hanno una consistenza reale alla presa e al tatto". Cf. Ferrari, 2016, p. 44 & n. 55.

¹⁴ Per un approfondimento sul tema della "presenza astratta", si veda Jouan, 1996, p. 39-43.

2. La relazione naturale fra anima e corpo

La frequente attestazione della duplice natura di anima e corpo da parte di Platone non impedisce la parallela e altrettanto frequente asserzione relativa alla loro interazione reciproca.

Abbiamo citato nell'item anteriore il passo del *Fedone* (67c-d) in cui Socrate afferma che lo sforzo maggiore che l'anima deve compiere in vita consiste nell'allontanamento, per quanto possibile, dal corpo. Il passo è stato interpretato a favore di una visione dualista di Platone. A nostro avviso, al contrario, il filosofo non sta immaginando alcuna ascesi mistica, né preconizza la soppressione del corpo. Egli osserva che nell'atto di pensare è indispensabile che la concentrazione non sia sviata dai bisogni fisiologici. Ma che l'anima sia attiva e non distratta dalle necessità fisiologiche non implica che essa si sia resa indipendente dal corpo (cf. Morais, 2009, p. 35; Casertano, 2010b, p. 162).

Without his body, Plato says, Socrates would not be able to do what he thinks is best (*Phd.* 99c5-7). Even it is only from the bodily perception that we can know the things themselves (75a5-7). In fact, *Plato cannot conceive human soul (nor any soul) without body.* Neither can the gods' souls dispense with body (*Phdr.* 246d1; *Ti.* 40ff.; *Laws X*, 889b5-7). Not even the highest soul, the World-Soul, can (Eggers Lan, 1995, p. 110; corsivo dell'autore)

Quando pensa, l'anima prevale sul corpo; ma prevalere sul corpo è lo stesso che pensare. Da questa esperienza si distingue la sensazione, nella quale l'anima si fonde col corpo (Dixsaut, 2003, p. 3). L'anima vive entrambe le esperienze in quanto essa è una potenza complessa (*symphyte dynamis*, *Phdr.* 246a6). Riteniamo che quando Socrate asserisce che per "pensare meglio" (*Phd.* 65c5 *logizetai kallista*) l'anima deve ignorare la presenza del corpo stia descrivendo una situazione abbastanza comune nell'esperienza umana. Si legga quanto segue:

Quando sono immerso nei miei personaggi e nell'azione non esistono orari né pausa per pranzare.

Che mi lascino in pace. Se la mia ispirazione mi abbandona dopo che ho trascorso otto ore davanti alla macchina da scrivere, ho bisogno di una ventina di minuti per uscire dall'universo in cui mi trovavo e tornare al mondo della quotidianità. (Konsalik & Goetsche, 1998, *apud* Klein, 2005, p. 208; trad. nostra)

Queste parole, scritte dall'autore di circa 155 best-sellers Heinz Konsalik, indicano, a nostro avviso, l'esperienza cui Platone allude nel *Fedone*. Si tratta dello stato di massima euforia, di *estasi* (*ex-tithemi*, stare al limite), che lo psicologo Mihaly Csikszentmihalyi battezzò *flow*, flusso. Nei momenti in cui ci si dedica ad una attività differente dalla *routine* quotidiana, e che richiede attenzione, curiosità e concentrazione l'uomo è dimentico del mondo e delle proprie necessità fisiche.

Nesses casos, não parece que nos propusemos a fazer algo, e sim que estamos sendo impulsionados por uma energia independente que se utiliza de nós como um instrumento. O eu é esquecido e toda a atenção é concentrada no que estamos executando (Klein, 2005, p. 208)

Anche nel caso di questa esperienza non siamo di fronte all'isolamento della dimensione razionale dell'anima, ma ad una distinzione di attività che mantiene la connessione del diverso.

Secondo Boeri (2018b, p. 154), la dipendenza psicofisica è garantita dal fatto che tanto l'anima quanto il corpo sono considerati dal filosofo capacità di agire e di patire (*dynamis*).

If there is really so, 'soul' turns out to be a very plastic notion that should not necessarily be understood as something entirely foreign to the body. As far as the body is *capable* of acting and being acted upon, it can be considered both an active and a passive capacity. If a certain kind of interactionism can be envisaged in Plato, he would be in a position to admit that the soul can act upon the body and be acted by the body (Boeri, 2018b, p. 155)

Platone reitera in vari dialoghi come è il caso dell'*Alcibiade Primo* (129e-130c), del *Fedone* (79e-80a) e delle *Leggi* (896c11-3), che è proprio dell'anima governare il corpo. Ma se l'anima è ciò che per natura governa il corpo, il corpo è ciò che per natura è governato, dal momento che la realizzazione della potenza attiva dipende dalla presenza di una potenza passiva. È anche possibile rovesciare i ruoli. La debolezza dell'anima fa sì che essa soccomba alla potenza del corpo, il quale può trascinarla in opposte direzioni (*helketai*, *Phd.* 79c). Visto che questo "interactionismo" (Boeri, 2018b, p. 159) è non solo possibile ma esplicito nei testi platonici c'è da chiedersi come questa relazione sia resa possibile (Cf. Dixsaut, 2017, p. 397-421).

Nel *Fedone* Socrate ribadisce che l'anima deve separarsi (*apallagen*, 64c5-6; 81b2) dal corpo al quale sempre fu unita (*toi somatoi aei synousa*, 81b2), intrecciata e incollata (*diadedemenen en toi somatoi kai proskekollemene*, 82e2). La vita consiste nella mescolanza dell'anima e del corpo (*heos to soma echomen kai sympephyrmene ei hemon he psyche*), perché l'anima è con il corpo (*meta tou somatos*) e nel corso della vita è assolutamente necessario (*pasa anagke*) che questa comunione rimanga (*Phd.* 66e-67a). Inoltre, nel passo 94b-c dello stesso dialogo, Socrate ripete che spetta all'anima di porre un limite alle affezioni percepite *kata* il corpo. Secondo Morais,

Se essas afeições ocorrem segundo o corpo elas não podem se esgotar nele, pois como se depreende do uso da proposição *kata*/segundo, o corpo mediatiza algo, ou seja, está em relação com outra coisa, neste caso com a alma (Morais, 2009, p. 57)

Nel *Gorgia* (524b2) Platone definisce la morte come lo scioglimento (*dialysis*) di due enti l'uno dall'altro. Nel *Timeo* l'anima governa il corpo (*psychen somatos hos despotin kai arxousan*) e a lui deve essere unita (*synerxas*, *Ti.* 34c). Questa unione comporta un contatto nel centro dell'anima e del corpo (*meson mesei synagogon*, *Ti.* 36e). Perciò, gli dei ausiliari plasmano l'uomo intrecciando il mortale con l'immortale (*athanaton theton prosyphainonyes*), in modo tale che le anime siano ben conficcate nel corpo (*somasin*

emphyteytheien ex anagkes [scil. *hai psycchay*], *Ti.* 42a; Cf. Fronterotta, 2015b, p. 41; Carone, 2007, p. 109).

A proposito della sensazione Casertano (2007, p. 38) evidenzia che Platone non condanna i sensi né nel *Fedone* né nel *Teeteto*. Ciò che deve essere discusso è la pretesa di costruire la conoscenza a partire unicamente dai dati sensibili (Casertano, 2010b, p. 162).

La libertà nell'uso dei nomi e dei verbi, e il non esaminarli con precisione, è cosa, per lo più, non ignobile, ma piuttosto il contrario di questo è indegno di un uomo libero. [...] Rifletti, infatti: quale delle due risposte è più corretta, che gli occhi sono ciò 'con cui' vediamo, oppure, 'per mezzo di cui' vediamo, e che le orecchie sono ciò 'con cui' udiamo oppure ciò 'per mezzo di cui' udiamo? – Mi sembra che si debba dire, Socrate, 'per mezzo di cui' abbiamo sensazione di ciascun oggetto, piuttosto che 'con cui' (*Tht.* 184c5-d5; trad. Mazzarelli, 1991).

La distinzione promossa da Platone è sottile. Socrate chiede a Teeteto di scegliere fra l'uso di una espressione al caso dativo e una costruzione con *dia* e il genitivo, “con i quali” oppure “attraverso di”. Casertano rileva che la distinzione

evidencia uma poderosa concepção unitária do homem em todas as suas atividades, da sensível à racional. E, antes de mais, temos de começar exatamente por falar de uma “atividade” e não de uma “passividade” também no campo da sensibilidade (Casertano, 2010b, p. 162)

Dal *Timeo* (28a; cf.67d-e) emerge che il corpo riveste un ruolo attivo perché gli organi di senso “traducono” gli effetti delle azioni prodotte dall' esterno (Dixsaut, 2017, p. 54). I differenti organi sensoriali e la carne traducono in modo differente ciascuno degli stimoli esterni e realizzano una selezione di ciò che può o meno influenzare il corpo. Il processo, però, non si esaurisce all'opera dei sensi:

As qualidades sensíveis, os *aistheta*, não são conhecidas, mas identificadas somente pela sensação

e, para que elas o sejam, é preciso que se acrescente a *doxa*. A sensação sente de maneira qualificada, mas não sente, propriamente falando, as *qualidades*. O movimento comum da alma e do corpo proveniente dos *pathemata* faz com que o olho “veja negro”, ou a carne “sinta frio” e todo o ser vivo com ele, mas nem o olho nem o ser vivo veem *negro* ou sentem *frio*. [...] A uma discriminação inata deve acrescentar-se as distinções marcadas pela linguagem. O trabalho diacrítico operado pelas denominações, é obra da *doxa* (Dixsaut, 2017, p. 50-51; corsivo della autrice)

La sensazione è la fonte cui l'anima attinge per identificare una qualità, ma l'opera di discriminazione si realizza nell'atto di pensare (*dianoiei*, *Phd.* 185a4, 9, b7) o di opinare (*doxazein*, *Phd.* 187a8; cf. *Phd.* 79c2-5).

Non si tratta, con ciò, di subordinare l'attività dei sensi a quella dell'anima, come è stato spesso frainteso nell'ermeneutica del passo del *Teeteto*. La costruzione con *dia* e il genitivo si situa sullo stesso piano dell'espressione con il dativo (*ei ... aistanometha*, *Tht.* 1184d5) di cui Platone si serve per descrivere l'attività dell'anima. Considerare l'anima come responsabile unica dell'atto di sentire è rimanere vittima, anzitutto, di un errore grammaticale. Come chiarisce Dixsaut: “Para os interpretes, é preciso tomar o dativo (*ei ... aistanometha*) como um dativo de agente, o que é impossível: um dativo desse tipo deve ser construído com um verbo na voz passiva, o que não é o caso” (Dixsaut, 2017, p. 55).

Il *Filebo* è forse ancora più risoluto nell'evidenziare la simmetria e l'unione della potenza psico-fisica. In quel dialogo, infatti, la sensazione è definita come un *pathos* che attinge contemporaneamente il corpo e l'anima. La sensazione unisce le due *dynameis* (*koinei gignomenon*, *Phlb.* 34a3) per il fatto che si tratta di una unica sensazione (*en eni pathei*, *Phlb.* 34a3-4) che muove ad un tempo anima e corpo (*koinei kai kineisthai*, *Phlb.* 34a5).

La sede che riunisce le affezioni trasmesse dai sensi è, secondo il Platone del *Timeo*, l'anima e, più in particolare, il *phronimon* (*an epi to phronimon elthounta*; *Ti.* 64d2; cf. *Ti.* 62b-c; 74e-75a; *Phd.* 94b5). Su questo punto, il filosofo non è un riformatore. Filosofi

come Alcmeone, i Pitagorici, e buona parte dei medici ippocratici, Empedocle e Diogene di Apollonia condividono l'idea che *ta pathemata* sono diffusi in diverse parti del corpo e che attraverso le *phlebes* raggiungono la testa, in cui confluiscono le affezioni (Manzoni, 2007, p. 81, 99).

Platone non designa il luogo di incontro delle affezioni con un unico vocabolo. Oltre ad utilizzare *phronimon*, o *emphron* o *phronimoteros*, troviamo “anima” (*psychen*, *Ti.* 43b3-c7; cf. *Th.* 185e6) o la curiosa espressione del *Teeteo*: *mia idea*. “Infatti, mio giovane, sarebbe terribile se esistessero molteplici organi di senso (*aistheseis*) nascosti in noi come in un cavallo di legno, senza tendere tutti uniti nella stessa direzione, una *idea* unica, anima (*psychen*) o qual sia il nome con il quale sarebbe meglio designarla (*eite hoti dei kalein*)” (*Th.* 184c5-d5; traduzione nostra). Secondo Monique Dixsaut (2017, p. 65), “Falando de *mia idea* Platão falaria de uma alma que traduz afecções corporais não sentidas pelo corpo em sensações conscientes e a si as reporta como sendo suas sensações, aquelas de um mesmo e único sujeito”. Il fenomeno dei *pathemata* che, diffusi nel corpo intero si muovono fino all'anima, conferma che quest'ultima esiste solo nell'unione col corpo. Quando il movimento delle affezioni si diffonde in tutto il corpo, l'anima stessa è mossa, si fonde con il corpo, il quale, secondo l'ermeneutica di Dixsaut, diventa “seu corpo, não no sentido de um objeto possuído, mas de uma imanência vivida ou de uma completa copresença” (Dixsaut, 2017, p. 69).

Il corpo sente in molteplici maniere. Una stessa eccitazione può essere percepita dal corpo in due maniere differenti se le particelle di fuoco, per esempio, attingono gli occhi, o se attingono la carne (*Ti.* 67d-e). L'anima, invece, sente solo in un modo, unendosi al suo corpo. L'anima “sente” quando il corpo “vede”, “tocca”, “ascolta”. Le espressioni indeterminate, “come meglio la si voglia chiamare (*eite hoti dei kalein*)” (*Th.* 184c5-d5; traduzione nostra) e “ciò in noi che sente (*hemon to aisthanomenon*, 185c8)”, rimandano alle determinazioni più specifiche che si trovano nel corso del dialogo: l'uomo (184b9; cf. 186c1), noi (184c6-7; cf. d1, d4, d7-8), Teeteto

(184e5; cf. 185a1; cf. Dixsaut, 2017, p. 65-69). In generale, l'idea che sia l'uomo e non l'anima nel suo isolamento, ciò che è soggetto a desideri e credenze è ripreso anche nei dialoghi tradizionalmente posteriori al *Timeo*. Il *Filebo* usa l'espressione *empsychou somatos* (*Phlb.* 64b7), mentre nelle *Leggi* l'anima automotrice è detta proprietà (*pathos*) di un corpo (*Lg.* 895c; cf. Carone, 2007, p. 110-111).

3. La ghiandola pineale di Platone: la matematica

Dalle considerazioni anteriori possiamo affermare che l'uomo non "ha" un'anima, l'uomo è uomo e essere uomo comporta la necessaria relazione tra uno specifico insieme de *dynameis* e la possibilità di esercitarle.

Come afferma Socrate nel *Fedone*, la vita è l'intreccio dell'anima e del corpo (*heos to soma echomen kai sympephyrmene ei hemon he psyche*), perché l'anima è con il corpo (*meta tou somatos*) e, nel corso della vita, è assolutamente necessario (*pasa anagke*) che questa comunione rimanga (*Phd.* 66e-67a).

L'anima umana è soggetta ad una duplice dipendenza. Come spiega *Timeo* nell'omonimo dialogo il primo genere di anima è l'Anima Cosmica, immutabile e incorruttibile. Il secondo è l'anima umana, mutevole e parzialmente corruttibile. Sebbene condivida lo stesso nome della prima, non è identica ad essa per due ragioni: il materiale con cui l'uomo è modellato è di qualità inferiore rispetto agli elementi che strutturano il modello (*Phlb.* 29a; *Ti.* 32c1-4; 32d1-33b1; 37e-38a), e la sua esistenza dipende dalla presenza di un ulteriore elemento in cui l'anima "embodied" (Fronterotta, 2007), ossia la *chora*, il corpo materiale. Ora, l'unione armonica fra anima e corpo, nel caso dell'uomo, non è garantita. Essa dipende dalla capacità propriamente umana di rendersi *homoios theon*. In vista di ciò, il corpo deve piegarsi alle esigenze dell'anima razionale come uno strumento nelle mani dell'artigiano, sebbene, nel caso del corpo e dell'anima dell'uomo, l'attrito fra le due *dynameis*, non scompare

mai interamente.¹⁵ Se così non fosse essa non si distinguerebbe dall'anima cosmica o dall'anima degli astri. È per il fatto di essere stretta ad un corpo con connotati specifici che l'anima è umana e non è l'anima cosmica né l'anima di un animale. E se il fatto di essere "embodied" in una specifica struttura dà all'anima attributi umani, esiste una certa identità fra quel corpo e gli attributi.

[...] the strong psycho-somatic interdependence that one can find [...] plants share in bodily organs which are different from the organs of the human body, and the existence of certain organs significantly conditions, or determines, the existence of certain capacities. Take here the example of the liver in the case of the power of humans: we are told that god framed the shape of the liver so that the power of thought that comes from *nous* could produce impressions and images in the liver and thus either frighten or calm down the appetitive part of the soul [...]. Different bodily conditions are bound to promote different psychic capacities (Carone, 2007, p. 114).

La specifica struttura corporea permette all'anima di svolgere le funzioni che le sono proprie impedendone altre. I quadrupedi, per esempio, i quali sono dotati di un cranio di forma allungata, non possono esercitare l'azione del pensiero, dal momento che essa consiste in un movimento di rotazione che è ostacolato da questo tipo di figura (*Ti.* 36e-37d; cf. Ferrari, 2016, p. 142).

Essendo necessario e naturale assumere l'interazione fra queste due sostanze, in che modo l'anima realizza una azione nell'ambito spazio-temporale? In questo frangente il filosofo gioca la sua carta vincente: la matematica. La proporzione matematica, geometrica e armonica rende coeso il reale nella sua totalità ontologica, epistemologica, etica e politica (Carone, 2007, p. 103).

¹⁵ Sulla relazione fra l'anima tripartita e il corpo si veda Johansen, 2000. Interessante l'analisi della relazione fra l'anima e il corpo differente nei dialoghi *Fedro* e *Timeo*. Nel *Timeo* Platone sembra aver maturato la sua dottrina rispetto alle analisi del *Fedro* grazie alla inserzione dell'armonia psicofisica in una prospettiva cosmologica. Su questo tema si veda Fierro, 2013.

Sebbene l'uso del termine "matematica" non sia appropriato quando si parla di scienza del numero e del calcolo nei dialoghi di Platone, la presenza della matematica nel *Timeo* è, a dir poco sorprendente.¹⁶

Anzitutto, la scienza dei numeri e lo studio delle proporzioni fa da *ouverture* al *Timeo*. Se si considera il piano di lavoro di questo dialogo, si può notare una certa corrispondenza con le proporzioni ideali del corpo umano e, in particolare, il rapporto fra testa e parte restante del corpo. La prima parte del dialogo, ossia la descrizione ontologica della natura dell'universo occupa nell'edizione di Burnet 631 linee, mentre la seconda parte, ossia la descrizione della costituzione dei viventi occupa nell'edizione di Burnet 1640 linee, in una proporzione di 7/18. Come fa notare Brague, questa proporzione sembra essere stata quella della grandezza della testa in rapporto al tronco umano del *Doriforo* di Policleto (Brague, 2007, p. 120-122).

Non stiamo affermando che l'intenzione di Platone nel comporre il dialogo sia stata quella di fornire la copia filosofica dell'impareggiabile opera artistica, bensì riteniamo corretto risaltare che lo studio delle proporzioni del corpo humano e la sua traduzione in rapporti numerici nell'epoca classica era un concetto che Platone non ignorava. Del resto, il filosofo conosceva l'opera dello scultore che menziona in due passi del *Protagora* (311c8-e c10).

Nel *Timeo* Platone manifesta espressamente la preoccupazione di rispettare l'armonia matematica, dal momento che considera buono e bello ciò che non è privo di misura (*ouk ametron*). Perciò il vivente deve adeguarsi alla misura e alla proporzione (*symmetron*). Rispetto alla salute e alla malattia, al vizio e alla virtù non esiste proporzione (*symmetria*) o dismisura (*ametria*) maggiore di quella fra anima e corpo. Non può essere bello il vivente nel suo insieme quando è privo di misura nelle proporzioni più importanti (*asymmetron gar tais megistas symmetrias*), mentre ciò che si trova

¹⁶ I termini impiegati dal filosofo greco sono *arithmetike* (cf. R. 531c) o *gheometria* (cf. R. 526c). Cf. Borges de Araujo, 2010, p. 462.

nella condizione contraria si rivela come il più bello e il più gradevole agli occhi dell'osservatore (Ti. 87c4-e6).

Non è esagerato affermare che nel *Timeo* il numero è principio, materia, determinazione e proprietà di tutte le cose esistenti, ossia la matematica è la chiave per capire tutti gli aspetti della realtà cosmica e umana, come nella dottrina dei Pitagorici (Casertano, 2010b, p. 64).

Platone è particolarmente attento alla natura dei numeri nel libro VII della *Repubblica* (525b11-c3). Nel corso della descrizione del percorso educativo dei futuri governanti, Socrate manifesta la preoccupazione che essi studino la natura dei numeri, perché approssimarsi ai numeri è un compito essenzialmente filosofico:

Sarebbe bene, caro Glaucone, che questo insegnamento fosse reso obbligatorio per legge e che gli aspiranti alle più alte cariche dello stato fossero convinti ad orientarsi verso lo studio della scienza del calcolo (R. 525b11-13; trad. Radice, 1991b).

Chi studia questa scienza ha accesso a tutte le cose (R. 522c1), perché la scienza del calcolo è ciò che è comune (*koinon*) a tutte le arti e le scienze: “[...] prendiamone una che le [*scienze*] abbracci tutte. [...] il saper numerare e far di conto. O non è vero che [...] non c'è arte o scienza che possa dirsi indipendente da una tale disciplina?” (R. 522c1-3). Negli scritti di Platone

[...] occorre assegnare un ruolo ontologico alla matematica diverso da quello a cui siamo abituati: non si tratta di dire solamente che tutta la realtà è descrivibile in termini matematici, ma che la realtà è matematica. [...] Solo questa trasversalità della matematica [...] accomuna il tessuto più profondo di qualsiasi livello dell'essere [...]. (Ferrari, 2016, p. 92-93)

La scienza del calcolo e del numero penetra l'ontologia, l'epistemologia, l'etica e l'antropologia.

Essa nutre l'ontologia, per il fatto che “As noções matemáticas tais como números e figuras, ganham sentido quando enraizadas no inteligível. [...] O número é [...] inteligível” (Borges de Araujo, 2010,

p. 469), e in quanto tale è la chiave per capire l'intera realtà. Il numero, per Platone, è dotato di profondità (*bathos*) e dimensioni (*Ti.* 31a-32c.), è sostanza, proporzione, ordine e legge della realtà (Brisson, 2003, p. 191; cf. Pagani, 2012, p. 17; Burnet, 2006, p. 116).

Nutre l'epistemologia perché lo studio dei numeri consente all'anima la conversione dal sensibile all'intelligibile nella sua integrità (*R.* 522c-525c).

La scienza del numero è etica perché l'arte della misura salva la vita umana e la previene dall'errore nella valutazione dei piaceri (*Prt.* 356c-e) e, grazie all'astronomia, essa corregge le rivoluzioni del *nous* umano (*Ti.* 47b-c; 39b4-c1; cf. Carone, 2007, p. 103).

Infine, è antropologia perché la presenza di proporzioni aritmetico geometriche nell'anima è indispensabile per capire come si dà l'interazione di anima e corpo.

L'artefice divino plasma la sostanza animica in due striscie e le unisce alle estremità in modo da formare due cerchi che acquisiscono i nomi rispettivamente di "cerchio dell'Identico" e "cerchio del Diverso". Quindi pone l'uno all'interno dell'altro cerchio e inclina leggermente l'uno rispetto all'altro. L'anima così costituita, è dotata dal Demiurgo di un movimento circolare, dal quale deriva la sua capacità di conoscere i *pathemata* psichici e fisici (*Ti.* 36e-37c).¹⁷

[...] la conoscenza consiste in una serie di movimenti prodotti o ricevuti. Queste serie di movimenti hanno, nel loro accadere, una struttura matematico-armonica, infatti la trasmissione del moto attraverso la vibrazione può darsi con velocità diverse. La differente configurazione matematica di questi movimenti, che stanno alla base dei processi cognitivi, rende possibile la comunicazione di anima e corpo. Entrambi questi enti hanno infatti un'intelaiatura

¹⁷ “[...] by virtue of the circular movements of his two circles, the world-soul impresses and maintains the regular movement of the heavenly bodies, but also the movement of the earthly bodies [...] insofar as the geometrical-mathematical structure characterising the world-soul corresponds, in gradually descending degrees, to that pertaining to all bodies, heavenly and earthly, that have a soul and a body” (Fronterotta, 2015b, p. 45).

matematica, e dunque la matematica può fungere da interfaccia fra di loro (Ferrari, 2016, p. 105)

Resta da sapere che cosa è trasmesso all'anima, che cosa è comunicato dall'anima al corpo e che cosa è modificato nella catena di movimenti.

Secondo l'ermeneutica proposta da Fronterotta (2015d, p. 206-210 & note al testo) e da noi condivisa, lo scambio di informazioni fra anima e corpo avviene a livello matematico e consiste nella rispettiva trasformazione delle proporzioni matematiche che articolano le due dimensioni.

[...] as the circle of the same and the circle of the different, like the whole soul, have a geometrical-mathematical structure, *the modification produced by contact with the object will appear as a geometrical mathematical modification*, supposing, for example, that the circumference of the circle of the same or of the circle of the different is subject to a numerical variation or a quantitative oscillation of the elements that make it up at the point in which the contact with the object took place (Fronterotta, 2015b, p. 48; corsivo nostro)

Sebbene si tratti di due sostanze appartenenti a livelli ontologici distinti, l'anima e il corpo mantengono una relazione per il fatto di condividere la struttura geometrico matematica armonica, che spiega la percezione psichica e la sua trasformazione in disposizioni corporee (Fronterotta, 2015b, 49).

Analizzando l'ordine delle serie numeriche derivanti dai calcoli formulati per originare l'anima immortale si osserva che la sua struttura è pensata dal filosofo con acribia di dettagli.

Il Demiurgo incominciò l'opera di divisione così. Tolsse dall'intero, all'inizio, una parte uguale a uno; poi ne tolsse una seconda, doppia alla prima; ne tolsse poi una terza, uguale a una volta e mezzo la seconda e a tre volte la prima; una quarta, doppia della seconda; una quinta, tripla della terza; una sesta, uguale a otto volte la prima; e, infine, una settima, uguale a

ventisette volte la prima (*Ti.* 36b4-c2; trad. Fronterotta, 2015d)

Per rendere più coesa la struttura frazioni intermedie riempiranno gli spazi lasciati vuoti tra gli intervalli (*Ti.* 35c2- 36a5; cf. Brisson, 2003, 189-207; Frias, 2005, p. 92, 93).

Entre as médias proporcionais harmônicas e aritméticas das duas progressões geométricas encontramos o intervalo de $9/8$ na série de razão 2 e o intervalo $4/3$ na série de razão 3. Se incluirmos também os intervalos existentes entre os termos de cada série e suas respectivas médias, obtemos os intervalos $4/3$ na série par e $3/2$ na série ímpar. Em suma, os novos intervalos daquelas séries se restringem à três: $4/3$, $3/2$ e $9/8$, que correspondem às relações musicais de quarta: $4/3$, de quinta: $3/2$ e o tom: $9/8$ (Frias, 2005, p. 93)

La struttura matematica, proporzionale, armonica e musicale attraversa tutto il reale: il corpo e l'anima cosmici, il corpo e l'anima umani.

Probabilmente, sono i pitagorici a suggerire a Platone la relazione tra numero e movimento, quindi tra movimento e suono, con la quale il filosofo giustifica l'importanza della *choreia* (unione di suono, danza e parola) nell'educazione politica nelle *Leggi* (libri I-IV, in particolare II).

La scoperta della regolarità matematica nella serie dei fenomeni sensibili o anche quella delle analogie tra numeri e cose, condusse i pitagorici a indagare e a studiare anche il campo musicale. [...]. Qui essi scoprirono i rapporti fondamentali dei principali accordi musicali e quindi elaborarono una teoria delle proporzioni. Da questi studi essi ricavarono la teoria fondamentale dell'armonia (Casertano, 2010b, p. 66)¹⁸

¹⁸ “Alors, que conclure? [...] Platon a dû s’inspirer des Pythagoriciens lorsqu’il a fait le rapport entre les quatre éléments et les quatre solides régulières en question: cependant, il pose le problème dans un contexte mathématique absolument différent, où le continu a remplacé le discontinu et où le réel est saisi à travers une

La dottrina della proporzione è frutto degli studi di Eudosso, ma non è immeritato attribuire allo stesso Pitagora questa scoperta. Come spiega Burnet,

As três médias (*mesotetes*), em particular, remontam ao fundador, especialmente porque a mais complexa delas, a “harmônica”, tem uma estreita relação com sua descoberta da oitava. Se consideramos a proporção harmônica 12:8:6, veremos que 12:6 é a oitava, 12:8 é a quinta e 8:6 é a quarta, e dificilmente se pode duvidar que o próprio Pitágoras tenha sido quem descobriu esses intervalos (Burnet, 2006, p. 116)

Platone completerà l’analisi nel *Timeo* affermando che la media armonica è quella che ultrapassa le estremità ed è ultrapassata da esse nella stessa frazione (*Ti.* 36a3). Perciò, la media armonica di 12 e 6 è 8, essendo $8 = 12 - 12 / 3 = 6 + 6 / 3$.

Un collegamento diretto fra gli accordi musicali e l’anima umana è concepito dal pitagorico Filolao di Crotone, il quale poneva in relazione l’anima umana con l’accordo prodotto da uno strumento a corde,¹⁹ immagine di cui Platone si avvale nel *Fedone* (84c-88b).

Il termine “armonia” è, all’origine, strettamente correlato alla proporzione, ed è attribuito alla media (*mesotes*) più complessa, quella legata alla scoperta dell’intervallo di ottava musicale. Se si considera la proporzione 12:8:6 si vede che 12:6 (= 2:1) corrisponde all’ottava; 12:8 (= 3:2) corrisponde all’intervallo di quinta e 12:6 (= 4:3) è l’intervallo di quarta (Burnet, 2006, p. 116; Pagani, 2012, p. 18). L’armonia si dà quando sono presenti simultaneamente unità e tensione fra le corde vibranti di uno strumento e fra le corde dell’anima (Pagani, 2012, p. 8).

La musica e la ginnastica [sono] rispettivamente in funzione della facoltà irascibile e di quella amante del sapere. E tali arti [...] sono a sostegno di quelle due

grille géométrique plutôt qu’à travers une grille arithmétique” (Brisson, 2015b, p. 387).

¹⁹ Si veda Pagani, 2012, p. 21.

parti dell'anima allo scopo di accordarle fra loro *tendendole e allentandole* fino al giusto punto. [...] Colui che sa fondere insieme nella migliore proporzione la ginnastica e la musica, riesce a trasferirle alla sua anima in misura equilibrata. Questo lo potremmo chiamare con tutte le ragioni musico (R. 411e7-412a3; trad. Radice, 1991b; corsivo nostro)

Socrate afferma che le facoltà irascibile e amante del sapere possono essere “tese o allentate” come le corde di una cetra da parte dell'accordatore. Chi sa accordare le proprie facoltà psico-fisiche è realmente musico, perciò uomo sano fisicamente e moralmente.

Ciò che lega direttamente l'anima alla musica, quindi alla matematica e alla proporzione, è la definizione di anima come movimento, una definizione la cui origine si trova nelle testimonianze pitagoriche.

Secondo Aristotele:

Alcuni di essi dissero infatti che l'anima sono le particelle di pulviscolo che si trovano nell'aria; altri dissero che l'anima è quello che le muove. Così dissero, evidentemente, perché le particelle si muovono continuamente anche quando l'aria è completamente ferma (Arist. *de An.* 1.2 404a10-20 < DK58 B40)

I Pitagorici assimilarono le nozioni di vita e di movimento con l'anima: ciò che si muove è vivo, quindi ha un'anima (Casertano, 2010a, p. 69). Nel libro X delle *Leggi* Platone definisce l'anima come “movimento che è capace di muovere a se stesso” (*Lg.* 10 896a). La presenza del movimento è la chiave per concepire l'accordo fra corpo, anima e musica. Movimento, in questo caso, indica il movimento ritmico, ordinato e armonico, la *taxis* che lega i suoni di durata differente e che consente di avvertire un movimento sonoro senza soluzione di continuità (*Lg.* 2 664e-665a).²⁰

²⁰ Cf. *Ti.* 80a2-c7: “[...] e di tutti i suoni che ci appaiono veloci e lenti, acuti e gravi, talora discordi per la difformità del movimento che provocano in noi, talora invece concordi per l'uniformità dello stesso movimento. Infatti, i movimenti più lenti,

Si è anche sostenuto che nessuna natura animale, tranne quella umana, ha la cognizione dell'ordine relativo a queste due facoltà [il corpo e la voce] e che l'ordine del movimento si chiama ritmo (*dei de tes kineseos taxeï rithmos onoma eie*), quello della voce che si ottiene bilanciando il tono acuto col grave si chiama armonia (*tei de au tes phones, tou de oxeos hama kai bareos sygkerannumenon, harmonia honoma prosagoreuoito*) e l'unione del ritmo e dell'armonia prende il nome di coro (*choreia*) (Lg. 2 665a1-b1; trad. Radice, 1991a)

Nella definizione platonica, sia il ritmo sia l'armonia sono legate alla nozione di ordine (*taxis*). Ritmo è “ordine nel movimento”, dal momento che, come dirà anni più tardi Aristosseno, “[...] quando la divisione dei *chronoi* assume un ordine particolare, è *taxis* [...]” (Aristox. *Rhyth.* 2.7, trad. Pearson, 1990). *Harmoniai*, invece, è “ordine della voce”, visto che una scala, se “musicale”, consiste in una mescolanza proporzionata e armonica di suoni acuti e gravi (Aristox. *Harm.* 18.16 sg., p. 23 Da Rios, trad. Barker, 1984). È interessante notare che la combinazione dei due è la danza corale (*choreia*), così definita dallo Straniero: “L'arte corale (*choreia*) nella sua interezza consiste in danza (*orchesis*) e canto (*oide*)” (*Leges* II 654b6). L'effetto psicagogico della danza e il ruolo che Platone le attribuisce sono prova di una concezione unitaria e non dualista dell'uomo, visto che l'armonia dell'anima si riflette nelle movenze del corpo e viceversa (Ferrari, 2016, p. 193).

I *choroi* accompagnati di danza musica e parola influiscono sull'armonia delle tre dimensioni animiche e sulla sinfonia fra anima e corpo, se è vero che

quando quelli dei primi e più veloci diminuiscono e divengono loro simili, venendo dopo di essi, li muovono e li raggiungono e, raggiingendoli, non causano nessun turbamento imprimendo loro un movimento nuovo, ma adattando il principio del movimento più lento a quello del movimento più veloce che sta rallentando e portandoli all'uniformità, suscitano un'unica impressione, che deriva dall'unione di acuto e grave” (trad. Fronterotta, 2015d).

Damone ateniese diceva che i canti e le danze necessariamente si generano da un certo movimento dell'anima (Ath. 14.628c = DK37 B6)

Lo Straniero di Atene evidenzia l'importanza dei *choroi* nel corpo legislativo perché la *choreia* ha la forza di disciplinare non solo le anime, attraverso la musica e il canto, ma anche i corpi attraverso le danze (*psyches e somatos*, Lg. 2 665b; cf. 656a).²¹

Sarà forse questa la ragione per cui, anche nel dialogo che viene assunto tradizionalmente come lo scritto apertamente a favore di una autonomia dell'anima rispetto al corpo, il *Fedone*, si distacca un monito sorprendente e del tutto inaspettato da parte di Apollo a Socrate:

“O *Sokrates mousiken poiei kai hergazou*”, Socrate, produci e metti in esecuzione della musica (*Phd.* 60e6-7).

Conclusione

Il punto di vista platonico relativo alla dimensione psicofisica appare, ad una prima lettura, paradossale. Da un lato, il filosofo suddivide l'essere in due specie la sensibile e l'intelligibile, non lasciando mistero sul fatto che l'intelligibile è veramente e puramente essere, e l'uomo non si definisce per il suo lato sensibile ma per la sua dimensione intelligibile. Dall'altro lato, il possibile dualismo non deve essere inteso come una opposizione, bensì come una distinzione che non implica l'annichilamento di uno dei due livelli come è noto dalle pagine del *Sofista* dedicate all'*heteron* (257d11-e7; b9-c3).

Anche la separazione fra anima e corpo auspicata nel *Fedone* può essere intesa come una forma di relazione. “La distinzione non è la separazione isolante che risulta dall'opposizione ma è la connessione dei diversi” (Candiotta, 2015, p. 83). Riteniamo che sia questa la forma di relazione che Platone stabilisce fra l'anima e il corpo. Prendendo a prestito la brillante intuizione della lingua greca secondo

²¹ Sull'importanza dei *choroi* nelle *Leggi* si veda Rocconi (*senza data*).

la quale il duale non è né unità né pluralità, riteniamo che il legame fra anima e corpo sia duale. I termini che formano questo sinolo sono legati l'uno all'altro, quest'altro non essendo uno tra gli altri. L'anima non si materializza né stringe un patto con un nemico.

L'uomo è una specie di tessuto reale, di intreccio vivente di anima e corpo. Anima e corpo, in quanto appartenenti a nature differenti, sono dotati di attitudini differenti che possono o meno armonizzarsi fra loro. Come nel caso della musica, bello è tanto il movimento vivace e presto, quanto il movimento andante e adagio. Non diversamente, bello è tanto il vigore del corpo quanto la moderazione dell'anima. E benché si tratti di virtù opposte, entrambe appartengono allo stesso genere, il bello (*Politico* 306a-e). Nella musica l'armonia dei suoni è fornita dalla tensione delle corde, come nell'uomo non c'è nulla di più tirannico che una volontà di uniformità che neghi la ricchezza della differenza. Unione di anima e corpo non significa appiattire e confondere l'una sull'altro, né giustapporre elementi separati forzandoli in un legame estrinseco. Le corde dell'anima e del corpo possono essere strette e allentate come le corde della cetra possono essere tese o allentate dalle chiavi che avvincono le corde stesse al corpo dello strumento per produrre una brillante armonia.

Bibliografia

BARKER, A. (1984). Aristoxenus' Theorems and the Foundations of Harmonic Science. *Ancient Philosophy* 4, p. 23-64.

BOERI, M. D. (2018a). General Introduction. In: BOERI, M. D.; KANAYAMA, Y.; MITTELMANN, J. (eds.). *Soul and Body in Greek Thought*. New York, Springer, p. 1-19.

BOERI, M. D. (2018b). Plato and Aristotle. On what is common to Soul and Body. Some remarks on a complicated Issue. In: BOERI, M. D.; KANAYAMA, Y.; MITTELMANN, J. (eds.). *Soul and Body in Greek Thought*. New York, Springer, p. 153-177.

BORGES DE ARAUJO, F. (2010). A natureza dos números na Republica de Platão. *Kriterion* 22, p. 459-471.

- BRAGUE, R. (2007). *Introdução ao mundo grego*. São Paulo, Loyola.
- BRISSON, J.-L. (2003). *Platão: Leituras*. Porto Alegre, Edipucrs.
- BRISSON, J.-L.; PRADEAU, J.-F. (2012). *As Leis de Platão*. Trad. N. Nyimi Campanário. São Paulo, Loyola.
- BRISSON, J.-L. (2015a). Platone e la questione del dualismo. In: CANDIOTTO, L. (ed.). *Senza Dualismo*. Milano, Mimesis, p. 35-43.
- BRISSON, J.-L. (2015b). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. St. Augustin, Academia Verlag.
- BROADIE, S. (2001). Soul and body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society* 101, p. 295-308.
- BURNET, J. (2006). *A Aurora da Filosofia Grega*. Trad. H. Cairus, A. Bacelar, T. Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto.
- CANDIOTTO, L. (2015). Platone e la metafisica delle relazioni. In: CANDIOTTO, L. (ed.). *Senza Dualismo*. Milano, Mimesis, p. 73-95.
- CARONE, G. (2007). Akrasia and the structure of the passions. In: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. (orgs.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden/Boston, Brill, p. 101-114.
- CASERTANO, G. (2007). La verità e i discorsi che la fondano. In: *Paradigmi di verità in Platone*. Roma, Editori Riuniti, p. 37-57.
- CASERTANO, G. (2010a). *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. M. da Graças Gomes de Pinha. São Paulo, Loyola.
- CASERTANO, G. (2010b). *I Presocratici*. Roma, Carocci.
- CORNELLI, G. (2016). A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon*. *Archai* 16, p. 127-138.
- CRANE, T.; PATTERSON, S. (eds.) (2000). *History of the Mind-Body Problem*. New York, Routledge.
- CROMBIE, I. M. (1963). *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol. 1. London, Routledge & Kegan Paul.
- DI FRANCESCO, M. (2002). *Introduzione alla filosofia della mente*. 2ed. Roma, Carocci.
- DIXSAUT, M. (2003). *Platon*. Paris, Vrin.

DIXSAUT, M. (2015). *Platão e a questão da alma*. Trad. C. de Souza Agostini. São Paulo, Paulus.

DIXSAUT, M. (2017). *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*. Paris, Fayard.

EGGERS LAN, C. (1995). Body and Soul in Plato's Anthropology. *Kernos* 8, p. 107-112.

FERRARI, F. (2016). *L'antropologia di Platone*. Il problema della persuasione e la sua ricaduta sul problema anima-corpo. Tesi di Dottorato. Venezia, Università Ca' Foscari.

FIERRO, M. A. (2013). Two conceptions of the body in the Phaedrus. In: BOYS-STONES, G.; GILL, C.; EL MURR, D. (eds.). *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 7-50.

FRIAS, I. (2005). *Doença de corpo, doença da alma*. Medicina e filosofia na Grécia antiga. São Paulo, Loyola.

FRONTEROTTA, F. (2007). Che effetto fa essere un pipistrello? In: MIGLIORI, M.; NAPOLITANO VALDITARA, L. M.; FERMANI, A. (eds.). *Interiorità e anima*. La psychè in Platone. Milano, Vita e Pensiero, p. 89-108.

FRONTEROTTA, F. (2015a). Il dualismo platonico e lo statuto del mondo sensibile. In: CANDIOTTO, L. (ed.). *Senza Dualismo*. Milano, Mimesis, 111-124.

FRONTEROTTA, F. (2015b). Plato's Conception of the Self. In: DE BRASI, D.; FÖLLINGER, S. (eds.). *Anthropologie on Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*. München, Verlag Karl Albert, p. 35-59.

FRONTEROTTA, F. (2015c). Conoscenza ed ethos fra anima e corpo nella Repubblica di Platone. In: CANONE, E. (ed.). *Anima-Corpo alla luce dell'etica*. Roma, Leo S. Olschki, p. 143-168.

FRONTEROTTA, F. (2015d). Platone. *Timeo*. Introduzione, traduzione e note. Milano, BUR.

HALLIWELL, S. (2002). *L'estetica della mimesis*. Trad. G. Lombardo e L. Maimone Ansaldo Patti. Palermo, Aesthetica.

- IRWIN, T. (1999). Soul and body. In: IRWIN, T. (ed.). *Classical Philosophy*. New York, Oxford University Press, p. 197-224.
- JOHANSEN, T. K. (2000). Body, Soul and Tripartition in Plato's *Timaeus*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, p. 87-111.
- JOUAN, S. (1996). Le problème de la participation chez Platon. *Memoire de D. E. A. de Philosophie*. Lille, Université Charles de Gaulle-Lille III.
- KIM, J. (2005). *Philosophy of Mind*. Boulder, Westview Press.
- KLEIN, S. (2005). *A Fórmula da Felicidade*. Trad. K. Michaelles. Rio de Janeiro, Sextante.
- LONG, X. (2005). Platonic Souls and Persons. In: SALLES, R. (ed.). *Metaphysics, soul and ethics*. Themes from the work of Richard Sorabji. Oxford, Clarendon Press, p. 229-248.
- LOWE, E. J. (2008). *Personal Agency*. The Metaphysics of Mind and Action. Oxford, Oxford University Press.
- MAZZARELLI, C. (trad.) (1991). Platone. *Teeteto*. In: REALE, G. (org.). *Platone. Tutti gli scritti*. Milano, Rusconi, p. 192-257.
- MORAIS, K. (2009). A unidade corpo-alma na fisiologia-ética do *Timeu* de Platão. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais.
- MANZONI, T. (2007). *Aristotele e il cervello*. Milano, Carocci.
- NANNINI, S. (2002). *L'anima e il corpo*. Un'introduzione storica alla filosofia della mente. Roma, Bari.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M. (2003). *Platone e le ragioni dell'immagine*. Milano, Vita e Pensiero.
- OLSHEWSKY, T. M. (1976). On the Relationship of Soul to Body in Plato and Aristotle. *Journal of the History of Philosophy* 14, n. 4, p. 391-404.
- OSTENFELD, E. N. (1987). *Ancient Greek Philosophy and the Body-Mind Debate*. Aarhus, Aarhus University Press.
- PATTERSON, R. A. (1985). *Image and Reality in Plato's metaphysics*. Indianapolis, Hackett.

PAGANI, P. (2012). *La Geometria dell'anima*. Riflessioni su matematica ed etica in Platone. Napoli, Orthotes.

PEARSON, L. (1990). Aristoxenus. *Elementa Rhythmica*. The fragments of Book II and the Additional Evidence for Aristoxenian Rhythmic Theory. Texts Edited with Introduction, Translation and Commentary. Oxford, Clarendon Press.

RADICE, R. (trad.) (1991a). Platone. *Leggi*. In: REALE, G. (org.). Platone. *Tutti gli scritti*. Milano, Rusconi, p. 1447-1745.

RADICE, R. (trad.) (1991b). Platone. *Repubblica*. In: REALE, G. (org.). Platone. *Tutti gli scritti*. Milano, Rusconi, p. 1068-1346.

REALE, G. (2002). *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, Paulus.

ROBINSON, T. M. (1998). As características definitórias do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. *Letras Clássicas* 2, p. 335-356.

ROBINSON, T. M. (2007). *A Psicologia de Platão*. Trad. M. Marques. São Paulo, Loyola.

ROCCONI, E. (senza data). *Music in Plato's Laws*. Seminar at the University of Pavia. In particolare ci siamo serviti delle parti relative al libro II, p. 656d-667a.

VEGETTI, M. (1966). La medicina in Platone. *Revista Critica di Storia della Filosofia* 21, n. 1, p. 3-39.

VEGETTI, M. (1992). Anima e corpo. In: *Introduzione alle culture antiche*. Vol. 2: Il sapere degli antichi. Torino, Bollati Boringhieri, p. 229-245.

VITRAC, B. (2006). Les Mathématiques dans le Timée de Platon: le point de vue de un historien des sciences. In: PRADEAU, J.-F. (org.). *Études Platoniciennes*. Paris, Belles Lettres, p. 10-32.



Questo è un articolo ad accesso libero distribuito secondo i termini della licenza Creative Commons Attribution, che consente l'uso illimitato, la distribuzione e la riproduzione su qualsiasi supporto, a condizione che l'opera originale sia citata correttamente.

Desideri inviare un articolo alla Rivista *Archai*? Segui le istruzioni per l'invio all'indirizzo <http://www.scielo.br/archai>.
