

## PLATONE, NIETZSCHE E IL «MIND-BODY PROBLEM»

Negli ultimi anni la riflessione filosofica sui temi della corporeità e dei rapporti fra questa e l'ambito del mentale ha conosciuto un periodo di grande espansione che sta attraversando diversi settori, da quello della fenomenologia a quelli della filosofia della mente e delle scienze cognitive. In quest'ultimo ambito, infatti, le questioni concernenti il *Mind-Body Problem*, il rapporto fra mente e cervello, lo statuto del *self* e della coscienza hanno sempre più posto al centro dell'attenzione l'importanza degli aspetti corporei nell'elaborazione di un coerente modello esplicativo del mentale.

A questo risultato hanno indubbiamente contribuito gli sviluppi nel campo delle neuroscienze, che hanno compiuto negli ultimi anni balzi da gigante verso la comprensione di alcuni aspetti del pensiero e della percezione, e in particolare delle basi neurobiologiche dei processi cognitivi.

Pur tuttavia, la riflessione contemporanea sui principali punti che sono al centro di questo dibattito è ancora oggi troppo spesso presentata come una disciplina a sé stante, senza alcun riferimento ad autori e a punti di vista antecedenti il Novecento<sup>1</sup>.

In quest'ottica pressoché astorica, quasi mai si azzarda un riferimento a Platone o a Nietzsche, se non per presentarli brevemente come due pensatori che si situano agli antipodi per quanto riguarda il tema in questione, sostenitore il primo di un radicale dualismo antropologico fra corpo e anima che configura la dimensione del *self* esclusivamente nell'ambi-

<sup>1</sup>) Prova ne sia il fatto che in Nannini 2002, una delle poche pubblicazioni che si presentano programmaticamente come trattazione storica della filosofia della mente, lo spazio dedicato alla filosofia prenovocentesca si limita a circa un terzo del testo, mentre quello riferito all'antichità non va oltre la decina di pagine. Si situa invece proprio in questa prospettiva, se non altro relativamente alle questioni della mente situata e incorporata, Gallagher 2009.

to dell'intangibile, il secondo di un risoluto monismo che tende a ridurre l'aspetto del mentale a un mero epifenomeno, per concentrare l'attenzione sul primato del corpo e considerarlo l'unica dimensione reale.

Se da un lato è indiscutibile che l'operazione di rintracciare nel passato possibili riferimenti al dibattito contemporaneo possa nascondere insidie legate a un'indebita retroflessione concettuale, dall'altro quanto più il dibattito si diffonde travalicando gli ambiti accademici per estendersi anche su quotidiani e riviste non specialistiche – ed è precisamente quanto sta accadendo oggi a proposito dei temi in questione –, tanto più da parte degli addetti ai lavori dovrebbe esservi l'accortezza di radicare le proprie tesi e di contestualizzare le recenti scoperte attraverso indagini non solo teoretiche ma anche storiografiche. Solo attraverso simili ricerche è infatti possibile portare alla luce elementi di continuità o di rottura con le tradizioni del passato.

Le difficoltà intrinseche nel ravvisare parallelismi plausibili fra le riflessioni contemporanee nell'ambito della filosofia della mente e delle scienze cognitive e alcune suggestioni proposte da pensatori delle epoche precedenti non sembrano pertanto rendere il compito né impossibile né tantomeno inutile, anche considerando che l'interpretazione, ove sia condotta con criteri metodologici in grado di assicurarle una certa scientificità, non può fare a meno di attuare proprio quella retroflessione di cui si è detto, essendo questa pratica parte inestirpabile della sua stessa essenza.

L'obiettivo di questo lavoro, sulla base delle considerazioni fin qui condotte, è precisamente quello di cercare di comprendere se nelle trattazioni di Platone e di Nietzsche vi siano o meno alcune riflessioni che possono essere in qualche misura considerate antecedenti filosofici del discorso sul Sé presente all'interno dibattito contemporaneo sul problema mente-corpo, nonché di dimostrare come i due pensatori sostenessero, sul tema in questione, prospettive non troppo diverse fra loro.

## 1. *Platone: l'anima, il corpo e l'«embodiment»*

La filosofia platonica segna un'evoluzione fondamentale nel campo della riflessione sull'uomo e sulla sua essenza: prima di Platone, infatti, non è rintracciabile alcuna teorizzazione che possa in qualche modo essere considerata – pur con tutte le cautele del caso – una versione antica del moderno *Mind-Body Problem*, per l'evidente motivo che né il concetto di corpo né quello di mente si sono fino a questo punto formati in maniera completa. È in effetti problematico, per quanto riguarda l'età antica, ritrovare un termine che possa essere assimilato a quello di mente: si parla semmai di anima, ψυχή, vocabolo che però ha un campo semantico assai vasto e che, soprattutto nell'epoca preplatonica, non risulta ancora essere

identificato con la sfera della razionalità e della coscienza e dunque, se si può così dire, del “mentale” inteso in senso ampio.

Dall’altro lato, neppure il concetto di corpo – *σῶμα* – risulta essere completamente sviluppato: nei poemi omerici, ad esempio, con *σῶμα* si identifica il corpo morto, il cadavere, ma non c’è un termine univoco per indicare invece il corpo dell’essere umano vivente, che viene per lo più caratterizzato con termini diversi a seconda del contesto in cui ne viene fatta menzione. Proprio sulla base di queste evidenze, è possibile affermare con Mario Vegetti che «l’uomo omerico non ha, in senso forte, né un’anima né un corpo, tanto meno si pone, per lui, il problema dei loro rapporti di solidarietà funzionale o di subordinazione gerarchica»<sup>2</sup>.

Se in questa fase storica risulta pertanto improprio tanto parlare di problema mente-corpo quanto andare a ricercare una nozione più o meno sviluppata di *self* che da questa relazione possa emergere, così non è per quanto riguarda Platone: fin dalle prime opere del filosofo ateniese, infatti, è possibile identificare una nozione di *ψυχή* ben più complessa rispetto a quella che caratterizzava le tradizioni antecedenti, una nozione che è ora passibile di essere considerata come cifra costitutiva fondamentale dell’essere umano.

### 1.1. *La ψυχή come sede del Sé dell’uomo*

La svolta che si compie con la riflessione platonica è verosimilmente attribuibile all’insegnamento di Socrate: se infatti è indubbio che Platone svilupperà un discorso filosofico ben più ampio, è anche vero che, almeno inizialmente, egli «accoglie quella che pare essere stata la posizione del Socrate storico, il quale aveva sostituito all’immagine fisiologica tradizionale (l’anima è proprio e solo quella cosa che fa sì che un corpo viva) una nuova immagine spiritualistica: l’anima è anzitutto la sede dell’intelletto e della coscienza e soggetto delle azioni e dei valori morali»<sup>3</sup>.

La *ψυχή* dunque – probabilmente per la prima volta in modo compiuto della storia del pensiero greco – viene identificata con l’attività intellettuale dell’uomo e, in senso più ampio, con la sua coscienza, il suo *self*<sup>4</sup>. Ora, un’operazione di questo tipo è senz’altro tacciabile di instaurare una teoria dualista, e in effetti è ancora piuttosto diffuso – soprattutto nell’ambito di quelle concezioni che si propongono di superare le difficoltà

<sup>2</sup>) Vegetti 1992<sup>2</sup>, p. 203. Per un quadro completo dell’evoluzione terminologica dei concetti di *ψυχή* e di *σῶμα* nel periodo preplatonico, cfr., oltre al testo di Vegetti, Snell 2002<sup>2</sup>, in part. pp. 19-47, e Fabbrichesi 2007.

<sup>3</sup>) Trabattoni 1998, p. 147.

<sup>4</sup>) Sul ruolo decisivo di Socrate per lo sviluppo di questo nuovo concetto di *ψυχή* cfr. Sarri 1997<sup>2</sup>.

derivanti dal dualismo di stampo cartesiano – il pregiudizio che associa al nome di Platone proprio la nascita di una forma radicale di dualismo, di una concezione cioè che oppone in maniera netta e senza appello il corporeo e l'incorporeo, il mondo sensibile e quello intelligibile, il visibile e l'invisibile. Analizzando tuttavia alcuni luoghi del *corpus* platonico, si può notare che il pensiero del filosofo ateniese sui rapporti fra ψυχή e σῶμα sembra invece andare in una direzione diversa: Platone afferma infatti più volte, nel corso della sua riflessione, l'esistenza di un rapporto assai complesso dell'anima con l'elemento corporeo, giungendo ad elaborare un punto di vista che, pur con tutte le cautele d'obbligo quando ci si riferisce a un pensatore così lontano con concettualità del secondo Novecento, può forse essere considerato complessivamente non troppo distante dalle teorie che oggi si pongono in contrapposizione tanto al dualismo *stricto sensu* quanto al riduzionismo materialista.

Per sostenere questa interpretazione, è necessario innanzitutto capire se il Sé di cui parla Platone possa essere inteso non solo come ambito del mentale in senso strettamente intellettuale e sussistente in maniera indipendente da quello corporeo, ma anche in quanto sede di emozioni, sentimenti, desideri, percezioni e, come tale, passibile di essere influenzato e “formato” dal corpo.

Una ricerca di questo tipo deve senza dubbio privilegiare il *Timeo*, ma è tuttavia opportuno dedicare qualche accenno anche a dialoghi antecedenti, nei quali, come già si è detto, è possibile riscontrare alcune rilevanti indicazioni sull'identificazione platonica del Sé con l'anima, identificazione che rimarrà passabilmente costante in tutti i testi di Platone.

Una delle prime evidenze di questa posizione si trova nell'*Alcibiade primo*<sup>5</sup>: nella seconda metà del dialogo, Socrate propone ad Alcibiade la sua tesi fondamentale: l'uomo è un insieme di corpo e anima, ma il vero “io” è soprattutto costituito dall'anima. Infatti, poiché l'essere umano si serve del corpo come di uno strumento, quest'ultimo non può governare. Da ciò segue che il vero io non può essere il corpo, e neppure un insieme di corpo e anima, poiché la ricerca che Socrate sta conducendo vuole trovare proprio ciò che governa, non ciò che è governato. Il vero Sé dell'uomo deve pertanto essere l'anima<sup>6</sup>.

La ψυχή non è dunque più né un semplice principio di vita – quale era nel mondo omerico – né quell'aspetto demonico e in certo modo sovraindividuale di cui parlava la tradizione orfico-pitagorica, ma è piuttosto da intendersi come sede del *self*, e in modo particolare come principio

<sup>5</sup>) L'autenticità del dialogo è stata a lungo messa in discussione: la critica ottocentesca, a partire da Schleiermacher, ha per lo più ritenuto di negare la paternità platonica dell'opera, soprattutto per motivi filologici. Oggi però la maggioranza degli interpreti condivide nel ritenere il testo genuinamente platonico (cfr. Renaud 2007, pp. 226-227).

<sup>6</sup>) Cfr. Plat. *Alc. I* 129e-130c.

legato all'attività intellettuale. Da quanto emerge dall'*Alcibiade primo*, infatti, sembra poco plausibile ritenere che di questo Sé facciano parte anche principi desiderativi ed emozionali, personali e individuali, oltre che intellettuali: questo versante sembra essere attribuito in tutto e per tutto alla componente corporea della specie umana, che viene totalmente distinta dal côté dell'anima.

Il dialogo è del resto ascrivibile al primo periodo della produzione platonica, e quindi si può forse pensare che ancora molto forte sia in questo testo l'influenza dell'intellettualismo socratico, e che per rintracciare una considerazione più compiuta e maggiormente legata alle caratteristiche individuali del Sé sia necessario indagare più a fondo quale sia, per Platone, lo statuto complessivo della ψυχή, ossia se vada intesa davvero come semplice principio razionale oppure se nei dialoghi successivi vi siano ulteriori considerazioni che ne chiariscano la costituzione e i rapporti con il corpo. Attraverso questa indagine è infatti possibile comprendere se anche all'elemento corporeo è attribuibile o meno un ruolo importante nel quadro della psicologia platonica<sup>7</sup>.

Questa questione, del resto, appare indissolubilmente legata a un altro problema fondamentale, quello riguardante l'immortalità dell'anima e in che senso questa teoria debba essere intesa, ossia se si possa dire o meno che in Platone venga affermata un'immortalità di tipo personale.

## 1.2. Dal «Fedone» al «Timeo»

Focalizzando l'attenzione su alcuni luoghi del *corpus* platonico nei quali si possono rintracciare le analisi più significative riguardo il tema in esame, è possibile comprendere se davvero Platone configuri una dinamica di inappellabile contrapposizione fra corpo e anima senza alcun riguardo

<sup>7</sup>) Per svolgere un'indagine di questo tipo è necessario in fase preliminare spendere qualche parola su come debba essere considerata la produzione platonica nel suo complesso. Su questo versante si scontrano due fondamentali scuole di pensiero: la prima vede il *corpus* platonico come complessivamente unitario, mentre la seconda propende per la cosiddetta "teoria evolutiva", e sostiene quindi che Platone abbia mutato più volte opinione nel corso della sua vita, e che solo in questo modo sia possibile spiegare alcune contraddizioni che indubbiamente si trovano confrontando le opere platoniche fra loro. Si opta qui per seguire la prima strada, e in modo particolare si ritiene, riprendendo una felice immagine, di non considerare la filosofia di Platone «né come il frutto disorganico di un architetto incostante [...], né come la costruzione ordinata, pezzo dopo pezzo, di un edificio in cui ogni parte ha la sua precisa funzione nel disegno di insieme. Al contrario [...], conviene intendere i testi platonici come una serie di fotografie della stessa città, ma scattate da punti di vista diversi e in momenti diversi. L'immagine tiene conto sia del fatto che la filosofia di Platone non rimane, col passare degli anni, sempre la stessa, sia del fatto che la sua conformazione di base resta passabilmente identica, a dispetto di tutti i mutamenti e della diversità dei punti di vista da cui viene ritratta» (Trabattoni 2007, pp. 310-311).

alle loro interazioni reciproche e alle modalità con cui si configurerebbero queste interazioni – ossia se, come vuole una tradizione ermeneutica consolidata ma per molti punti di vista stereotipata, al centro dell'interesse di Platone vi siano esclusivamente il versante dell'anima, il mondo delle idee e la dimensione propriamente metafisica.

Chi si avvicina al testo del *Fedone* è indubbiamente portato a propendere per quest'ultima interpretazione: il dialogo, di forte impostazione ascetica e influenzato da tematiche orfico-pitagoriche, si caratterizza per una marcata affermazione della separatezza del corpo dall'anima, della negatività del corpo nei confronti del principio che lo guida, della necessità, da parte dell'uomo che aspira alla sapienza – cioè il filosofo – di lasciarsi alle spalle le passioni e le influenze negative della corporeità concentrandosi invece sulla cura dell'anima, poiché essa sola sopravvive alla morte<sup>8</sup>. La condotta di vita appropriata per chi aspira a ottenere la vera sapienza è pertanto quella che si concentra sulla μελέτη θανάτου: il filosofo deve vivere esercitandosi il più possibile a separare l'anima dal corpo, che ne compromette le capacità intellettive. L'immagine di Platone che si può trarre da quest'opera è indubbiamente simile a quella che caratterizzava la condotta di vita propugnata dalla scuola pitagorica: esercizio ascetico, astensione da qualsiasi compromissione con i piaceri e i desideri del corpo, attenzione concentrata sull'anima e sul suo destino ultraterreno<sup>9</sup>.

Diversamente stanno le cose nei dialoghi successivi, o almeno in alcuni di essi. Fondamentale in questo senso è il contributo che si trova nella *Repubblica*, dialogo a proposito del quale molti interpreti sostengono che Platone cambi completamente punto di vista rispetto al *Fedone* per quanto riguarda la teoria dell'anima. Ciò è stato sostenuto, in modo particolare, perché in quest'opera il filosofo ateniese descrive una ψυχή presentata non più come complessivamente unitaria e contrapposta al corpo – come avveniva nel *Fedone* –, ma come suddivisa in tre diverse parti, una razionale (λογιστικόν), una irascibile (θυμός) e una desiderante (ἐπιθυμητικόν)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup>) Basti considerare il seguente passo: «L'anima ragiona appunto con la sua migliore purezza quando non la conturba nessuna di cotali sensazioni, né vista né udito né dolore, e nemmeno piacere; ma tutta sola si raccoglie in se stessa dicendo addio al corpo; e, nulla più partecipando del corpo né avendo contatto con esso, intende con ogni suo sforzo alla verità» (Plat. *Phaedo* 65c5-9; cito dalla trad. it. di M. Valgimigli, in Platone 2000).

<sup>9</sup>) Il carattere ascetico del *Fedone*, tuttavia, è da ritenersi in buona misura dovuto al carattere funerario del dialogo, che narra le ultime ore di vita di Socrate e assume quindi un'impostazione dichiaratamente consolatoria. Appare inoltre molto evidente che la separatezza fra corpo e anima – e la radicale svalutazione del primo elemento – appare qui fondata su presupposti non tanto fisici od ontologici, quanto piuttosto di tipo etico-morale, riservando evidentemente ad altri luoghi una dimostrazione più compiuta dell'alterità dell'anima rispetto al corpo.

<sup>10</sup>) Cfr. Plat. *Resp.* IV 439d-e.

È significativo che compaia qui un termine che rimanda al pensiero più arcaico, e in modo particolare ad Omero, la parola *θυμός*: sembra che Platone, sotto questo punto di vista, si possa collocare in continuità con la tradizione omerica e con quella poetica, che identificavano proprio nello *θυμός* la sede delle passioni<sup>11</sup>. Quel che è particolarmente importante notare è che qui questo principio viene incorporato nella *ψυχή*, in un processo di inserimento nell'anima di tendenze che nella tradizione precedente erano invece maggiormente considerate come legate al corpo<sup>12</sup>.

L'anima, il *self*, include ora in maniera esplicita, rispetto a quanto si leggeva nell'*Alcibiade primo* e nel *Fedone*, istanze di tipo non propriamente razionale, ma ancora non si nota una specifica trattazione riguardo come debba intendersi il rapporto di questa *ψυχή* – ora tratteggiata con maggiore complessità – con l'elemento corporeo.

Se certamente Platone compie qui dei passi importanti nel delineare un modello complesso dell'orizzonte psichico che appare sempre più come una grandiosa novità rispetto alla tradizione filosofica e scientifica precedente, ancora si devono considerare altri dialoghi per avere un quadro più chiaro di come debbano intendersi i rapporti che intercorrono fra l'anima e il corpo, e in particolare in che modo a quest'ultimo siano legate le cosiddette "parti inferiori" della *ψυχή*. Quello che pare insomma ancora mancare è un quadro psicofisiologico che renda conto di queste problematiche.

Se in effetti nella *Repubblica* è possibile rintracciare una certa oscillazione di Platone nel sostenere esplicitamente l'esistenza di un'anima tripartita<sup>13</sup>, una più chiara evidenza in questo senso pare emergere dal *Fedro*,

<sup>11</sup>) Sulla rilevanza del termine *θυμός* in Omero cfr. Fabbrichesi 2007, in part. pp. 17-26. Sulla tradizione poetica cfr. Snell 2002<sup>2</sup>, in part. pp. 19-47 e 88-119.

<sup>12</sup>) In Omero non era del resto nemmeno pensabile l'elaborazione di un quadro di questo tipo, stante la dispersione concettuale con cui venivano trattate queste tematiche e l'assenza di un concetto unificante del Sé: «Nell'eroe omerico il comportamento, la spinta passionale, la consapevolezza emotiva e riflessiva, la stessa percezione corporea, risultano disaggregate in una pluralità d'esperienze diverse, certamente mai riconducibili a un Io consolidato, e sempre espresse in azioni precise» (Fabbrichesi 2007, p. 12).

<sup>13</sup>) Nel X libro si legge un passaggio in cui Socrate, discutendo con Glaucone, pare in effetti negare che l'anima, se considerata distinta dal corpo, sia tripartita: «Ma» dissi io «non dobbiamo credere questo (il ragionamento non lo permette), e neppure che *nella sua natura più vera* l'anima sia tale da essere colma di grande varietà di forme, di dissomiglianza e di discordia al suo stesso interno». «Che cosa intendi?» disse. «Non è facile» dissi io «che sia eterna – come ora ci è apparsa essere l'anima – una cosa che sia composta di molte parti non fuse tra loro in una perfetta composizione» (Plat. *Resp.* X 611a-b, corsivo mio; cito dalla trad. it. di M. Vegetti, in Platone 2007). Riguardo questo passaggio, Vegetti (*ivi*, p. 1149 nt. 65) sottolinea come questa posizione sia «in palese contraddizione con la psicologia tripartita (e conflittuale) teorizzata nei libri IV e VIII, e anche, per quanto riguarda la discordia nell'anima, con 603d [...]. Si suggerisce qui la possibilità che le parti non razionali dell'anima siano solo il risultato del suo legame con il corpo, e non facciano davvero parte della sua essenza. Questa tesi viene sostenuta, in modo più esplicito, in *Tim.* 69c [...]».

dialogo che si ritiene composto successivamente alla *Repubblica* stessa<sup>14</sup> e che, nel contesto di una narrazione mitologica, presenta la ben nota immagine della biga alata per descrivere l'anima e le sue facoltà:

Assomiglia dunque l'anima a una potenza che per natura riunisca insieme una biga e un auriga alati. Ora, se presso gli dei cavalli e aurighi sono tutti buoni e di buona razza, tutti gli altri esseri hanno invece natura mista. Questa mescolanza riguarda, nel nostro caso, in primo luogo colui che governa la pariglia di cavalli; in secondo luogo i cavalli stessi che sono in suo potere, di cui uno è bello, buono e di ottima razza, mentre l'altro è tutto il contrario, sia quanto a lui stesso sia alla sua origine; da ciò deriva necessariamente che il governo della biga risulta nel nostro caso assai difficile.<sup>15</sup>

Il mito del *Fedro* pare dunque a prima vista confermare l'idea secondo cui Platone elabora effettivamente nella fase centrale della sua produzione una nuova teoria dell'anima: alla  $\psi\upsilon\chi\eta$  considerata come unitaria e fondamentalmente contrapposta al corpo che emergeva dal *Fedone* sembra ora sostituirsi una visione più complessa, che vede un'anima tripartita e costituita, nella sua stessa essenza, di istanze e tendenze che esulano dall'ambito razionale rappresentando piuttosto principi di tipo passionale. E tuttavia, sulla base delle oscillazioni che si sono potute ricavare dalla *Repubblica*, questo quadro risulta alquanto problematico, e una conclusione di questo tipo non sembra del tutto pacifica.

Per tentare di sciogliere queste contraddizioni è opportuno a questo punto far riferimento al *Timeo*, dialogo che la maggioranza degli interpreti include nelle opere della vecchiaia<sup>16</sup>, e che è forse il testo platonico che presenta il maggior interesse per il tema che qui è in esame<sup>17</sup>. Nel dialogo,

<sup>14</sup>) La questione della datazione del *Fedro* è alquanto complessa: una tradizione molto antica, risalente forse a Diogene Laerzio e ancora sostenuta nell'Ottocento da Schleiermacher, considerava questo dialogo come la prima – o, comunque, una delle prime – opere di Platone. Questa tesi si basava su alcune considerazioni di tipo stilistico e tematico che da un lato vedevano nel *Fedro* un'opera caratterizzata da incertezze verosimilmente attribuibili a una certa inesperienza dell'autore, dall'altro rintracciavano in esso alcune tematiche tipicamente socratiche. Verso la fine dell'Ottocento, tuttavia, nuove ricerche condotte con il metodo stilometrico hanno dimostrato che il *Fedro* va collocato fra le ultime opere della maturità, e dunque è da intendersi come successivo alla *Repubblica*.

<sup>15</sup>) Plat. *Phaedr.* 246a-b (cito dalla trad. it. di L. Untersteiner Candia, in Platone 1995).

<sup>16</sup>) T.M. Robinson, nel suo importante testo sulla psicologia platonica apparso in prima edizione negli anni Settanta del Novecento, ha inizialmente proposto una collocazione diversa, ritenendolo appena successivo alla *Repubblica* e, dunque, appartenente all'ultima fase del periodo centrale. Nella seconda edizione del suo volume, tuttavia, ha riveduto questa interpretazione attribuendogli una composizione più tarda (cfr. Robinson 1995<sup>2</sup>, p. XIV).

<sup>17</sup>) «It is often remarked that Plato never explained how an incorporeal soul can interact with the body. The *Timaeus* should help us to see that the gap between the corporeal

che in realtà consiste in larghissima misura in un monologo del protagonista che dà il nome al testo, viene dapprima narrata la generazione del mondo e delle specie viventi<sup>18</sup>, per poi concentrarsi sulle caratteristiche peculiari degli esseri umani, e in modo particolare sullo statuto dell'anima e dei suoi rapporti con l'elemento corporeo.

Seguendo la narrazione di Timeo, si legge che la ψυχή umana risulta composta da un principio razionale e immortale, creato dal demiurgo con i resti della generazione dell'anima del mondo, e dunque attraverso elementi che «non erano più puri come prima, ma solo secondi e terzi in purezza»<sup>19</sup>, e da una specie mortale, generata dagli aiutanti del divino artefice<sup>20</sup> e della quale si parla tuttavia in maniera decisamente più oscura:

E quella parte di loro che è opportuno abbia lo stesso nome degli immortali, quella parte che è detta divina e che comanda in coloro i quali vogliono seguire sempre la giustizia e voi, quella parte che ho già seminato e a cui ho già dato principio, io stesso ve la darò; per il resto, *intrecciando il mortale con l'immortale*, producite voi i viventi, fateli nascere e, nutrendoli, fateli crescere e accoglieteli di nuovo alla loro morte.<sup>21</sup>

Ora, nell'interpretazione più comune di questo passo si sostiene che la "parte mortale" che gli aiutanti del demiurgo sono chiamati a creare sia costituita dal corpo e dalle parti inferiori dell'anima. E tuttavia è da notare che nel prosieguo del dialogo<sup>22</sup> Platone non fa menzione di alcun processo di creazione delle parti mortali, ma si limita a descrivere il momento dell'*embodiment* – quello cioè in cui l'anima razionale entra in contatto

and the incorporeal was not necessarily, for Plato, as profound a gap as we suppose it to be» (Sedley 1997, p. 330).

<sup>18</sup>) Il μῦθος περὶ φύσεως di Timeo prende avvio con il racconto della creazione: il demiurgo, divino artigiano, servendosi delle realtà intelligibili come modello, crea il corpo del mondo, utilizzando tutti gli elementi corporei – terra, acqua, fuoco, aria – e gli dona la forma più perfetta, quella sferica, e il movimento che fra tutti è in assoluto il più eccellente, quello circolare. Successivamente, l'artefice colloca al centro del corpo dell'universo l'anima del mondo, e la distende lungo tutta la sua estensione, in modo da non lasciare alcuna parte inanimata. Dopo aver creato l'anima e il corpo del mondo, il demiurgo crea il tempo come "immagine mobile dell'eternità", gli astri e, infine, per rendere la sua creazione quanto più possibile simile al modello, si trova nella necessità di dover creare le specie viventi che l'universo deve contenere in sé: «La prima è la stirpe celeste degli dei, la seconda, poi, è la specie alata, cioè quella che procede in aria, la terza è la specie acquatica, la quarta è la specie pedestre, che vive sulla terra» (Plat. *Tim.* 39e10-40a2).

<sup>19</sup>) Plat. *Tim.* 40d.

<sup>20</sup>) La necessità dell'intervento degli "aiutanti" del demiurgo nella creazione delle tre specie viventi – uccelli, animali acquatici e animali terrestri – si spiega con il fatto che se queste fossero generate nella loro interezza dal demiurgo stesso si troverebbero ad essere immortali come gli dèi e il mondo.

<sup>21</sup>) Plat. *Tim.* 41c2-d3 (corsivo mio).

<sup>22</sup>) Cfr. soprattutto *Tim.* 42e6-43a6.

con il corpo mortale – concedendo particolare rilievo alle reazioni che questo processo genera nell'anima:

Ora, quando le anime fossero state per necessità (ἐξ ἀνάγκης) innestate nei corpi, e qualcosa fosse stato aggiunto oppure tolto al loro corpo, innanzitutto si sarebbe generata necessariamente da violente affezioni (βιαιῶν παθημάτων) in tutte le anime un'unica sensazione; poi, il desiderio misto di piacere e dolore (ἡδονῆ καὶ λύπη); in seguito, il timore, l'ira (φόβον καὶ θυμὸν) e tutte le passioni che si succedono a queste e tutte quelle che sono invece di natura contraria, dominando le quali, le anime avrebbero vissuto nella giustizia, essendone dominate, nell'ingiustizia.<sup>23</sup>

Si può dunque forse sostenere che nel *Timeo* non vi siano una o più "parti mortali dell'anima", ma che quelle che normalmente vengono definite come tali siano piuttosto una «reazione psico-fisiologica che si ingenera nel corpo, investendo poi l'anima immortale, quando questa discende o viene innestata in quello»<sup>24</sup>.

Il dialogo sembra dunque, sulla base di quanto visto fin qui, proporre un quadro di notevole interesse che rende conto in maniera abbastanza precisa della psicofisiologia che caratterizza l'uomo. In particolare, l'interpretazione secondo cui le funzioni inferiori dell'anima non avrebbero consistenza sostanziale ma sarebbero delle modificazioni che il corpo crea nell'anima razionale al momento dell'incontro fra i due principi è passibile di ridefinire in maniera abbastanza radicale l'intera visione di Platone sulla questione, in quanto l'approdo naturale di una siffatta posizione è quello secondo cui l'anima complessivamente intesa, quello che discorrendo dell'*Alcibiade primo* è stato definito il *self* dell'uomo, non sia in alcun modo in grado di sussistere in assenza del corpo, e che anzi proprio il corpo ne organizzi e ne determini alcune funzioni fondamentali.

A una tesi di questo tipo è naturalmente possibile obiettare che le evidenze che emergono da dialoghi quali *Repubblica* e *Fedro* si pongono in netta contrapposizione. Pur tuttavia, non si ritiene qui impossibile sciogliere queste contraddizioni. Riguardo la *Repubblica*, è forse sufficiente notare che al filosofo ateniese serviva in quel contesto soprattutto sottolineare l'analogia con le tre classi della πόλις, in particolare per elaborare un modello in grado di mostrare la possibilità di una forma di giustizia. Del resto, il già citato dialogo fra Socrate e Glaucone pare negare il fatto che l'anima, se considerata distinta dal corpo, sia effettivamente tripartita. Quanto al *Fedro*, se certamente da questo dialogo sembra emergere con forza una posizione che sostiene l'effettiva tripartizione dell'anima e l'immortalità di tutte le sue parti, è tuttavia possibile pensare che Platone abbia in mente lo stesso modello esposto nel *Timeo* ma che, dovendo

<sup>23</sup>) Plat. *Tim.* 42a3-b1.

<sup>24</sup>) Fronterotta 2006, p. 143.

mostrare, tramite un mito, come sia possibile per l'uomo tenere a bada le tendenze irrazionali dell'anima e incanalarne la potenza nella via tracciata dalla parte intellettiva, debba considerare l'anima, almeno per un momento, come distaccata dal corpo, in modo tale da poter offrire un quadro il più possibile chiaro e semplice. Un tale discorso risulta però essere al di là delle capacità razionali dell'uomo, e Platone si trova a dover ricorrere a una narrazione analogica, quella appunto che paragona l'anima – l'anima disincarnata – a una biga alata. Ma poiché d'altra parte quel che all'autore interessa in questo contesto è mostrare come sia possibile dirigere verso la giusta via l'anima dell'uomo – non un'anima disincarnata – egli deve considerare anche le parti irrazionali, benché queste non possano sussistere, come si è detto, in assenza del corporeo. Si tratterebbe, insomma, di un'ipotesi di scuola, che tiene insieme da un lato l'esigenza di tralasciare il corpo per dare una completa rappresentazione dell'anima, dall'altro quella di tenere in considerazione anche le funzioni irrazionali, che sono pur sempre parte della  $\psi\upsilon\chi\eta$  umana, e che qui vengono considerate come facenti parte dell'anima disincarnata proprio per poter condurre il discorso nella maniera più chiara possibile. Il fatto che si affermi esplicitamente l'affinità di un'anima così configurata con le anime degli dèi non è d'altra parte segnale di contraddizione, poiché anche le divinità hanno un corpo, benché di foggia molto diversa, essendo anch'esso immortale, e dunque si può pensare che anche le anime degli dèi abbiano una struttura complessa e che questa struttura complessa derivi precisamente dalla comunione con il corpo, benché evidentemente la loro  $\psi\upsilon\chi\eta$  sia da ritenere immortale nella sua totalità, dato che tale è anche il loro corpo, e benché in essa – per rimanere nel paragone – entrambi i cavalli siano disciplinati e non oppongano resistenza alla parte razionale. Quest'ultima considerazione conduce però in maniera diretta a un'altra possibile, e forse più interessante, interpretazione del mito che si trova nel *Fedro*. Com'è noto, in questo dialogo, nel quadro di una nuova dimostrazione dell'immortalità dell'anima, Platone introduce in maniera esplicita un nuovo principio, quello secondo cui l'anima, in quanto essere immateriale, è l'unica possibile origine del movimento; in altre parole, l'anima è ciò che muove se stessa e ciò che induce il movimento nella materia<sup>25</sup>. Nella parte finale della prova dell'immortalità, Platone sembra peraltro parlare di questi movimenti dell'anima come di movimenti corporei, come se cioè la  $\psi\upsilon\chi\eta$  potesse muovere se stessa solo attraverso il corpo che anima, il quale a sua volta risulterebbe mosso da essa. Se questo è vero, ci si troverebbe in una situazione per cui l'anima dovrebbe essere sempre legata a un corpo, il che sembra in netto contrasto con il principio dell'immortalità almeno del principio razionale. E tuttavia, prendendo in considerazione la descrizione del viaggio delle

<sup>25</sup>) Cfr. Plat. *Phaedr.* 245c-246a.

anime guidate da Zeus che si trova nel *Fedro*, se risulta evidente che gli dèi sono esseri composti da un'anima e da un corpo, potrebbe non essere del tutto errato ritenere che le anime al loro seguito durante la processione siano anch'esse legate ad un corpo. In effetti, nel *Timeo* si fa riferimento in maniera precisa al fatto che il demiurgo crei le singole anime in numero pari a quello degli astri, e che, prima di incarnarsi in un corpo umano, queste anime siano per l'appunto legate ciascuna ad un astro, che è in tutto e per tutto un'entità corporea<sup>26</sup>. Questa considerazione potrebbe spiegare la presenza nel mito anche delle parti inferiori dell'anima: in effetti, se l'anima è qui disincarnata (i.e. non legata a un corpo umano) ma non *disembodied* (i.e. slegata da qualsiasi tipo di corpo), anche in questa situazione le parti inferiori avrebbero ragion d'essere, in quanto generate da un corpo. Ciò non implica d'altra parte una contraddizione con il *Timeo* e con l'affermazione della mortalità delle funzioni inferiori, perché nell'interpretazione proposta queste ultime non risulterebbero in ogni caso immortali, ma anche qui alla stregua di reazioni emergenti dall'inserimento del principio razionale in un corpo.

Se questa interpretazione è possibile, ci troveremmo allora nella condizione di affermare che l'anima – complessivamente intesa – non può in nessun caso sussistere in assenza di un corpo, il che permetterebbe di mettere in discussione il principio stesso secondo il quale Platone sostiene un c.d. “dualismo delle sostanze”, secondo il quale non ci sarebbe alcun ruolo per il corpo nella formazione del sé. Ci troveremmo piuttosto di fronte a una forma più moderata di dualismo, che non riduce l'anima alla componente materiale, ma che d'altra parte esclude che in assenza di questa componente la *ψυχή* nella sua totalità possa sussistere in maniera autonoma, secondo uno schema forse non troppo diverso da quello che si trova nel *De anima* di Aristotele, in cui si parla di *δυνάμεις* che la *ψυχή* esercita tramite il corpo<sup>27</sup>.

Assumendo questo punto di vista, le conseguenze sull'interpretazione complessiva del discorso platonico sul tema del rapporto mente-corpo sono assai rilevanti: innanzitutto, se del Sé personale e individuale dell'uomo fanno necessariamente parte anche quelle funzioni irrazionali che non sono state create e nemmeno sopravvivono alla morte del corpo – essendo delle funzioni che sopravvivono<sup>28</sup> al corpo stesso – da un lato è

<sup>26</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 41d4-e3.

<sup>27</sup>) Cfr. Arist. *De an.* B2. Aristotele sostiene questa posizione senza esitazione per quanto riguarda le funzioni inferiori dell'anima, ma sussistono dubbi in proposito dell'intelletto attivo, riguardo il quale fin dall'antichità si sono sviluppate interpretazioni diverse.

<sup>28</sup>) È questa l'interpretazione di Fronterotta: «L'anima platonica nel complesso delle sue funzioni, che in termini cognitivi possiamo considerare come il sé che emerge nella coscienza soggettiva, è una realtà incorporea che si produce necessariamente nell'interazione fra il principio immortale e il corpo mortale, e ciò in quanto il principio immortale,

possibile mettere in dubbio il fatto che un Sé di questo tipo possa essere immortale<sup>29</sup>, e dall'altro è gioco forza impossibile misconoscere il ruolo essenziale del corpo nella sua formazione, il che conduce infine a mettere in discussione il primato stesso dell'anima sull'elemento corporeo, almeno dal punto di vista cronologico<sup>30</sup>.

Queste ultime considerazioni conducono direttamente a concludere questa ricerca sulla prospettiva platonica nei confronti dei rapporti corpo-anima e dello statuto del *self* rilevando come, in quello che è stato spesso considerato un dualismo antropologico senza appello che oltre a separare nettamente l'anima dal corpo svalutava totalmente il ruolo del secondo, Platone in realtà conceda spazio per una valutazione più complessa dei rapporti fra le varie componenti di quel peculiare intreccio psicosomatico che è l'uomo, arrivando a negare la posizione più genuinamente dualista in favore di una teoria che, pur non riducendo l'anima alla materialità, come pure alcuni sono arrivati a pensare<sup>31</sup>, non nega l'importanza del corpo nell'ambito della costituzione del soggetto e delle funzioni mortali dell'anima<sup>32</sup>. Di conseguenza, l'uomo, il Sé, il "vero io" di cui parla Socrate nel *Fedone*, non può essere semplicemente anima, ma piuttosto anima *embodied*, calata cioè nel suo corrispettivo fisico e da esso inseparabile. Il *self* di Platone è quindi un *embodied self*, unitario nelle sue parti ma molteplice nelle funzioni e nei "flussi", per la costituzione del quale è fondamentale l'elemento corporeo, e che non è in grado di sussistere senza il corpo stesso, pena il ridursi a un principio intellettuale privo di coscienza, in grado forse di cogliere intuitivamente gli intelligibili, ma innegabilmente lontano dalle specificità dell'umano.

quando viene innestato nel corpo mortale non può rimanere puro e non misto al corpo [...]» (Fronterotta 2007b, p. 105). Per una buona definizione della nozione di sopravvivenza cfr. Davidson 1992, pp. 293-294.

<sup>29</sup>) Una posizione critica nei confronti della possibilità che Platone affermi un'immortalità di tipo personale è quella sostenuta da Bruno Centrone, che così si esprime in proposito: «Sono molti i luoghi dei dialoghi in cui la persona sembra rappresentata non dall'anima, ma dal composto di anima e corpo, anche laddove si precisi che l'anima tende ad affrancarsi dal corpo per raggiungere la sua dimensione più autentica; provare dunque che "le nostre anime" sono immortali non sarebbe equivalente a provare che "noi" siamo immortali; non dimostrerebbe l'immortalità personale perché, negando che la persona si identifichi con il suo corpo, non si esclude affatto che l'unione dell'anima con il corpo contribuisca essenzialmente alla costituzione della "persona"» (Centrone 2007, p. 40).

<sup>30</sup>) Cfr. Pradeau 1998, in part. p. 491.

<sup>31</sup>) Un'interpretazione materialista del concetto platonico di  $\psi\upsilon\chi\eta$  si trova in Carone 2005. Per una confutazione di tale posizione cfr. Fronterotta 2007a.

<sup>32</sup>) L'integrazione fra corpo e anima che viene tratteggiata nel *Timeo* getta nuova luce anche sul ruolo dei sensi e della percezione: la vista, p. es., è descritta con notevole cura (cfr. Plat. *Tim.* 47a1-b3), e ad essa viene attribuito un compito importante nell'ambito del processo conoscitivo, contrariamente a quanto avveniva nel *Fedone*, dove tutte le facoltà sensibili erano considerate fonte di distrazione per l'attività intellettuale (cfr. Plat. *Phaedo* 65b3-4).

## 2. *Corpo, mente, Sé: prospettive nietzscheane*

Il tema della corporeità nel pensiero di Nietzsche<sup>33</sup> è certo relevantissimo, come lo stesso filosofo tedesco ammette in più di un'occasione<sup>34</sup>, e come tutti gli interpreti riconoscono. Meno frequentata è invece la tematica del rapporto mente-corpo, che viene spesso liquidata rapidamente sostenendo che in Nietzsche la mente – o l'anima qualora ci si voglia appropinquare alla questione con una terminologia più legata a quella antica – viene considerata un mero epifenomeno, e che il corpo è la vera realtà alla quale ci si deve rifare per comprendere l'umano<sup>35</sup>.

Questo tipo di interpretazione, in effetti, è senz'altro ammissibile se ci si limita a guardare alla *pars destruens* del pensiero nietzscheano, e in modo particolare alla critica senza precedenti che il pensatore di Röcken rivolge a tutta la tradizione occidentale. Un punto di vista di questo tipo è però limitato e limitante, e mette in secondo piano la necessità, più volte affermata di Nietzsche, di procedere oltre la critica e il nichilismo passivo, per spingersi invece verso nuovi orizzonti e nuove elaborazioni.

<sup>33</sup>) Per la citazione dei testi nietzscheani, richiamati per numero di aforisma, paragrafo o frammento, si è utilizzata la traduzione dell'edizione Colli-Montinari (Nietzsche 1964-2001) e le seguenti sigle abbreviative: FP = *Frammenti postumi*; ZA = *Così parlò Zaratustra*; JGB = *Al di là del bene e del male*; MA I = *Umano, troppo umano*, vol. I; GD = *Crepuscolo degli idoli*.

<sup>34</sup>) Cfr., p. es., il seguente fondamentale frammento: «È essenziale muovere dal corpo, e utilizzarlo come filo conduttore. Esso è il fenomeno molto più ricco che consente un'osservazione più precisa. Il credere nel corpo è fondato meglio del credere nello spirito» (FP 40 [15], agosto-settembre 1885, in Nietzsche 1964-2001, vol. VII, t. III).

<sup>35</sup>) Un'interpretazione di questo tipo si trova, p. es., in Rosen 1999. Si considerino, in quest'ottica, anche le seguenti considerazioni di Leonardo Casini: «La corporeità, come insieme delle passioni e come forza simbolica di esse, esaurisce l'essere dell'uomo; lo stesso livello razionale e logico, parallelo al piano istintuale e afferente alla realtà empirico-rappresentativa, è solo un epifenomeno incapace di placare e rasserenare il grande flusso dionisiaco-apollineo in cui consiste la vera e profonda essenza della civiltà greca, la sua grandezza. È proprio l'esaltazione di questo livello intermedio costituirà l'essenza della civiltà moderna, cioè l'inizio del nichilismo, la distruzione dell'immane grandezza della civiltà presocratica» (Casini 1990, p. 223). Secondo il Nietzsche de *La nascita della tragedia*, la decadenza della civiltà greca inizia con Euripide e con la sua riforma del teatro greco, che inserisce nel testo una serie di elementi razionali – quali il prologo e l'epilogo – che finiscono per sancire il definitivo predominio del testo sulla musica, e con esso la separazione del dionisiaco dall'apollineo. Il trionfo della razionalità, l'affermazione dell'assoluta preminenza della ragione sugli istinti – e, potremmo dire, dell'anima sul corpo – conduce al nichilismo: questa è la colpa di Euripide, che agisce però, nell'interpretazione nietzscheana, sulla base dell'influenza socratica. È Socrate il vero responsabile della fine dell'epoca tragica dei greci, a causa della sua tendenza all'esaltazione della ragione e alla separazione di questa dal mondo delle passioni, che culminerà poi nell'ideale ascetico che caratterizzerà tutta la tradizione successiva.

## 2.1. Nietzsche e la biologia

In quest'ottica, è necessario innanzitutto rendere conto del fatto che Nietzsche, nel corso di tutta la sua carriera filosofica ma soprattutto in quel periodo che gli interpreti definiscono talora "illuministico"<sup>36</sup>, ha posto al centro della propria attenzione l'interesse per la scienza, e in particolare per la fisiologia, la medicina e le scienze naturali. Questa frequentazione permette a Nietzsche di trovare nel panorama scientifico a lui contemporaneo alcune teorie e alcuni concetti che entreranno direttamente a far parte del suo lessico, a partire dalla fondamentale nozione di "autoregolazione" che Nietzsche trae dall'insegnamento del biologo e anatomista tedesco Wilhelm Roux<sup>37</sup>. La concezione dell'organismo come autoregolazione che si trova in Nietzsche si basa certamente sul fondamentale recupero nietzscheano della corporeità rispetto alla tradizione occidentale che lo ha preceduto, un recupero però che non consiste in «una riduzione fisicalista dello spirituale al materiale, ossia dell'anima, del soggetto, dell'io al corpo, ma soltanto come una *naturalizzazione* della soggettività stessa la quale non sarebbe nulla di trascendente rispetto al corpo; essa sembra essere una funzione specificatamente organica che *sorge* e si sviluppa proprio nel corpo e con il corpo, il quale è l'insieme organizzato di molteplici forze»<sup>38</sup>.

Che Nietzsche non intenda, del resto, negare completamente il diritto di cittadinanza di concetti come quelli di anima e di mente, traspare in maniera chiara da un aforisma di *Al di là del bene e del male* in cui, prendendo le distanze da quello che definisce "atomismo delle anime", sottolinea però d'altra parte la non necessità di eliminare il concetto stesso di anima, ma piuttosto quella di ridefinirne i confini:

<sup>36</sup>) Un periodo in cui, nelle parole di Eugen Fink, «tutto Nietzsche si rivolta: la scienza, la riflessione critica, la diffidenza metodica assumono la guida: metafisica, religione e arte vengono sottoposte a giudizio; non valgono più come modi fondamentali della verità ma appaiono come illusione, che bisogna distruggere» (Fink 1973, p. 103). Si tratta, nella diffusa suddivisione del filosofare di Nietzsche in tre periodi, della seconda fase, mentre la terza costituirebbe, nella terminologia di Fink, quella dell'"annuncio", e seguirebbe quella "romantica" e, appunto, quella "illuministica". Gianni Vattimo a proposito di questa periodizzazione parla rispettivamente di "opere giovanili" per la prima fase, epoca "del pensiero genealogico e decostruttivo per la seconda", "filosofia dell'eterno ritorno" per la terza (cfr. Vattimo 1985).

<sup>37</sup>) Questo concetto si trova nell'opera fondamentale del biologo tedesco (Roux 1881), ed è il nodo centrale di una teoria, fatta propria da Nietzsche, che ridimensiona il ruolo assegnato da Darwin alle circostanze esterne nel meccanismo evolutivo. Nelle parole di Andrea Orsucci, "autoregolazione" significa che «nelle cellule, negli organi e nei tessuti, impegnati in un'interna, reciproca "concorrenza" per accrescersi e sopravvivere, l'incremento degli stimoli intensifica la stessa capacità di assimilazione, e quindi di sviluppo» (Orsucci 1982, p. 192).

<sup>38</sup>) Rosciglione 2005, pp. 141-142 (corsivo mio).

Si deve prima di tutto dare il colpo di grazia anche a quell'altro e più funesto atomismo [il primo è evidentemente l'atomismo materialistico] che il cristianesimo ci ha ottimamente e tanto a lungo insegnato, l'*atomismo delle anime*. Ci sia consentito di caratterizzare con questa parola quella credenza che considera l'anima come qualcosa di indistruttibile, di eterno, d'indivisibile, come una monade, come un *atomon*; questa credenza deve essere estirpata dalla scienza! Non è assolutamente necessario, sia detto tra noi, sbarazzarci con ciò anche dell'"anima" e rinunciare a una delle più antiche e venerande ipotesi: come suole accadere all'imperizia dei naturalisti, ai quali basta sfiorare appena l'"anima" per perderla. Ma la strada per nuove forme e raffinamenti dell'ipotesi anima resta aperta: e concetti come "anima mortale" e "anima come pluralità del soggetto" e "anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni" vogliono avere, sin d'ora, diritto di cittadinanza nella scienza.<sup>39</sup>

Il lessico che Nietzsche utilizza in questo passo per riferirsi ai possibili "raffinamenti" dell'ipotesi anima è, a ben vedere, profondamente platonico: di "anima mortale" si può parlare in riferimento a Platone seguendo il ragionamento di cui si è detto più sopra riguardo le parti inferiori della ψυχή; il concetto di "anima come pluralità del soggetto"<sup>40</sup> è riscontrabile laddove Platone si concentra sulla molteplicità, se non di "parti" dell'anima, quantomeno di funzioni; l'accento a istinti e passioni, infine, è anche questo riconducibile alla fase matura del filosofare platonico in cui si pone l'attenzione sulle dinamiche istintuali e passionali che si generano nella ψυχή in seguito al suo entrare in contatto con il corpo.

Anche la visione dell'organismo come autoregolazione non si pone necessariamente in conflitto con alcuni tratti della speculazione platonica:

<sup>39</sup>) JGB, 12 (in Nietzsche 1964-2001, vol. VI, t. II).

<sup>40</sup>) Il concetto di un'anima "plurale" su cui più volte Nietzsche si sofferma, deriva probabilmente dall'opera sulla patologia cellulare del biologo Rudolph Virchow (Virchow 1863), ben conosciuta da filosofo tedesco e nella quale viene proposta una teoria della cellula che si basa su una visione molteplice e decentralizzata del soggetto. Le ricerche biologiche di Virchow hanno avuto un ruolo fondamentale nella messa in discussione della prospettiva cartesiana, senza però condurre automaticamente all'affermazione di un punto di vista in tutto e per tutto materialista: «Virchow stesso mostra [...] che la biologia cellulare non può non rimettere radicalmente in questione le premesse da cui muove Descartes. Perché la teoria cellulare potesse portare a termine con successo la totale decentralizzazione del soggetto vivente, era infatti necessario che tutte le figure tradizionali della centralizzazione venissero messe fuori gioco. In primo luogo andavano squalificate le principali figure fisiologiche della centralizzazione, quelle del cervello (centro del sistema nervoso) e del cuore (centro dell'apparato circolatorio); in secondo luogo andava rifiutata l'illusione della centralità della coscienza, di cui il sistema nervoso e l'apparato circolatorio non sarebbero che reincarnazioni fisiologicamente o anatomicamente declinate [...]. Nietzsche è il primo filosofo a trarre tutte le conseguenze della lezione di Virchow. Tutti i testi in cui egli si sforza di sostituire il corpo vivente all'*Ego* cartesiano e all'*Io penso* kantiano recano il segno evidente della lezione virchowiana e riprendono la sua denuncia (biologica) del primato (filosofico) dell'io» (Stiegler 2010, pp. 49-50 *passim*).

Roux e Nietzsche sostengono infatti l'esistenza di una sorta di "concorrenza" che pervade le cellule, gli organi e i tessuti, i quali, proprio grazie all'incremento degli stimoli, accrescono la loro capacità di sviluppo. Similmente, la costituzione del *self* platonico si basa fondamentalmente sulla "lotta" che caratterizza le diverse funzioni dell'anima, anch'esse in concorrenza fra loro per la supremazia; e se è accettabile l'ipotesi più sopra proposta dell'insorgere delle funzioni inferiori della  $\psi\upsilon\chi\eta$  come elemento essenzialmente dipendente dal corpo, allora si può dire che anche in Platone lo sviluppo del Sé si configura come una reciproca lotta per la supremazia fra diversi elementi che costituiscono l'umano, complessivamente inteso come insieme di anima e corpo.

La necessità – che Platone ribadisce più volte – di sottoporre gli istinti e le passioni tipiche della parte inferiore dell'anima all'egida del principio razionale, poi, è anche questa forse riscontrabile in Nietzsche, in modo particolare laddove si parla di sublimazione<sup>41</sup>, ossia si sostiene la necessità di elevare e reindirizzare gli istinti verso un'attività di tipo superiore.

Si configura pertanto, tanto in Platone quanto in Nietzsche, una descrizione del processo conoscitivo e della dinamica dei rapporti fra anima e corpo che non concepisce la ragione come qualcosa di completamente separato e indipendente dal corpo – e quindi dai suoi istinti e dalle sue passioni –, ma piuttosto un processo che è continuamente alimentato proprio dall'elemento passionale, a patto che la bramosia tipica degli istinti più ancestrali venga incanalata nella via della conoscenza. Il misconoscimento di questo elemento fondamentale è stato nell'ottica nietzscheana l'errore capitale del platonismo successivo a Platone e soprattutto del cristianesimo, che ha tentato di eliminare le passioni e di estirpare il corpo, nella convinzione che tanto le prime quanto il secondo fossero esclusivamente qualcosa di negativo e – di conseguenza – ha anche mancato di riconoscere la vera natura della ragione, considerandola infine un'entità a sé stante<sup>42</sup>.

<sup>41</sup>) Di "sublimazione" Nietzsche parla per la prima volta nell'aforisma che apre *Umano, troppo umano*, «Chimica delle idee e dei sentimenti», nel quale significativamente viene proposta l'idea secondo cui è possibile che quelli che la metafisica tradizionale ha considerato come principi opposti – gli istinti e le passioni corporee da un lato, l'attività intellettuale dall'altro – possano in realtà essere, se indagati con gli occhi di una filosofia storica «che non è più affatto pensabile separata dalle scienze naturali» (MA I, 1, in Nietzsche 1964-2001, vol. IV, t. II), non cose separate, bensì «soltanto sublimazioni, in cui l'elemento base appare quasi volatilizzato e solo alla più sottile osservazione si rivela ancora esistente» (*ibid.*).

<sup>42</sup>) Il fatto che spesso Nietzsche, nella sua opera, si scagli direttamente contro Platone è del resto spiegabile con una poco chiara distinzione – peraltro largamente diffusa nell'800 – fra Platone e la tradizione platonica, avente come risultato l'attribuire a Platone alcune derive in senso ascetico tipiche del pitagorismo e di parte della tradizione successiva

È a questa tradizione che Nietzsche si rivolge polemicamente nello *Zarathustra*, e in particolare nel fondamentale paragrafo «Dei dispregiatori del corpo» che contiene una prima definizione del *self* che permette di inquadrarne le coordinate:

Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.<sup>43</sup>

Il Sé viene dunque tratteggiato come legato al corpo, anzi come costituente il corpo stesso, e dunque identificabile con l'insieme degli istinti e degli impulsi che costituisce la “grande ragione” del corpo, una grande ragione che solo l'ingenuità del fanciullo confonde con l'anima, o quantomeno con un'anima intesa nel senso proprio del dualismo antropologico, ma che il sapiente riconosce come inscindibilmente legata alla corporeità:

«Corpo io sono e anima» – così parla il fanciullo. E perché non si dovrebbe parlare come i fanciulli?

Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.

Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.<sup>44</sup>

A questo proposito, è stato giustamente notato che «la nozione nietzscheana del Sé, che ha un radicamento innanzitutto corporeo, ridimensiona la rappresentabilità (o messa in scena) dell'io coscienziale, la cui struttura è stata dettata dal percorso del razionalismo antico e moderno e da questo considerato, in assoluto, come attore del potere conoscitivo e del potere morale. È nel contatto con il proprio corpo, con le proprie emozioni, con il proprio viscerale, colto in tutte le sue sfumature, che un soggetto mantiene e accresce il contatto e l'armonia con il Sé. Mente e corpo (ossia ciò che costituisce la complessità del corporeo) sono fenomeni che hanno la medesima *humus energetica*»<sup>45</sup>.

Proprio questa complessità del corporeo, che include significativamente anche la dimensione dell'anima, è quello che Nietzsche ritiene indispensabile indagare a fondo:

al filosofo ateniese, ma non così accentuate, benché ad ogni modo in parte presenti, nello stesso Platone.

<sup>43</sup>) ZA, I, «Dei dispregiatori del corpo» (in Nietzsche 1964-2001, vol. VI, t. I).

<sup>44</sup>) *Ibidem*. Daniel Dennett fa riferimento a questo passo nietzscheano con le seguenti parole: «Il fatto che i nostri sistemi di controllo, a differenza di quelli delle navi e di altri artefatti, non siano isolati, permette al nostro stesso corpo (distinto dal sistema nervoso) di essere la sede di una parte importante di quella saggezza che “noi” sfruttiamo nel prendere le nostre decisioni quotidiane. Friedrich Nietzsche capì tutto questo molto tempo fa, e lo espresse col suo caratteristico brio in *Così parlò Zarathustra*» (Dennett 1997, p. 91).

<sup>45</sup>) Lo Giudice 2007, pp. 142-143.

L'anima umana e i suoi confini, l'estensione in generale fino a oggi raggiunta dalle umane intime esperienze, le attitudini, le profondità e le distanze di queste esperienze, l'intera storia, *sinora* vissuta, dell'anima e le sue non ancora fino in fondo esaurite possibilità: tutto ciò è la predestinata zona di caccia per uno psicologo nato e un amico della "caccia grossa" [...].<sup>46</sup>

La critica nietzscheana si colloca quindi nell'ottica non di una negazione del concetto di anima, quanto piuttosto contro le estremizzazioni che, nel corso della storia del pensiero occidentale, ne sono state date nel senso di un eccessivo peso attribuito al dominio della ragione, tendenza iniziata, significativamente, fin dal primo emergere della nozione di anima compiutamente intesa, ossia con Socrate:

Se si sente la necessità di fare della *ragione* un tiranno, come fece Socrate, non deve essere piccolo il pericolo che qualche altra cosa si metta a tiranneggiare. A quel tempo si indovinò nella razionalità la *salvatrice*; né Socrate né i suoi "malati" erano liberi di essere razionali – era *de rigueur*, era il loro rimedio *ultimo*. Il fanatismo con cui tutto il pensiero greco si getta sulla razionalità tradisce una condizione penosa; si era in pericolo, non c'era altra scelta; o andare in rovina o... essere *assurdamente razionali* [...]. Si deve essere saggi, perspicui, chiari a ogni costo; ogni cedimento agli istinti, all'inconscio, porta *a fondo* ...<sup>47</sup>

La chiara imputazione che Nietzsche rivolge a Socrate in questo aforisma – non a caso inserito nella sezione del *Crepuscolo degli idoli* denominata «Il problema Socrate» – è dunque quella di aver espresso l'esigenza della razionalità come unica via per difendersi e salvarsi dal rischio di cedere all'inconscio e agli istinti. Nietzsche denuncia questa tendenza e assume la necessità di superare questa impostazione, necessità che però non implica – di per sé – quella di superare l'idea stessa di anima, ma semmai solo la tesi per cui l'anima è la sola realtà peculiare dell'umano. A questo proposito, potrebbe certo essere agevole ricondurre il tanto sottolineato – dallo stesso Nietzsche – rovesciamento del platonismo a una visione che vede piuttosto l'anima come prigioniera del corpo, intesa, cioè, come idealità, come costruito metafisico e fittizio che impedisce di scoprire la vera realtà, ossia la determinazione infine corporea delle funzioni dell'anima. Ma se questo è forse ammissibile nei confronti della visione che si è sviluppata nella riflessione occidentale successiva a Platone, non sembra parimenti così facilmente attribuibile – come si è cercato di mostrare più sopra – al filosofo ateniese, la cui consapevolezza dell'intensità e dell'importanza dell'interazione corporea nello sviluppo delle funzioni dell'anima era notevolissima.

<sup>46</sup>) JGB, 45.

<sup>47</sup>) GD, «Il problema Socrate», 10 (in Nietzsche 1964-2001, vol. VI, t. III).

Si deve peraltro sottolineare ancora una volta il fatto che lo stesso Nietzsche non nega la valenza della «veneranda ipotesi» dell'anima, a patto che venga intesa nel modo corretto, ossia che non venga assolutizzata e venga considerata, fra l'altro, nel senso di un'anima come «pluralità del soggetto». Proprio nei riguardi di una tale concezione che vede al centro la pluralità del *self*, Nietzsche sostiene ancora, in uno degli pseudoaforismi della *Volontà di potenza*, la molteplicità degli impulsi, negando che la volontà umana sia realmente unificata:

Debolezza della volontà: è una similitudine che può indurre in errore. Perché non esiste una volontà e quindi né una volontà forte né una volontà debole. La molteplicità e il disgregamento degli impulsi motori, la mancanza di sistema tra loro dà per risultato la «volontà debole»; il loro coordinamento sotto la signoria di uno solo dà per risultato la volontà forte»; nel primo caso si tratta dell'oscillazione e della mancanza di centro di gravità, nel secondo della precisione e chiarezza della direzione.<sup>48</sup>

La tesi della pluralità degli io svolge un ruolo fondamentale nella critica al modello cartesiano dell'ego sostanziale: ad esso Nietzsche oppone un'attività, una funzione, quella del cogitare. È in realtà il corpo a produrre l'io: «Io» dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice «io», ma fa «io»<sup>49</sup>.

Questo insistere sul ruolo fondamentale del corpo nella costruzione dell'io, questo ritenere l'io stesso una nozione prevalentemente funzionale, pongono il pensiero nietzscheano sul punto in diretta assonanza con quanto è possibile rintracciare – se l'interpretazione qui data è corretta – in Platone e nelle sue ripetute affermazioni a proposito del carattere di «funzioni» delle cosiddette parti dell'anima e dell'emergere di queste ultime dall'incontro del corpo con il principio razionale.

Il *self* nietzscheano diviene in quest'ottica «una pluralità di forze di tipo personale, delle quali ora l'una ora l'altra vengono alla ribalta, come ego, e guardano alle altre come un soggetto guarda a un mondo esterno ricco di influssi e di determinazioni. Il soggetto è ora in un punto ora nell'altro»<sup>50</sup>:

L'uomo come pluralità: la fisiologia fornisce soltanto un cenno del meraviglioso rapporto tra questa molteplicità e la subordinazione e l'organamento delle parti in una totalità. Ma sarebbe sbagliato dedurre necessariamente da uno Stato il monarca assoluto (l'unità del soggetto).<sup>51</sup>

<sup>48</sup>) FP 14 [219], primavera 1888 (in Nietzsche 1964-2001, vol. VIII, t. III).

<sup>49</sup>) ZA, I, «Dei disprezzatori del corpo».

<sup>50</sup>) FP 6[70], autunno 1880 (in Nietzsche 1964-2001, vol. V, t. I).

<sup>51</sup>) FP 27[8], estate-autunno 1884 (in Nietzsche 1964-2001, vol. VII, t. II).

Un punto di vista non troppo dissimile da questo è proprio quello che è possibile rintracciare in Platone, dato che il predominio della funzione razionale sulle altre due non deve essere inteso come una tirannia, ma soltanto come organizzazione di funzioni sotto l'egida della razionalità, la quale però – lo si è già visto – dirige gli impulsi, non li tiranneggia.

Ancora, ecco come Zarathustra caratterizza infine il Sé, rivolgendosi nuovamente ai dispregiatori del corpo:

Strumenti e giocattoli sono il senso e lo spirito: ma dietro di loro sta ancora il Sé. Il Sé cerca anche con gli occhi dei sensi, ascolta anche con gli orecchi dello spirito.

Sempre il Sé ascolta e cerca: esso compara, costringe, conquista, distrugge. Esso domina ed è il signore anche dell'io.

Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé.

Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.<sup>52</sup>

Il Sé «cerca con gli occhi dei sensi» e «ascolta anche con le orecchie dello spirito», e sembra dunque configurare una concezione complessa della soggettività, che risulta includere tanto la componente corporea e sensibile quanto quella intellettuale. Si può in effetti sostenere a ragione che «il pensiero nietzscheano della corporeità non vuol dire, [...] nel modo più assoluto, il conferimento di un primato astratto (“vitalistico” nel senso di Klages) al corpo (inteso nella sua concezione più elementare) e di conseguenza un azzeramento della *complessità del mondo soggettuale*! Sarebbe d'altronde assurdo se, dopo essersi affidato a un *pensiero della complessità* – ché tale è, volendolo “tradurre” in *categoria*, il pensiero nietzscheano della corporeità [...] – Nietzsche avesse pensato di ridurre la scoperta di un mondo ben altrimenti complicato *all'elementare* [...]»<sup>53</sup>.

Se quindi la complessità del soggetto non viene negata ma anzi affermata, e se gli stati mentali sono quanto emerge dall'elemento corpo-

<sup>52</sup>) ZA, I, «Dei dispregiatori del corpo».

<sup>53</sup>) Papparo 1997, p. 31. Si consideri in proposito il seguente aforisma: «Se io ho in me qualcosa di unitario, di certo ciò non consiste nell'io cosciente e nel sentire, volere, pensare, bensì in qualche altra cosa: nella saggezza di tutto il mio organismo che conserva, si appropria, elimina, sorveglia, e di cui il mio io cosciente non è che uno strumento. Il sentire, il volere e il pensare mostrano sempre e solo fenomeni finali, le cui cause mi sono del tutto ignote; il succedersi di questi fenomeni finali, come se l'uno seguisse dall'altro, è probabilmente *solo* un'illusione; in verità le cause possono forse essere concatenate tra loro in modo tale, che le cause terminali mi facciano l'impressione di una connessione logica e psicologica. *Io nego* che un fenomeno dello spirito o dell'anima sia *causa* diretta di un altro fenomeno dello spirito o dell'anima, sebbene così sembri. *Il vero mondo delle cause ci è nascosto*: esso è indicibilmente più complicato. L'intelletto e i sensi sono un apparato soprattutto *semplificatorio*. Il nostro *falso*, rimpicciolito, *logicizzato* mondo delle cause è peraltro quello in cui noi possiamo vivere. In tanto “conosciamo”, in quanto possiamo soddisfare i nostri bisogni. Lo studio del corpo dà l'idea di un'indicibile complicazione [...]» (FP 34 [46], aprile-giugno 1885, in Nietzsche 1964-2001, vol. VII, t. III).

reo inteso come *Leib-Organisation*, sarebbe semplicistico considerare la posizione nietzscheana come sostenitrice di un riduzionismo fisiologico; si tratta piuttosto di una concezione complessa, che da un lato, pur considerando necessaria una base fisiologica dalla quale emergono gli stati mentali, non si arrende a un totale riduzionismo, mentre dall'altro, pur affermando una dipendenza causale degli stati mentali da quelli corporei non configura i primi come un mero epifenomeno.

Peraltro, il carattere emergente, evolutivo, in qualche modo derivato, del Sé rispetto all'elemento corporeo che Nietzsche sostiene in tutta la sua opera, non si situa per forza di cose in contrapposizione con la visione platonica, nella quale si è sottolineato la mancanza di una priorità se non altro cronologica dell'anima complessivamente intesa sul corpo, proprio perché il contributo del corpo è essenziale e determinante per l'emergere di alcune delle funzioni dell'anima.

Se questa dimensione emergente di cui parla Nietzsche è in qualche modo avvicinabile a quanto si è definito Sé parlando di Platone, allora non è difficile considerare come anche nella prospettiva del filosofo greco questo Sé fosse da considerarsi come entità complessa risultante dall'interazione di molteplici facoltà, irriducibili tra loro e aventi, almeno in parte, fondamento corporeo.

### 3. *Conclusioni*

Questa breve ricognizione in alcuni dei luoghi che Platone e Nietzsche dedicano alla descrizione dell'anima, del corpo e dei loro rapporti, ha voluto porre in evidenza alcuni punti di contatto fra i due filosofi, in modo da rivelare una sorta di terreno comune su cui poggiano queste riflessioni, pur nell'innegabile diversità in gran parte dovuta alla distanza temporale.

Quel che è ora possibile indagare per concludere questa ricerca è se questa prospettiva comune individuabile fra Platone e Nietzsche è in qualche modo ancora oggi rinvenibile nell'ambito delle ricerche sul Sé nel campo della filosofia della mente e delle scienze cognitive ovvero se deve essere relegata al mero status di curiosità teoretica.

Il primo punto da sottolineare in quest'ottica è il recente riavvicinamento nell'ambito di questi studi fra la tradizione analitica e quella fenomenologica continentale, riavvicinamento che ha permesso di arricchire il dibattito e di riproporre in maniera nuova e maggiormente aperta il tema della coscienza, del *self* e del suo emergere dal complesso corporeo<sup>54</sup>.

<sup>54</sup>) La convergenza tra due tradizioni così diverse è spiegabile con la recente svolta che si è verificata nell'ambito delle scienze cognitive; nelle parole di Shaun Gallagher e di

In secondo luogo, è possibile constatare come proprio in seguito a questo riavvicinamento stia prendendo piede una visione di queste tematiche che conferma alcuni dei tratti di cui si è discusso più sopra, e in modo particolare il carattere *embodied* del mentale<sup>55</sup>, che sembra d'altra parte trovare significative conferme negli studi più recenti in campo neurobiologico, da quelli che sottolineano l'intima connessione fra la percezione e l'apparato motorio – confermando una volta di più la complessità del campo del mentale, irriducibile ai soli processi cognitivi c.d. “superiori”, ma influenzato da una notevole molteplicità di altri aspetti<sup>56</sup> – a quelli che sostengono l'importanza di aspetti extra-razionali, come le emozioni e i sentimenti, nell'ambito dei processi cognitivi<sup>57</sup>.

Che d'altra parte Nietzsche potesse in qualche modo essere considerato un precursore di alcune soluzioni che hanno recentemente preso piede era già stato affermato in maniera netta per quanto riguarda la dissoluzione di una visione cartesiana e monolitica del Sé<sup>58</sup>, e viene oggi riaffermato per quanto riguarda il concetto dell'*embodied cognition*<sup>59</sup>.

A questo si aggiunga, se è possibile seguire la linea di base che vede significative concordanze fra Platone e Nietzsche, che proprio all'immagine complessa dell'anima proposta dal filosofo ateniese si può forse associare il modello del *self* proposto da Antonio Damasio, che distingue tre momenti funzionali ed evolutivi del cervello: nell'ottica del neurofisiologo portoghese, l'apparato razionale non si è costituito al di sopra di quello della regolazione biologica, ma piuttosto a partire da questo e anche all'interno di questo. La coscienza in quest'ottica – in una prospettiva evolutiva peraltro molto simile a quella nietzscheana – risulterebbe essere un aspetto ausiliario della nostra dotazione biologica di adattamen-

Francisco Varela, «if one begins by thinking of cognitive science as it was first formulated in opposition to behaviourism, in terms of computational analysis and information processing, it is difficult to see how phenomenology might participate in the “Cognitive Revolution” [...]. This, however, is no longer the current view of cognitive science. Faced with a variety of problems implicit in his view, the cognitive revolution took a different turn in late 1980s. This corresponded to a new emphasis on neuroscience, and connectionism, which challenged the prevailing computational orthodoxy by introducing an approach based on nonlinear dynamical systems [...]. With this formulation there was a shift away from an emphasis on reductionism to an emphasis on the notions of emergence and self-organization. The question was how higher-level personal structures emerged from lower-level subpersonal, self-organizing process» (Gallagher - Varela 2003, p. 95). Per un'introduzione complessiva alla visione fenomenologica della filosofia della mente cfr. Gallagher - Zahavi 2009.

<sup>55</sup>) Sostenuto, forse per la prima volta in campo neurofenomenologico, in Varela - Thompson - Rosch 1992.

<sup>56</sup>) Cfr., p. es., Rizzolatti - Sinigaglia 2006.

<sup>57</sup>) Cfr. Damasio 2003.

<sup>58</sup>) Cfr. Varela - Thompson - Rosch 1992, p. 17.

<sup>59</sup>) Cfr. Gallagher 2009.

to all'ambiente, il quale a sua volta non solo è fondamentalmente legato al corpo, ma è di natura non monolitica, per lo meno a livello funzionale ed evolutivo. Damasio distingue infatti due livelli del sé «che nella nostra mente appaiono come i protagonisti coscienti della coscienza: il sé nucleare e il sé autobiografico»<sup>60</sup>; il primo è costituito dall'esperienza del qui ed ora, ed è la base di emergenza del secondo, che costituisce una coscienza estesa ampliata da funzioni cognitive quali il linguaggio e la memoria, e che colloca quindi l'organismo «in un punto del tempo storico individuale, con la piena consapevolezza del passato vissuto e del futuro previsto e con una profonda conoscenza del mondo circostante»<sup>61</sup>. Entrambi questi livelli derivano tuttavia da un nucleo più primitivo, un "proto-sé" costituito da «una collezione coerente di configurazioni neurali che formano istante per istante le mappe dello stato della struttura fisica dell'organismo nelle sue numerose dimensioni»<sup>62</sup>, ossia da un insieme di «dispositivi cerebrali che mantengono continuamente e non consciamente lo stato del corpo entro il ristretto intervallo e la relativa stabilità necessari alla sopravvivenza»<sup>63</sup>.

La prima traccia a livello sia funzionale sia ontogenetico del Sé sarebbe pertanto una rappresentazione inconscia nel cervello dello stato corporeo, il che sembra confermare una volta di più la validità dell'assunto dell'*embodied self*: «L'incorporazione del sé non si traduce quindi per Damasio nella sua identificazione con una sostanza [...], ma nell'individuazione di un insieme di processi di differente livello di complessità radicati nel proto-sé, che sono reali in quanto modulano il comportamento dell'organismo, arricchendone la flessibilità e le capacità discriminative»<sup>64</sup>.

C'è dunque una sorta di terreno comune fra la concezione platonica dell'anima come è stata più sopra tracciata, il concetto di un Sé frammentato che si trova in Nietzsche e alcuni assunti delle scienze cognitive contemporanee. Basti pensare, ad esempio, che una situazione "fluida"<sup>65</sup> come quella descritta da Platone in cui le diverse funzioni dell'anima lottano per la supremazia, contendendosi il ruolo di guida, è assimilabile alla lotta

<sup>60</sup>) Damasio 2000, p. 38.

<sup>61</sup>) *Ivi*, p. 30.

<sup>62</sup>) *Ivi*, p. 189.

<sup>63</sup>) *Ivi*, p. 37.

<sup>64</sup>) Vicari 2008, p. 210.

<sup>65</sup>) Faccio riferimento, con questo termine, a una proposta di Maria Michela Sassi, che sottolinea come in Platone «i tre appetiti al cui predominio corrispondono i tre possibili generi di vita non sono fattori distinti e irriducibili, che risiedono in tre parti separate dell'anima, ma manifestazioni di una singola forza o fondo di energia che si può indirizzare in direzioni differenti [...]. D'altronde questo fondo non è illimitato, e coltivare una direzione, rafforzando un determinato tipo di desideri, equivale a trascurare e indebolire l'altra» (Sassi 2007, p. 280).

dell'organismo inteso come *self-organization* di cui parla Nietzsche, ma anche al concetto di Sé emergente quale quello che si ritrova in Damasio.

Per concludere, è possibile riaffermare come la prospettiva in parte comune che si è ritenuto di rintracciare in Platone e in Nietzsche possa essere considerata un interessante antecedente filosofico delle moderne teorie riguardo la cognizione incorporata, a dimostrazione della persistenza, ancora oggi, di elementi anche lontani della tradizione filosofica occidentale, che paiono avvalorare una volta di più la famosa definizione di Alfred North Whitehead, che vedeva l'intera storia della filosofia occidentale come una serie di note a margine su Platone<sup>66</sup>.

ANDREA BIANCHI  
andrea.bianchi@mail.com

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Calvo - Brisson 1997      T. Calvo - L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin 1997.
- Carone 2005                G.R. Carone, *Mind and Body in Late Plato*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 87 (2005), pp. 227-270.
- Casini 1990                L. Casini, *La corporeità come "affermazione della vita" in Nietzsche*, in Id., *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Roma 1990, pp. 207-246.
- Centrone 2007            B. Centrone, *L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?*, in Migliori - Napolitano Valditara - Fermani 2007, pp. 35-50.
- Damasio 2000             A.R. Damasio, *Emozione e coscienza*, trad. it. di S. Frediani, Milano 2000.
- Damasio 2003             A.R. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, trad. it. di I. Blum, Milano 2003.
- Davidson 1992            D. Davidson, *Azioni ed eventi*, trad. it. di R. Brigati, a cura di E. Picardi, Bologna 1992.
- Dennett 1997             D.C. Dennett, *La mente e le menti. Verso una comprensione della coscienza*, trad. it. di I. Blum, Milano 1997.

<sup>66</sup>) «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato» (Whitehead 1929, p. 53).

- Di Lorenzo Ajello 2008 F. Di Lorenzo Ajello (a cura di), *Razionalità, verità e mente*, Milano 2008.
- Fabbrichesi 2007 R. Fabbrichesi, *Corpo e passioni. Uno sguardo sul tempo degli eroi*, in Sini 2007, pp. 9-40.
- Fink 1973 E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di P. Rocco Traverso, Padova 1973.
- Fronterotta 2006 F. Fronterotta, *Anima e corpo: immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel Timeo platonico*, «Études platoniciennes» 2 (2006), pp. 141-154.
- Fronterotta 2007a F. Fronterotta, *Carone on the Mind-Body Problem in Late Plato*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 89 (2007), pp. 231-236.
- Fronterotta 2007b F. Fronterotta, *Che effetto fa essere un pipistrello? Il problema mente corpo nel Timeo platonico*, in Migliori - Napolitano Valditara - Fermani 2007, pp. 89-108.
- Gallagher 2009 S. Gallagher, *Philosophical antecedents to situated cognition*, in Robbins - Ayedede 2009, pp. 35-52.
- Gallagher - Varela 2003 S. Gallagher - F.J. Varela, *Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Science*, in Thompson 2003, pp. 93-132.
- Gallagher - Zahavi 2009 S. Gallagher - D. Zahavi, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, trad. it. di P. Pedrini, Milano 2009.
- Lo Giudice 2007 S. Lo Giudice, *Nietzsche e gli echi del corpo*, Cosenza 2007.
- Migliori - Napolitano Valditara - Fermani 2007 M. Migliori - L.M. Napolitano Valditara - A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano 2007.
- Nannini 2002 S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma - Bari 2002.
- Nietzsche 1964-2001 F. Nietzsche, *Opere complete* (a cura di G. Colli - M. Montinari), Milano 1964-2001, 7 voll. suddivisi in tomi.
- Orsucci 1982 A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna 1982.
- Papparo 1997 F.C. Papparo, *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, Napoli 1997.
- Platone 1982-1984 Platone, *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Roma - Bari 1982-1984, 9 voll.
- Platone 1995 Platone, *Fedro*, trad. it. di L. Untersteiner Candia, a cura di F. Trabattoni, Milano 1995.

- Platone 2000 Platone, *Fedone*, trad. it. di M. Valgimigli, a cura di B. Centrone, Roma - Bari 2000.
- Platone 2006 Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano 2006.
- Platone 2007 Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano 2007.
- Pradeau 1998 J.F. Pradeau, *L'âme et la moelle. Les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le Timée de Platon*, «Archives de Philosophie» 61 (1998), pp. 489-518.
- Renaud 2007 F. Renaud, *La conoscenza di sé nell'Alcibiade I e nel commento di Olimpiodoro*, in Migliori - Napolitano Valditara - Fermani 2007, pp. 225-244.
- Rizzolatti - Sinigaglia 2006 G. Rizzolatti - C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano 2006.
- Robbins - Ayedede 2009 P. Robbins - M. Ayedede (eds.), *Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge 2009.
- Robinson 1995<sup>2</sup> T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1995<sup>2</sup>.
- Rosciglione 2005 C. Rosciglione, *Homo natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, Pisa 2005.
- Rosen 1999 S. Rosen, *Mind and Body in Nietzsche*, «International Studies in Philosophy» 31, 3 (1999), pp. 57-64.
- Roux 1881 W. Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitslehre*, Leipzig 1881.
- Sarri 1997<sup>2</sup> F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997<sup>2</sup>.
- Sassi 2007 M.M. Sassi, *Eros come energia psichica. Platone e i flussi dell'anima*, in Migliori - Napolitano Valditara - Fermani 2007, pp. 275-292.
- Sedley 2007 D. Sedley, «*Becoming like God*» in the *Timaeus* and *Aristotle*, in Calvo - Brisson 1997, pp. 327-339.
- Sini 2007 C. Sini (a cura di), *Corpo e linguaggio*, «Quaderni di Acme» 88 (2007).
- Snell 2002<sup>2</sup> B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di V. Degli Alberti - A. Marietti Solmi, Torino 2002<sup>2</sup>.
- Stiegler 2010 B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, trad. it. di F. Leoni, Mantova 2010.
- Thompson 2003 E. Thompson (ed.), *The Problem of Consciousness. New Essays in Phenomenological Philosophy of Mind*, Calgary 2003.

- Trabattoni 1998 F. Trabattoni, *Platone*, Roma 1998.
- Trabattoni 2007 F. Trabattoni, *Si può parlare di "unità" della psicologia platonica? Esame di un caso significativo (Fedone, 68 B-69 E)*, in Migliori - Napolitano Valditara - Fermani 2007, pp. 307-320.
- Varela - Thompson - Rosch 1992 F.J. Varela - E. Thompson - E. Rosch, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, trad. it. di I. Blum, Milano 1992.
- Vattimo 1985 G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Roma - Bari 1985.
- Vegetti 1992<sup>2</sup> M. Vegetti, *Anima e corpo*, in Id. (a cura di), *Introduzione alle culture antiche*, Torino 1992<sup>2</sup>, 3 voll., vol. II, pp. 201-228.
- Vicari 2008 G. Vicari, *Incorporazione non riduttiva ed autoreferenzialità causale. Note per una concezione realista del sé nella teoria della coscienza di Antonio Damasio e nella filosofia della mente di John R. Searle*, in Di Lorenzo Ajello 2008, pp. 207-220.
- Virchow 1863 R. Virchow, *La patologia cellulare fondata sulla dottrina fisiologica e patologica dei tessuti*, trad. it. di G.B. Muggna, Milano 1863.
- Whitehead 1929 A.N. Whitehead, *Process and reality. An essay in cosmology*, Cambridge 1929.