

Alcune aporie sulla dottrina platonica della metempsicosi nel Platonismo di epoca imperiale

di *Christoph Helmig**

Abstract

How can a theory of transmigration explain that we resemble our parents or grandparents? In Aristotle, a problem of this sort arises, because he maintains that in the process of procreation only the father provides the form, the mother being considered the material principle. How is it, then, that children are like their mother? The Neoplatonist Plotinus presented for the first time a new, revolutionary theory of procreation according to which both the mother and father contribute a set of *logoi* (reason-principles). The dominant reason-principles constitute the child's genetic material, as it were.

Keywords: transmigration of souls, embryology, inheritance, reason-principles (*logoi*), biology.

La dottrina platonica della trasmigrazione delle anime (*metempsychosis*) genera periodicamente e puntualmente un grave imbarazzo anche ad autorevoli interpreti di Platone. Essa appare come una regressione a un'epoca mitica, pre-filosofica e sembra confermare la nota affermazione di Hegel, secondo cui nella filosofia platonica non vi sarebbe ancora una netta distinzione tra gli aspetti propriamente mitici e quelli filosofici. Alcuni studiosi hanno addirittura suggerito che l'intera teoria di Platone non debba essere presa sul serio, e che abbia solo un carattere meramente metaforico. Purtuttavia bisogna innanzitutto chiedersi di quale metafora si tratti.

Dal punto di vista epistemologico – e su questo regna almeno un certo consenso nella letteratura secondaria – Platone presenterebbe a proposito

* Universität zu Köln; helmigc@uni-koeln.de.

una teoria dell'*a priori*. Ciò emerge per esempio dalla critica antiplatonica espressa da Aristotele negli *Analitici secondi*.

Con questo mio contributo però, intendo prendere in considerazione la dottrina della metempsicosi da una prospettiva diversa, ovvero dal punto di vista biologico. A riguardo va subito detto che, da Pitagora in poi, una sfida per ogni teoria della *metempsychosis* consiste nel dover spiegare il dato di fatto che noi ereditiamo determinate caratteristiche, relative all'aspetto fisico o alle nostre qualità/al nostro carattere, dai nostri genitori o dai nostri antenati. Se infatti l'anima è la forma del corpo, questi tratti distintivi dovrebbero derivare primariamente dall'anima stessa. Molti studiosi reputano inconciliabile la teoria della metempsicosi con quella dell'ereditarietà, come viene ad esempio sottolineato da Eric Robertson Dodds in una nota citazione, incentrata sulla trasmissione della colpa per ereditarietà:

Sicuramente la trasmissione fisica della colpa per ereditarietà fisica (*by bodily inheritance*), non era rigorosamente compatibile con l'idea che il sé occulto persistente fosse il portatore della colpa. Questo però non ci deve sorprendere un gran che. Anche le Upanishad indiane si sforzarono di conciliare l'antica credenza nella contaminazione ereditaria con la più recente dottrina della reincarnazione; pure la teologia cristiana riesce a combinare l'eredità peccaminosa di Adamo con la responsabilità morale individuale (Dodds, 1951, p. 156, trad. it. pp. 204-5, leggermente modificata).

Di conseguenza, bisogna interrogarsi sulle modalità attraverso le quali, nell'ambito della teoria della metempsicosi, si possa costruire ciò che definiamo un'identità (*personal identity*). In altri termini, come può un'anima essere dapprima l'anima di Pitagora e quindi poi quella di Socrate? Perché Socrate e Pitagora sono individui diversi, se ammettiamo che in loro abita la stessa anima? Questi interrogativi si riferiscono a un ambito della biologia antica e tardo-antica che negli ultimi anni ha ricevuto un'attenzione sempre più crescente da parte degli studiosi. Alludo a tal proposito alle teorie di embriologia, che descrivono il conferimento dell'anima a un embrione nel grembo materno.

Una terza questione, affrontata pure con una certa esaustività nel Platonismo di epoca imperiale, riguarda poi la possibilità che le anime umane (che sono essenzialmente razionali) trasmigrino in corpi animali.

Benché, come è ben noto, Platone non abbia dedicato esclusivamente nessun dialogo alla dottrina della metempsicosi, egli ci fornisce in contesti diversi, e soprattutto nei miti escatologici, una serie di indizi relativi agli elementi fondamentali e alle premesse di questa dottrina. A tale riguardo meritano in particolare di essere menzionati il *Fedone*, il *Gorgia*, il *Fedro*, la *Repubblica* e il *Timeo*.

Stando alle parole di Heinrich Dörrie e Matthias Baltes,

Le origini della dottrina della metempsicosi sono oscure. Nell'antichità viene fatta risalire agli Indiani, agli Egizi, a Omero, all'Orfismo, a Ferecide o a Pitagora. Prima di Platone è stata espressamente sostenuta da Pitagora e dai suoi seguaci, oltre che da Pindaro e da Empedocle. Ma nessuno l'ha fatto in modo così deciso come Platone (Dörrie, Baltes, 1993, pp. 344-5).

Ma quali sono di fatto i motivi che spingono i Platonici a difendere la dottrina della metempsicosi? Una ragione risiederebbe nel fatto che, essendo il numero delle anime limitato e al contempo la durata del *cosmos* illimitata, queste anime devono allora incorporarsi, per così dire, più volte. In tal modo, la metempsicosi sarebbe da intendersi come una ricompensa o come una punizione per quello che l'anima ha fatto quando si trovava nel corpo. Prescindendo da questo, sono stati avanzati ulteriori argomenti, come ad esempio il fatto che le anime non possono restare inerti o inattive dopo la morte o, ancora, che sia il desiderio per un corpo a indurle a reincarnarsi, e infine, che sia Dio, oppure la sorte, a esigere tale trasmigrazione (Dörrie, Baltes, 1993, p. 350).

Nell'opera platonica, la scelta della vita o il sorteggio della vita, presente alla fine della *Repubblica*, è certamente uno dei passi più celebri quando si parla di reincarnazione. Nella concezione platonica risulta infatti decisiva l'enfasi conferita alla responsabilità individuale di fronte alla scelta della successiva reincarnazione. Soprattutto là dove vengono descritte le scelte di famosi eroi, la narrazione non risulta di sicuro priva di una certa comicità. Particolarmente frequente a riguardo è la reincarnazione in corpi animali.

Diceva poi che uno spettacolo degno di esser visto era il modo con cui le diverse anime sceglievano le loro vite: una visione insieme pietosa, ridicola e sorprendente. Sceglievano infatti per lo più secondo le abitudini della vita precedente. Disse di aver visto l'anima che un tempo era stata di Orfeo scegliere la vita di un cigno, non volendo nascere generata da donna, per odio del genere femminile da cui aveva ricevuto la morte. [...] L'anima cui era toccato il ventesimo turno aveva scelto la vita di un leone: era quella di Aiace Telamonio, che voleva evitare di rinascere uomo ricordando il giudizio delle armi. Quella dopo di lui era l'anima di Agamennone: ostile anch'essa al genere umano per i suoi patimenti, aveva scelto la vita di un'aquila. [...] Dopo di lui, aveva visto l'anima di Epeio, figlio di Panopeo che si indirizzava verso la natura di una donna artigiana; poi, lontano, fra gli ultimi, quella del ridicolo Tersite che vestiva i panni di una scimmia. Si avviava poi a scegliere l'anima di Odisseo, cui la sorte aveva assegnato l'ultimo turno fra tutti: il ricordo delle pene passate le aveva fatto venir meno ogni ambizione di gloria, e si era aggirata a lungo cercando la vita di un uomo estraneo a ogni attività pubblica; a stento l'aveva trovata, che giaceva da qualche parte trascurata da tutte le anime, e appena vista, dicendo che avrebbe fatto la stessa cosa anche se le fosse toccato il primo turno, l'aveva scelta con gioia. Nello stesso modo, fra gli altri animali, alcuni passavano in uomini, o si scambiavano vite fra loro, quelli ingiusti mutandosi in

animali selvatici, quelli giusti in addomesticati, e si mescolavano così in ogni modo (Platone, *Resp.*, 619e-620d, trad. Vegetti, 2010³).

Il modo in cui Platone, nella *Repubblica* e in altri luoghi della sua opera, presenta la teoria pitagorica della *metempsychosis* fa emergere sicuramente una serie di difficoltà. Innanzitutto quella relativa al perché le anime malvagie vengano punite due volte. Quando infatti giungono nell'aldilà esse subiscono per prima cosa torture e sofferenze, come apprendiamo dal *Gorgia* e dalla *Repubblica*. La seconda punizione consiste poi nella successiva reincarnazione. Si potrebbe certo argomentare che si tratta di una punizione non duplice, bensì articolata in due fasi; ovvero che si ha a che fare non con due punizioni, ma con due fasi della stessa. Tuttavia non è per niente chiaro per quale motivo Platone abbia bisogno di entrambe. La punizione delle anime è di sicuro primariamente finalizzata a farle diventare migliori e si riferisce alla colpa individuale del singolo. In questo modo Platone si contrappone alla concezione, molto diffusa sia nella mitologia greca che nell'etica aristocratica, secondo cui i discendenti dovrebbero render conto degli errori dei loro antenati. È in effetti un *topos* della mitologia greca il fatto che i discendenti debbano soffrire per le malefatte dei loro avi. Si potrebbe pensare qui, per esempio, a Edipo o alla saga degli Atridi. D'altro canto, abbiamo testimonianze antiche del fatto che si possa mettere in discussione la giustizia alla base di queste punizioni divine (per esempio un passo dell'undicesimo libro dell'*Odissea*, XI, v. 434). Tuttavia, a dispetto di queste sporadiche osservazioni, si possono comunque trovare anche sostenitori che accettano una simile pratica divina. Solone (fr. 1, Diehl) all'inizio del VI secolo a.C. dice ad esempio che nessun uomo malvagio potrà sfuggire a Zeus, in quanto o questo sarà punito in prima persona, oppure qualcuno tra le future generazioni dovrà soffrire per suo conto, pur essendo innocente (*anaitioi*). Quasi mezzo secolo dopo e non più soddisfatto di questo modello esplicativo, Teognide attacca invece in modo deciso la punizione ereditaria. Il criminale, come spiega, dovrebbe scontare la pena in prima persona, mentre i suoi figli, se questi «agiscono rettamente» non dovrebbero essere castigati, poiché tale pratica risulterebbe ingiusta. La reazione di Teognide svela evidentemente l'idea come nella sua epoca si credesse ancora ampiamente nella punizione ereditaria.

Si trovano poi tracce di questa questione nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, oltre che tra i testi dei Neoplatonici. Per quanto riguarda invece Platone stesso, la situazione sembra essere meno chiara ed è utile – a mio parere – mettere a confronto il suo punto di vista con quello del medio-platonico Plutarco di Cheronea. Secondo quest'ultimo, come emerge dal suo trattato *De sera numinis vindicta* (*I ritardi della punizione*

divina), non tutti i discendenti di predecessori malvagi vengono puniti, ma soltanto coloro che hanno ereditato inclinazioni malvagie. In questo caso, comunque, la divinità interviene in modo meramente preventivo, per esempio prima che gli *ergoi* si rendano colpevoli. Al contrario, la teoria della pena presente nelle *Leggi*, come sottolinea Trevor Saunders, non punisce a meno che non sia stato commesso un crimine vero e proprio. La punizione dei discendenti non è in effetti mai trattata per esteso da Platone, a differenza di quanto fa Plutarco ne *I ritardi della punizione divina*. Ciononostante, condivido la linea interpretativa secondo la quale Platone, senza più accettare la continuità della colpa all'interno della famiglia, potrebbe sostenere, sulla base della teoria della metempsicosi, che la sofferenza del singolo non è niente di più che un castigo per le malefatte commesse in una precedente incarnazione.

Nel mito platonico della *Repubblica*, possiamo osservare come, per la cultura greca, questa nozione più recente si intrecci sempre più con l'idea tradizionale, vale a dire omerica, per cui i malvagi vengono puniti, dopo la morte, negli Inferi. Che le due concezioni, comunque, non siano pienamente compatibili può essere desunto dal fatto che il resoconto della *Repubblica* sembra implicare che almeno alcuni colpevoli vengono puniti due volte, vale a dire negli Inferi e quindi attraverso una seconda incarnazione indesiderata.

Nel *Timeo* e nelle *Leggi* Platone sembra pertanto aver abbandonato i tormenti dell'oltretomba, come se si limitasse completamente alla punizione attraverso le successive reincarnazioni. Questo emerge specialmente nel ben noto passo delle *Leggi*, 903b-905d, ultima opera platonica, che Eric Robertson Dodds riassume in modo conciso:

La legge della giustizia cosmica è una legge di gravitazione spirituale; in questa vita e nella serie completa di vite, ogni anima gravita naturalmente verso la compagnia dei propri simili e in ciò sta il suo premio o il suo castigo; l'Ade, suggeriscono le parole di Platone, è uno stato d'animo, non un luogo (Dodds, 1951, p. 221, trad. it. p. 274).

Come già accennato, un'ulteriore seria difficoltà che la *metempsychosis* solleva consiste nel suo rapporto con la teoria della trasmissione ereditaria, la quale peraltro pone problemi non solo ai sostenitori della metempsicosi. Anche Aristotele infatti non riesce assolutamente a spiegare per quale motivo i discendenti assomiglino sia al padre che alla madre. Egli allora interpreta la riproduzione come la congiunzione del seme del padre, in quanto forma, con l'utero della madre, in quanto materia.

Contemporaneamente da essi si mette in luce ciò che ha da essere oggetto successivo di indagine: in che modo il maschio contribuisca alla generazione e in

che modo lo sperma proveniente dal maschio sia causa del generato. [...] Questa <la materialità dello sperma> è infatti l'elemento agente, mentre il resto del residuo femminile rappresenta l'elemento che si costituisce e acquista forma. Così appunto risulta sia secondo il ragionamento, sia stando ai fatti. Se si considera il problema da un punto di vista generale, quando si forma un'unità da un elemento passivo e da un elemento attivo, l'elemento attivo non è interno all'unità che si forma, e neppure, per parlare in termini del tutto generali, quando il processo si attua da un elemento trasformato e da un elemento trasformatore. Ora, in questo caso, la femmina, in quanto femmina, è passiva, e il maschio, in quanto maschio, attivo e ciò da cui ha principio la trasformazione (Aristotele, *De gen. an.*, 729a34-b2; 729b6-14; trad. Lanza, Vegetti, 1971).

È anche vero, tuttavia, che se la forma proviene solo dal padre, non si riescono allora assolutamente a spiegare le somiglianze dei figli alla madre, e questo specialmente secondo l'immaginario antico, che intende la donna una materia meramente passiva, che si configura per mezzo della forma. È inoltre interessante il fatto che, nella prospettiva antica (e anche medievale) non vi sia nessuna differenza specifica tra uomo e donna. Non si ha di fatto una forma propria dell'uomo e una della donna.

La teoria della trasmissione ereditaria pone però Aristotele di fronte a una seconda difficoltà che concerne un noto problema della *Metafisica*. Poniamo che effettivamente solo l'uomo influisce sulla struttura e sul carattere dell'embrione; resterebbero comunque inspiegate le differenze tra individui diversi e il perché questi appaiano così differenti tra loro. Se infatti assumiamo che la forma, secondo Aristotele, sia universale, allora l'uomo nella procreazione trasmetterebbe solo la forma universale di essere umano. Tuttavia in questo modo, come si è detto, non si riuscirebbe a rendere ragione delle grandi differenze individuali esistenti tra i singoli esseri umani. Pertanto alcuni interpreti hanno sostenuto che per Aristotele la forma non è universale, ma individuale. Quest'interpretazione della forma, nella letteratura filosofica, è stata difesa, in primo luogo nel contesto di alcune riflessioni sul libro *Zeta* della *Metafisica*, da alcuni studiosi, come Michael Frede e Günther Patzig nel loro esauriente commentario tedesco all'opera. Il problema fondamentale della *Metafisica*, in breve, consiste nella presentazione di un'ontologia sviluppata autonomamente da Aristotele che si distanzia nettamente da quella platonica e che, contrariamente alle idee platoniche trascendenti, si basa sugli individui (le cosiddette sostanze, le *ousiai*). Contrariamente a Platone, qui la totalità dell'essere non è un genere, e l'essere e l'uno non sono principi ontologici, bensì attributi delle sostanze. Uno dei principi della critica aristotelica a Platone è la tesi secondo cui niente di universale è sostanza (*ousia*) (*Metaph.*, Z 13). Numerosi interpreti intravedono in ciò un riferimento al fatto che per lo stesso Aristotele la forma non possa essere universale. Anche la definizio-

ne aristotelica della sostanza come *tode ti* (un “questo-qui”, qualcosa che, secondo gli antichi interpreti arabi, può essere indicato con il dito) suggerisce in effetti che egli consideri le sostanze come individui. La difficoltà principale della teoria della forma individuale, secondo l’interpretazione qui presentata, risiede nel fatto che la scienza, secondo Platone e Aristotele, ha per oggetto gli enti universali. Peraltro è lo stesso Aristotele a fare riferimento a questo problema, almeno due volte, nella sua *Metafisica*. L’ultimo capitolo del tredicesimo libro prospetta persino una soluzione, che viene però considerata criptica dalla maggior parte degli interpreti. Comunque sia, ci sono numerosi argomenti per ascrivere ad Aristotele la teoria delle forme individuali.

È interessante notare che ulteriori riferimenti a supporto di quest’interpretazione si trovino anche nelle opere biologiche e in particolare nell’ambito della teoria della trasmissione ereditaria.

Secondo Aristotele il movimento che proviene dal seme è essenzialmente indirizzato a realizzare l’*Eidos* contenuto in esso. Ora, questo movimento, come stabilito dalla teoria dell’ereditarietà, è fatto in modo tale da definire lo sviluppo del nuovo essere vivente, non solo nel suo carattere universale, ma anche in quello individuale. Questi caratteri individuali da dove dovrebbero provenire se non fossero già contenuti, secondo la loro struttura, nell’*Eidos* del padre, che dovrebbe essere trasmesso attraverso il seme? (Cho, 2003, p. 298).

Non è semplice stabilire con certezza se Aristotele abbia sostenuto o meno l’individualità della forma. Però, come abbiamo constatato, sono molti gli argomenti a favore di questa tesi, non da ultimo la spiegazione della trasmissione ereditaria delle proprietà individuali nella riproduzione.

Nella dottrina della metempsicosi, tuttavia, i problemi sopra delineati emergono ben più seriamente. Non si capisce infatti assolutamente come il padre e la madre possano influire sulla formazione dell’individuo. Se ammettiamo che l’embrione divenga animato o prenda vita solo a un certo punto del suo sviluppo (come insegnava lo scritto pseudo-galenico *Ad Gaurum*), allora la madre e il padre sono eventualmente coinvolti unicamente nella costituzione del corpo, che soltanto successivamente accoglierà l’anima. Questo punto è tuttavia controverso.

Dal primo libro delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone apprendiamo per esempio che lo stoico tardo-ellenico Panezio di Rodi ha negato la metempsicosi e l’eternità dell’anima a essa connessa. Egli argomenta infatti che questa teoria non riesce a spiegare le somiglianze relative all’aspetto e al carattere tra i figli, i loro genitori e nonni. L’anima invece nasce sempre nuova. Cicerone replica che la somiglianza addotta da Panezio è particolarmente evidente tra gli animali e che negli esseri umani concerne soprattutto l’aspetto esteriore. Inoltre, la dottrina aristotelica della

melancolia (la bile nera) mostra che in esseri umani di grande talento il corpo influisce sull'anima e sullo spirito. Comunque, in qualsiasi modo si voglia considerare l'argomentazione ciceroniana, questa mostra chiaramente come la teoria platonica della metempsicosi fosse già stata criticata nell'antichità sulla base di argomenti derivanti dalla teoria della trasmissione ereditaria.

È interessante il fatto che nel Platonismo di epoca imperiale, e più precisamente in Plotino, fondatore del cosiddetto Neoplatonismo, si trovi una soluzione al problema reso celebre da Panezio; soluzione che, in una certa misura, prefigura il codice genetico. A mio avviso questa dottrina non si dà prima di Plotino, per cui qui abbiamo senza dubbio a che fare con un elemento molto originale del Platonismo di epoca imperiale.

Per capire la soluzione proposta da Plotino dobbiamo richiamare una nota problematica della filosofia di Platone, ossia l'indagine intorno a quali enti si diano effettivamente Idee. Nel *Parmenide* platonico Socrate, giovane studente, non è per niente pronto ad ammettere Idee di tutte le cose che esistono. Egli accetta l'Idea del Bello, del Buono e del Giusto; tuttavia riserva dei dubbi circa l'Idea di uomo e degli elementi, mentre rifiuta le Idee di capelli, fango, sporcizia e di altre cose spregevoli e abiette. Parmenide commenta la sua posizione dicendo che in futuro, quando avrà compreso pienamente la filosofia, egli non disprezzerà nessuna di quelle cose.

La domanda circa l'estensione e la natura del cosiddetto mondo delle Idee ha assillato il Platonismo per tutta la sua storia. Già nel Medioplatonismo la questione era stata ampiamente sistematizzata a livello formale.

Con il suo scritto giovanile *Se esistano idee anche degli individui* (V 7 [18]) Plotino si riallaccia proprio a questa tradizione. Nella letteratura secondaria su Plotino, l'opera rientra tra i trattati maggiormente citati e frequentemente discussi, anche se fino a oggi, per quanto io ne sappia, non esiste di fatto nessun commentario filosofico integrale a questo scritto, che consta di soli tre capitoli. Benché la maggior parte degli studiosi sostengano che questo pensatore neoplatonico riconosca l'esistenza di Idee di individui quali Platone e Socrate, il testo del trattato sembra andare in tutt'altra direzione. Dall'argomentazione plotiniana si desume tuttavia che egli ammette principi intellegibili di caratteristiche universali. Egli distingue costantemente a livello terminologico tra Idee e *logoi*. Questi ultimi, a differenza delle Idee trascendenti, sono Principi, i quali strutturano la materia (assimilabili ai *logoi spermatikoi* di matrice stoica) e si trovano anche nell'anima umana. Secondo un'interpretazione di Platone, rintracciabile *in nuce* già nel medio-platonico Alcino, l'anima umana contiene una copia o un'immagine delle idee trascendenti. Queste copie, che Plotino definisce *logoi*, strutturano l'essenza dell'anima. Per questo, nel tardo Neoplatonismo, ad esempio in Proclo, essi saranno chiamati *logoi*

ousiodeis (*logoi* essenziali). Secondo Plotino, l'anima contiene tutti i *logoi*, che sono principi della realtà; tuttavia anche l'anima stessa può venir designata come *logos*. L'anima, stando alle parole di questo pensatore neoplatonico, è *logos logôn*, principio dei principi. I *logoi* neoplatonici assolvono almeno tre funzioni. Sono, come si è detto, principi della realtà (in quanto contenuto dell'Anima del mondo), ma anche principi grazie ai quali la realtà può essere conosciuta a partire dalle sue cause. In terzo luogo essi costituiscono l'individuo.

Un solo uomo basta come modello per tutti gli altri, come del resto le anime, in numero limitato, generano un'infinità di uomini. Al contrario, individui diversi non possono dipendere da uno stesso principio razionale, né basta un uomo come modello di più uomini, diversi tra loro non solo per materia, ma per innumerevoli differenze di forma; costoro non stanno al modello come i ritratti di Socrate stanno all'originale, ma la loro diversa costituzione deve derivare da diversi principi razionali (Plotino, V 7 [18] 1.19-23; trad. Casaglia *et al.*, 1997).

Ma in che modo i *logoi* costituiscono l'individuo? Plotino descrive questo processo nel modo seguente. Non esiste solo un *logos* dell'essere umano, ma pure diversi *logoi* delle parti del corpo umano e delle caratteristiche corporee, quali mani, piedi, colore dei capelli, forma e colore degli occhi, ecc. Questi diversi *logoi* si attualizzano in modo dissimile nei differenti esseri umani a seconda del colore dei capelli, della forma degli occhi, ecc. Un individuo viene costituito a seconda di quali principi sono costituiti nell'anima. Così come l'anima può essere denominata *logos logôn*, Plotino parla anche di un individuo quale *logos* che viene determinato da numerosi *logoi* attualizzati. In questo modo viene risolta anche la questione relativa alla relazione tra individuo e principi intellegibili; ovvero che non c'è un unico principio intellegibile, che costituirebbe l'individuo; non ci sono nemmeno idee di enti singoli o di individui (umani); l'individuo è piuttosto una combinazione unica di diversi *logoi* che vengono di volta in volta attualizzati.

Questa teoria è essenziale per il modo in cui Plotino concilia trasmigrazione delle anime ed ereditarietà. *In primis* va detto che egli rifiuta in modo assoluto una dottrina dell'ereditarietà di stampo aristotelico o peripatetico, secondo la quale il padre apporta la forma e la madre semplicemente la materia. Secondo Plotino l'ereditarietà è piuttosto la fusione di due set di *logoi* (simili ai 23 cromosomi che vengono trasmessi al figlio dalla madre e dal padre). Questo significa che i figli non ricevono il doppio dei *logoi*, ma un set che rappresenta la combinazione dei set di *logoi* dei genitori.

Ma se la mescolanza dei principi razionali del maschio e della femmina è ciò che produce figli differenti, non ci sarà più un singolo principio razionale per ogni

figlio generato; inoltre, ogni genitore, il maschio per esempio, non produrrà più secondo principi diversi ma secondo uno solo, il suo proprio o quello di suo padre. Al contrario: nulla impedisce al genitore di generare secondo principi diversi, poiché li possiede in sé tutti; soltanto, quelli a sua disposizione sono di volta in volta diversi. E quando dagli stessi genitori nascono figli diversi? Ciò è dovuto al dominio disuguale del padre e della madre. Tuttavia bisogna aggiungere che, contrariamente a quanto può sembrare, non è il maschio, o la femmina, a trasmettere di più, il contributo di entrambi è in realtà uguale, intero si comunica e si trova nel nascituro; ma sulla materia domina ora la parte di entrambi, ora la parte di uno solo (Plotino, V 7 [18] 2.1-13; trad. Casaglia *et al.*, 1997).

In questo modo, come emerge dal testo appena citato, nel figlio vengono attualizzati quei *logoi*, che nella trasmissione ereditaria *dominano* o si impongono. Anche questa parte della teoria richiama evidentemente la nostra concezione moderna della riproduzione. Nonostante la trasmigrazione, l'anima, al momento della nascita (o nell'attimo in cui l'embrione viene animato), viene corredata di un nuovo set di *logoi* attualizzati, che costituiscono appunto l'individuo. In altre parole, la riproduzione fa sì che di volta in volta vengano attualizzati altri *logoi*, a seconda della struttura psichica dei genitori. Questo significa che l'anima che sorge al momento della nascita non è nuova ma, come si è detto, viene riconfigurata, strutturata, nel senso che vengono attualizzati diversi *logoi* a seconda della predominanza del padre o della madre.

Un'ulteriore spinosa questione per gli interpreti del Medioplatonismo e del Neoplatonismo riguarda la possibilità di prendere alla lettera la reincarnazione in corpi animali, quale Platone la presenta nella *Ripubblica* e nel *Timeo*. Dal punto di vista filosofico, si tratta di un tema scottante dal momento che, nell'intera filosofia antica, viene di regola sottolineata la sostanziale disparità tra animale ed essere umano. A differenza dell'animale, l'essere umano è definito come un essere vivente dotato di ragione, vale a dire, come un essere vivente sostanzialmente razionale. Tuttavia, come si può pensare che un'anima sostanzialmente razionale, durante il processo della trasmigrazione, diventi improvvisamente irrazionale e perda in questo modo la propria natura? Secondo alcuni interpreti antichi e tardo-antichi di Platone è possibile sciogliere il dilemma evitando di prendere alla lettera i passi nei quali Platone parla della trasmigrazione dell'anima di un essere umano in un corpo animale. In altre parole, l'anima che si insedia in un leone, cambia semplicemente il proprio carattere e diventa “leonina”, forte, coraggiosa, in qualche modo impetuosa, senza tuttavia perdere né la propria razionalità né il fatto di essere un'anima umana.

Un'altra motivazione strategica per spiegare la reincarnazione in corpi animali, senza dubbio attestata in Platone, consiste poi nel soste-

nere come gli animali non siano sostanzialmente irrazionali, ma semplicemente non riescano a esprimere la loro (latente) razionalità (non sarebbero ad esempio in possesso del linguaggio, poiché la struttura elementare del loro corpo non lo consentirebbe). Che gli animali siano dotati di ragione è una dottrina diffusa nel Platonismo, che si sviluppa di pari passo con quella della metempsicosi. Vi è addirittura un numero (seppur esiguo) di Platonici che sostiene che le anime possano reincarnarsi in piante:

I Platonici credevano di regola solo alla reincarnazione in animali, non in piante; le uniche eccezioni note sono rappresentate da Cronio e Plotino (Dörrie, Baltes, 1993, p. 358).

Se però l'anima esce dal corpo, diviene ciò che in essa predominava. Per questo dobbiamo “fuggire” verso il mondo di lassù, per non precipitare nella natura sensibile inseguendo le immagini sensibili, o in quella vegetale inseguendo la brama di generare o di «gustare ghiottonerie», ma per innalzarci invece alla natura intellettuale, all'Intelletto, a Dio. Quanti, dunque, salvaguardarono l'uomo, saranno di nuovo uomini. Quanti vissero invece soltanto per i sensi, diverranno animali; animali feroci, se le loro sensazioni furono accompagnate da iracondia, e il differente grado di essa determina la differenza all'interno di questo tipo di animali. Quanti vivono per i sensi con desiderio e piacere della parte desiderativa dell'anima, diventano animali lascivi e voraci, ma se vivono per i sensi non in unione a queste passioni, e vi associano invece ottusità sensitiva, ecco che addirittura diventano piante; perché questo, esclusivamente o prevalentemente, agiva in loro: il principio della vita vegetativa, e già si adoperavano per trasformarsi in alberi. E gli amanti della musica, per il resto puri, si tramutano in uccelli canori; i re che regnano senza razionalità in aquile, qualora non vi sia qualche altro vizio; gli astronomi che sempre si sollevano verso il cielo senza intelligenza filosofica in uccelli che volano alto. Ma chi praticò la virtù civile torna uomo; chi della virtù civile partecipò in misura minore si tramuta in un animale sociale, un'ape o qualcosa del genere (Plotino, III 4 [15] 2.11-30; trad. Casaglia *et al.*, 1997).

Il fatto che esseri umani si insedino in anime di animali e che la razionalità umana dopo la reincarnazione continui a essere presente a livello latente è tra l'altro stato utilizzato, già a partire da Pitagora, per motivare il vegetarianismo. In primo luogo, infatti, in un corpo animale potrebbe trovarsi l'anima di un essere umano trapassato (o addirittura l'anima di un parente) e, in secondo luogo, non conviene che gli esseri umani si nutrano di altri animali altrettanto dotati di ragione.

I Neoplatonici si sono attenuti alla concezione secondo la quale gli animali non sono razionali. D'altro canto, però, si sono sforzati di interpretare i dialoghi platonici accuratamente e letteralmente. A giocare un ruolo determinante in questo periodo sono anche altre autorità, quali gli

Oracoli Caldaici, che sostengono la reincarnazione delle anime umane unicamente nei corpi di esseri umani (fr. 160, Proclo, *In Plat. Remp.*, II 336.29-337.3; trad. Tonelli, 2016):

Legge dei beati ... indissolubile ... che l'anima ritorni a vita
di uomo, non di animale.

In che modo si rapportano allora questi passi con il problema per cui Platone stesso ritiene chiaramente possibile la reincarnazione in un corpo animale? Dopo Plotino, nel Neoplatonismo si sviluppa un'ulteriore interpretazione originale della metempsicosi che, da un lato, prevede la trasmigrazione in corpi animali e, dall'altro, intende questo tipo di trasmigrazione in modo particolare, vale a dire senza dover ammettere che un'anima sostanzialmente razionale perda la sua ragione. Secondo Siriano, Proclo, Ermia, Damascio e altri pensatori, la connessione tra anime umane e corpi animali non implica un'unione nel senso che l'anima si insedia effettivamente in un corpo animale. A loro avviso, la congiunzione si realizza piuttosto solo a livello superficiale. L'anima razionale segue solamente l'animale, senza essergli connessa in modo sostanziale, mentre l'animale stesso possiede una propria anima animale, connessa, come di consueto, al proprio corpo. Al contrario, l'anima umana e il corpo animale non costituiscono un'unità, ma entrano in relazione solo a livello esteriore (*en schesei*).

Per concludere, va quindi detto che con questo studio si è tentato di individuare due questioni centrali relative all'interpretazione della trasmigrazione delle anime nel Platonismo di epoca imperiale, le quali hanno dato un'impronta decisiva al dibattito sulla metempsicosi: da un lato, la conciliabilità della teoria della trasmissione ereditaria con la trasmigrazione stessa e, dall'altro, la reincarnazione in animali e (addirittura) in piante. Senza alcun dubbio, l'attenzione e la cura con cui i Medioplatonici e i Neoplatonici discutono riguardo alla corretta interpretazione della dottrina platonica mostra quanto venisse presa sul serio all'epoca la teoria della trasmigrazione delle anime. Al contempo, le discussioni attestano pure in modo evidente come i problemi relativi alla reincarnazione e alla dottrina della trasmissione ereditaria si lascino ricondurre a dibattiti metafisici e psicologici fondamentali.

Nota bibliografica

CASAGLIA M. et al. (1997), *Plotino. Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, prefazione di F. Adorno, 2 voll., UTET, Torino.
CHO D.-H. (2003), *Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles*, Steiner, Stuttgart.

- DODDS E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London (trad. it. E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, introduzione di Maurizio Bettini, presentazione di Arnaldo Momigliano, trad. it. di Virginia Vacca de Bosis, Rizzoli, Milano 2009).
- DÖRRIE H., BALTES M. (1993), *Platonismus in der Antike*, 6.2, *Bausteine 169-181*, Frommann-Holzborg, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- LANZA D., VEGETTI M. (1971), *Aristotele. Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino.
- TONELLI A. (2016), [Giuliano il Teurgo]. *Oracoli caldaici*, testo greco a fronte, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano.
- VEGETTI M. (2010³), *Platone. La Repubblica*, introduzione, traduzione e note di M. Vegetti, Rizzoli, Milano (1 ed. 2007).

