

Le concezioni dell'anima fra Grecia, cristianesimo, India

Dispensa e bibliografia essenziale

Lez. 1: Il mondo greco: la concezione omerica e il pampsichismo dei presocratici; il materialismo democriteo; il dualismo platonico

Nota introduttiva. Tema senza dubbio vastissimo, su cui sono state scritte intere biblioteche. Le cinque lezioni vogliono fornire una panoramica, limitandosi ad illustrare solo alcuni nodi teorici. Soprattutto: far d'intuire, se possibile, concezioni dell'anima e della vita umana profondamente distanti dalla nostra cultura. Taglio storico e teorico insieme. I testi a cui si fa riferimento sono volta a volta specificati nell'esposizione. **Nella nostra cultura:** possiamo constatare per un verso un atteggiamento agnostico, generalmente non teorizzato, verso gli interrogativi sull' "anima", congiunto ad una visione superficialmente edonistica della vita ('consumistica', diremmo, dato il trionfo, che pare ormai incontrastato, del 'mercato'); per l'altro non mancano esigenze indubbiamente religiose, che motivano fra l'altro il successo (commerciale, anzitutto), da ormai qualche decennio, di dottrine, simboli, pratiche "new age". L' "anima" è per noi, coerentemente con la tradizione platonico-cristiana, un'entità spirituale di origine divina, 'sostanza' distinta dal corpo e che si vorrebbe immortale. Non abbiamo che un'idea pallidissima (e il più delle volte errata) di altre tradizioni culturali, religiose o filosofiche.

Uno di questi mondi culturali che ignoriamo è **la religiosità greca**, a cui si legano le prime teorie filosofiche dell' "anima". Mirabile l'analisi dello Snell, tuta filologica, della concezione omerica dell'anima e del corpo (*La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, ed. it. Einaudi, Torino 1963):

- **Il "corpo" nel linguaggio omerico:** *guia, mèlea*, le "membra" in movimento, che ricevono forza dai muscoli; il termine *soma*, invece, designa piuttosto il cadavere: il corpo vivo appare al greco arcaico molteplice e mosso, innervato di animazione, forza; solo privato della vita è denominato al singolare, *soma*.
- **L' "anima":** *psyché*, vita, energia vitale o animazione; *thymòs* (√ dhu, cfr. latino *fumus*), etimologicamente soffio caldo o 'fumo', quindi animosità o coraggio, gagliardia, brama, sdegno e più in generale "sentimento"; *phren*, diaframma, petto o 'cuore', sede dei sentimenti, ma anche senno o ragione; *noos*, termine che esprime, più propriamente, la 'visione' o conoscenza, l'intenzionalità e la progettualità, la 'mente' o l'ingegno.
- **All'atto della morte**, per Omero la *psychè* esce dalla bocca, emessa col respiro (o, anche, da una ferita). *Psychein*: 'spirare', e si noti il nesso tra vita e respiro (già espresso in *phren*, diaframma, e *thymòs*, lat. *fumus*). Distaccata dal corpo, la *psychè*, quale *eidolon* ("immagine", ombra o fantasma), si aggira nell'Ade, conducendo un'esistenza insignificante e triste. Ciò che importa in Omero è la vita *in questo corpo*, i piaceri e le gioie che possiamo averne, e semmai una fama duratura; l'aldilà riveste scarsissima considerazione e nessun valore.
- **Conclusioni.** Concezione senz'altro 'naturalistica' dell'anima in Omero. Essa è l'energia o la "vita" (*psychè*, appunto) del corpo, il "respiro" che lo pervade, l' "alito caldo" (*thymòs, fumus*), il complesso dei sentimenti e delle intenzioni (*thymòs, phren*), l'ingegno (*noos*). Del tutto assente la preoccupazione soteriologica: la vita vera è qui, in questo nostro corpo, privati del quale ci resta ben poco.

Altro punto rilevante della concezione omerica: la visione 'animistica' della natura. E' tipico della religiosità greca (ma non solo, ovviamente): le realtà naturali sono tutte pervase di energia e 'animazione'; ciò che ha grandezza, magnificenza, imponenza (il mare, un fiume, un monte, una quercia, il vento etc.) riceve senz'altro l'appellativo di "divino", *theios* (concezione attributiva, specifica il Wilalmowitz, e non sostantivo). La religione cosiddetta olimpica, omerico-esiodea, è d'altronde una religione naturalistica: le divinità greche si legano a realtà e forze della natura. *Immanenza del 'divino'* e universale animazione.

La idea di un *Dio creatore* manca, come manca l'idea di uno sviluppo lineare del tempo (cfr. concezione biblica, dalla creazione del mondo alla Gerusalemme celeste): *il ritmo della vicenda naturale e umana* è circolare, come l'avvicinarsi delle stagioni: alla morte di un uomo o alla decadenza di un popolo, si congiunge, come il principio e la fine nel circolo, la nascita di un altro o il fiorire di nuovi popoli (Archiloco: *gignòske d'òios ruthmòs antròpous èchei*, "sappi quale alterna vicenda governa gli uomini"). Altro punto rilevante: nella religione greca *manca un libro sacro* (e sono i poeti, es. Omero ed Esiodo, che Aristotele chiama *theologoi*, i più autorevoli interpreti del 'divino'), come *manca una 'chiesa'* gerarchica e dogmatica.

Il concetto presocratico di physis (da *phyein*, generare, nascere, come il lat. *natura* da *nascor*, *natus*) riflette questa visione 'animistica' e religiosa delle forze naturali, che identifica il 'naturale' e il 'divino'. La *physis*, tutta innervata di anima e di forze, "indica sostanza e forza e processo di nascita tutt'insieme inseparabilmente" (Mondolfo, in E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1950, parte I, vol II, p. 65). Il "principio" (*archè, physis*) delle cose della speculazione dei primi "fisiologi" è a un tempo materia, energia, vita e norma delle cose: sostanza "divina" di una natura tutta viva e animata.

E' un'idea presente in tante *culture arcaiche* (Mondolfo, *ivi*, p. 67): "La mentalità primitiva, nel suo vago naturalismo religioso e magico, arriva a costituirsi quella nozione difficilmente definibile, che con termine derivante dalle credenze malinesi-polinesiaci suol designarsi col nome di *mana* e per cui la più riflessa speculazione religiosa-magica-naturalistica degli antichi egiziani era giunta a foggarsi la nozione del *ko*: forza generatrice, sostegno ed alimento universale della vita, fonte da cui ogni singola vita esce ed in cui rifluisce. A questo concetto egiziano del *Ko* corrisponde nella formazione e nel contenuto il concetto indiano del *brahman* e quello cinese del *tao*: forza vitale unica e spontanea dell'universo (e insieme dell'uomo), che non è definita come un essere sostanziale, ma come una *via* o legge impersonale, soffio ritmico di vita eterna. I significati dinamico e normativo, che appaiono insieme nel concetto greco della *physis*, sono del pari congiunti nel concetto cinese del *tao*; i testi del *Tao-Te-Ching* [...] parlano di un principio primordiale, informe e caotico, ma tuttavia perfetto e divino, che è soffio e forza vitale universale, che ovunque produce vita e moto, ordine e armonia, e come è fonte originaria così è anche foce finale di tutti gli esseri".

La "physis" delle cose (sostanza, energia e norma della generazione universale) è per *Talete* l'acqua, divina e animata. Cfr. la testimonianza di Platone (*Leggi*, X, 899): "E nell'intero tutto affermano alcuni di essi che l'anima si trova mescolata, per cui forse anche Talete credette che tutto quanto è pieno di dei"; *ibid.*: "A quanto sembra, anche Talete, da quel che ricordiamo, suppose che l'anima fosse un che di movente, se è vero che della pietra [di Magnesia, calamita] affermava che avesse anima perché muove il ferro". E in Diogene Laerzio (dossografo, sec. III d.C.): per Talete, non meno che per "fisiologi", "Tutto è pieno di anime e di dei" (*panta psychòn kai daimònon plère*).

L'apeiron di Anassimandro, materia-energia-vita, sostanza primordiale indistinta da cui si generano e a cui tornano i mondi; è, non meno, "giustizia" (*dike*) e "necessità" (*chreòn*) delle cose, e come tale è l'essere "divino" per eccellenza. Anassimene (D-K, fr. B 2): "Come l'anima (*psychè*) nostra, che è aria (*aèr*), ci tiene stretti in suo potere (*synkratei emàs*), così anche il soffio (*pneuma*) e l'aria (*aèr*) contiene (*periekei*) tutto quanto l'ordinamento del mondo (*kai òlon ton kòsmon*)". L'anima individuale, in questa visione, si genera e si dissolve, come ogni altra realtà, nella viva materia dell'universo. Il ciclo (*kyklos*), l'eterno ritmo di formazione e dissoluzione, di ascesa e declino (delle stagioni, dei popoli, delle vite dei singoli), governa la vicenda del tutto. In Anassimandro questo ritmo è "divina giustizia" (*theia dike*), per cui ogni cosa, affermando se stessa con l'opporci alle altre individualità, è destinata a consumarsi e perire, scontando così la "colpa" insita nell'individuazione. Ma si anche veda il bel motto del poeta Archiloco, a consolazione di chi ha perso amici e parenti in un naufragio: "gignòske d'oiòs rythmòs antròpous èchei", "sappi quale vicenda [*rythmòs*, 'ritmo', alterna vicenda di gioia e dolore, di nascita e morte] possiede gli uomini".

Questa concezione della natura, dell'anima, del divino trova il suo interprete più profondo in Eraclito. Principio 'divino' della realtà, nelle sue cicliche mutazioni in tutti gli elementi e nelle vicende del mondo, è il fuoco-Logos. D-K, fr. B 30: "Questo cosmo non lo fece nessuno degli dei né degli uomini, ma sempre era, ed è, e sarà, Fuoco sempre vivente, che con misura divampa e con misura si spegne" (tr. it. di A.Tonelli, in *Eraclito, Dell'Origine*, Feltrinelli, Milano 2005). Il fuoco trasmuta in acqua, terra, aria, dando origine a tutte le sostanze materiali di cui facciamo esperienza: vicenda ciclica, che conclude con l'*ekpyrosis*, la conflagrazione universale, per cui tutto torna ad esser fuoco per essere ancora rigenerato, in eterna vicenda ("con misura divampa e con misura si spegne"). Il Fuoco è divina Legge e Giustizia (*Nomos, Dike*), ordine di ogni cosa ("Nemmeno il sole può superare le sue misure [il corso assegnatogli], altrimenti le Erinni, ministre di Dike, sapranno ritrovarlo"). La sua vita si dispiega nella molteplicità in un ritmo di opposizioni (caldo-freddo, secco-umido, vita-morte, giovane-vecchio, giorno-notte etc.), ma gli opposti sono coesenziali: si richiedono e si implicano vicendevolmente, e "saggezza" (*sophìa*) è comprenderne l'unità profonda come vita dell'unico Fuoco-Logos.

In questa visione, l'anima vive la vicenda del tutto: essa ha natura ignea, e "anima secca è la più saggia, la migliore" (fr. B 118), preservando più pura la natura originaria. Stolta è invece l'anima che si fa umida, che perde il calore e la lucentezza della fiamma divina: "Quando è ebbro, l'uomo viene trascinato da un fanciullo, scivolando senza sapere dove va: egli ha umida l'anima" (fr. B 113). La vicenda dell'anima è quella stessa degli elementi (Tonelli: "in una dialettica psicocosmogonica"). Cfr. fr. B 36: "Per le anime (*psychesin*) è morte diventare acqua, per l'acqua diventare terra è morte; ma dalla terra nasce l'acqua, dall'acqua l'anima". Generata dalla purezza originaria del principio igneo, l'anima si individua per la mutazione del fuoco in vapore e acqua, , quindi si spegne facendosi terra per poi, nuovamente, riprendendo il ciclo in senso inverso (la via "all'in sù"), rigenerarsi attraverso l'acqua in soffio caldo e fiamma. Le profondità dell'anima, irraggiungibili, sono le profondità dello stesso principio divino che la costituisce, cfr. fr. B 45: "I confini dell'anima, per quanto lontano tu vada, non li scoprirai, neanche se percorri tutte le vie: così abissalmente si dispiega (*outo bathyn logon èchei*)". L'individualità umana pare, in questa vicenda, solo un momento della vita infinita dell'anima-fuoco, transitoria individuazione per raffreddamento e condensazione (acqua, terra) del soffio caldo: nella vita degli individui come dei mondi si celebra la vicenda dell'eterno, ed è soltanto questa che conta. Non mancano tuttavia in Eraclito indubbi riferimenti a concezioni orfiche, ma come inquadrarli esattamente nella visione che emerge dal complesso dei frammenti ci sfugge.

Fra il V e il IV secolo questa visione si volge in due direzioni: il naturalismo materialistico degli atomisti (Leucippo e Democrito) e la visione religiosa pitagorico-platonica, influenzata dai misteri. Il naturalismo animistico e panteistico della religiosità omerico-esiodica e dei primi filosofi si approfondisce e si biforca: è un bivio importante. Il V secolo segna la maturità della cultura greca; coi sofisti s'avanza un razionalismo critico che attacca la religione tradizionale mentre il naturalismo presocratico (l'indirizzo dei "fisiologi", *physiologoi*, come li chiama Aristotele) si fa più critico e tecnico, più attento all'esperienza: alle visioni sapienziali di un Anassimandro, Eraclito, Parmenide subentra una trattatistica 'scientifica' (ampia la produzione di Democrito, con titoli molto specifici), e con essa un rigore osservativo e dimostrativo nuovo. Mentre la concezione panteistica ed 'animistica' troverà ancora espressione negli stoici e, introdotta in una visione molto più elaborata, nel neoplatonismo, il V secolo segna da un lato la nascita di concezioni naturalistiche non più religiose (atomisti), dall'altro lo sviluppo filosofico della concezione orfica dell'anima (pitagorici, Platone), dottrina che verrà poi trapiantata nel cristianesimo segnando profondamente il corso di tutto il pensiero occidentale.

Prima direzione: il naturalismo tende a spogliarsi del sentimento religioso del 'divino', accantonando la visione panteistica. E' la strada degli atomisti. Semplicio, commento al *De coelo* di Aristotele (D-K, fr. 68 A 37): "*Democrito ritiene che la materia di ciò che è esterno consiste in piccole sostanze infinite di numero [gli atomi, indivisibili e privi di qualità], e suppone che queste siano contenute in un altro spazio, infinito per grandezza, e chiama lo spazio coi nomi di 'vuoto' [to kenòn] e di 'niente' [me on] e di 'infinito', mentre dà a ciascuna delle sostanze il nome di 'ente' [to òn] e di solido [nastòn] e di 'essere'. Egli reputa che le sostanze siano così piccole da sfuggire ai nostri sensi, e che esse presentino ogni genere di figure [schèmata] e differenze di grandezza [...] Esse lottano e si muovono nel vuoto, a causa della loro disuguaglianza e delle altre differenze ricordate, e nel muoversi s'incontrano e si legano [...] Alcuni infatti sono irregolari, altri uncinati, altri concavi altri convessi, altri differenti in innumerevoli altri modi [...] E attribuisce il nascere e il suo contrario, il disgregarsi, non soltanto agli animali, ma anche alle piante e ai mondi, insomma a tutti quanti gli oggetti sensibili. Se dunque il nascere è aggregazione di atomi e il dissolversi è disgregazione, anche per Democrito il divenire non è che modificazione di stato". I processi naturali, della materia inorganica come dell'organica, sono dunque processi di formazione e disgregazione di composti atomici; la composizione è governata dalla "necessità" (*ánanke*) puramente meccanica del movimento e delle forme atomiche, per cui alcuni atomi sono capaci di collegamento, altri no (es. quelli dell'aria, sferici). D-K, fr. 67 B 2: "*Nulla si produce senza motivo, ma tutto con una ragione e necessità*". E' il primo rigoroso modello materialistico-meccanicistico della storia del pensiero.*

L'anima ha la stessa natura della materia universale ed è soggetta allo stesso destino di composizione e disgregazione. D-K, fr. A 28: "*Quegli, degli atomi, che sono sferici costituiscono l'anima per la grandissima facilità che hanno tali configurazioni ad insinuarsi dappertutto e a muovere gli altri atomi mentre si muovono essi stessi, perché si suppone da costoro [scil. gli atomisti] che l'anima sia ciò che dà agli esseri viventi il movimento*". G. Reale (*Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1992, vol. I, pp. 181-182): "[Per gli atomisti] Il corpo umano, come tutte le altre cose, è costituito da un incontro di atomi, e così, naturalmente, anche l'anima. L'anima, che è ciò che dà vita, e quindi movimento, al corpo, è costituita da atomi più sottili degli altri, lisci e sferiformi, di natura ignea. Questi atomi si propagano per il corpo, e così lo vivificano. Per la loro sottigliezza essi tendono anche ad uscire dal corpo, ma con la respirazione vengono via via reintegrati tutti quegli atomi ignei che riescono a fuoriuscire. Cessando la respirazione sopravviene la morte, e tutti gli atomi ignei che c'erano nel corpo si disperdono". V. Afieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Concedo, Milano 1979, p. 141: "*Abbandonata, senza neppure degnarla di discussione, date le sue premesse mitiche e non razionali, la concezione religiosa dell'anima, gli atomisti delineano una completa spiegazione della psichicità come natura*".

Questa visione naturalistica si esprime in *teorie evolutive* di impressionante modernità (verosimilmente nell'opera perduta di Democrito *Mikròs diàkosmos*, cfr. Simplicio, Diogene Laerzio): la vita nasce per opera del calore nell'acqua; dagli embrioni si svolgono gli animali: acquatici prima, terrestri poi; gli uomini hanno vissuto a lungo senza leggi e solitari, come animali; spinti dalla necessità (fiere, pericoli naturali) si sono aggregati in branchi dapprima, poi in comunità organizzate. Prime dimore furono le spelonche. Grazie alla cooperazione "delle mani e della mente", e "ammaestrati dall'esperienza" ("maestro fu l'uso"), gli uomini svilupparono quindi le *technai*, quali il fuoco, la metallurgia etc. Il linguaggio 'naturale' era fatto di suoni inarticolati e confusi, poi via via più articolati e quindi provvisti di significato convenzionale (contro le tesi della naturalità e dell'origine divina del linguaggio). Quanto agli dei, Leucippo e Democrito non negano l'esistenza di "eidola" divini ('fantasmi', composti di atomi), quali si manifestano all'uomo nel sogno e in altre circostanze; ma il loro carattere è del tutto naturale. Se a ciò si aggiunge l'impressione dinanzi a quanto di grande, di prodigioso e straordinario appariva in natura all'umanità più antica, facilmente si spiega l'origine dei culti religiosi.

L'etica democritea è un'etica dell'*eudaimonìa*, della felicità come effetto dell'equilibrio, della misura del vivere in ogni comportamento, quando ci si conduca secondo ragione. Nota l'Alfieri (op. cit., p. 141 segg.) come l'insistenza sul dominio della ragione e sulla sua superiore natura rispetto alla sensibilità e alle emozioni scomposte, senza 'misura', mal si accorda col naturalismo radicale della scuola: la razionalità ci è presentata come un 'valore' normativo che ha ben poco ragione di essere in un universo, materiale e meccanico, in cui il 'valore' non trova posto né giustificazione.

I "misteri": sono l'altra grande corrente della religiosità greca, di cui non v'è traccia in Omero ed Esiodo. La loro influenza sul pitagorismo e il platonismo conduce ad una concezione radicalmente nuova dell'anima. Sulla origine dei "misteri" possiamo solo congetturare. Certo non appartengono originariamente alla cultura greca; verosimilmente emergono da un sostrato culturale antichissimo, pre-indoeuropeo, proprio di civiltà che dal mediterraneo orientale giungevano fino al nord dell'India. *Il dualismo anima-corpo e la preoccupazione della salvezza individuale* ne sono i tratti salienti. *Nei misteri eleusini* si celebra la vicenda di Demetra e Kore, rapita da Ade, dimorante metà anno sotto terra e metà in superficie (primavera-estate): è il tema della morte e della rinascita del dio, naturalmente fuso col ciclo della vegetazione. *Nell'orfismo*, si narra del viaggio di Orfeo nell'oltretomba, nel tentativo di salvare Euridice. L'origine dell'umanità dalle ceneri del fanciullo divino Dioniso congiunte alle ceneri dei Titani, fulminati da Zeus per averlo divorato, spiega nel più celebre dei miti dionisiaci l'origine spuria del genere umano: le due nature, la titanica o malvagia (il corpo), e la divina o spirituale (l'anima) sono congiunte in questo mondo per una colpa originaria ("come il vivo al morto"); la metempsirosi permette all'anima di sciogliersi gradualmente dal nesso peccaminoso col corpo, e quando essa provveda a purificarsi (con l'iniziazione, la partecipazione ai riti e una certa condotta di vita e alimentare, *orphikòs bios*), potrà ascendere al mondo divino, tornando alla propria origine. E' un sentimento radicalmente nuovo della vita, ignoto ad Omero. Il pitagorismo per primo assorbe profondamente tali idee, unendo nella concezione dell'anima teorie numeriche, metempsirosi, ricerca della *sophìa* e dell'interiore armonia ai fini della salvezza (*pythagorikòs bios*, che includeva scienza, rituali, musica, condotta alimentare). Che nel socratismo vi siano stati elementi orfici (il "demone" socratico), è dubbio: Platone dovette assorbire per altra via l'orfismo (l'eredità di Socrate è piuttosto nella tensione morale e nella sottile dialettica, mirante al 'concetto').

La novità del pensiero platonico è un radicale dualismo e l'affermazione della trascendenza, ed è questa la premessa metafisica della sua concezione "rivoluzionaria" (G. Reale) dell'anima. La visione religiosa orfica è ora portata

sul piano teoretico, svolta in intimo rapporto con una gnoseologia e una metafisica. *Dualismo ontologico o dell'essere*: la realtà è duplice, il mondo sensibile-corporeo da un lato, dall'altro il mondo trascendente delle idee e valori (concetti morali, logico-matematici e di genere e specie, puramente intelligibili e sottratti al divenire sensibile); *dualismo gnoseologico o della conoscenza*: mediante i sensi e la corporeità conosciamo la realtà materiale, mediante l'intelletto le pure idee, di cui l'anima serba la memoria per aver dimorato nella trascendenza, sicché la conoscenza è "reminiscenza"; *dualismo antropologico o relativo all'uomo*: la scissione della realtà passa attraverso l'essere umano, diviso in corpo (*soma*) e spirito (*psychè, nous*), che vive il dramma della caduta e della possibile salvezza.

Da aver ben presente che la concezione 'animistica' e, in certa misura, panteistica di tanti presocratici riemerge con forza nel *Timeo* platonico (che celebra l'ordine matematico del mondo e la sua universale animazione), unica opera cosmologica del filosofo; con essa, la valutazione platonica della negatività del reale corporeo si smorza e riaffiora la visione genuinamente greca, mai integralmente pessimistica, del mondo e della vita naturale. Eguale ambiguità si ritroverà nella concezione plotiniana della natura.

Un'esposizione estesa del pensiero platonico esula dai limiti del corso. Si farà centro su *quattro testi fondamentali*, dandone se possibile parziale lettura: un breve brano del *Fedone* (78B-80B), ove si teorizza la "somiglianza" dell'anima alle idee (incorporea e intelligibile), stabilendo così nella cultura occidentale un nuovo *status* dell'anima (sostanziale, spirituale e incorporea); il mito della biga alata nel *Fedro* (246A-250A), che adombra il problema della 'caduta' dell'anima; il mito di Er, nella *Repubblica* (614A-521C), che in forma allusiva e simbolica narra il viaggio dell'anima alla morte del corpo; il cosiddetto mito della caverna, egualmente nella *Repubblica* (514A-521C), allegoria della condizione umana e della filosofia come 'eros', aspirazione alla salvezza, ascesa dall'oscurità alla luce.

Testi di carattere generale sul tema:

E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Laterza, Bari 2006. Un classico sull'argomento, non meno del testo che segue.

M. Pohlenz, *L'uomo greco*, La nuova Italia, Firenze 1985.

G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I greci e la follia*, Raffaello Cortina, Milano 2010. Sugli oracoli, i culti estatici, i fenomeni di "enthousiasmòs", aspetto importantissimo della religiosità greca.

F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e pensiero, Milano 1997. Limpido e ricco di dati e di analisi, fa centro sul Socrate platonico ricostruendo le origini del nostro concetto di anima. Sarri è allievo di G. Reale, ne segue le tesi.

Aa.Vv., a cura di M. Migliori, *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Vita e pensiero, Milano 2007. Si colloca sulla stessa linea.