

RIVISTA
DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

1-2

Anno CX
Gennaio-Giugno 2018

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

A CURA DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore

1-2 Anno CX
Gennaio-Giugno 2018

Pubblicazione trimestrale

Comitato di Direzione:

ROBERTO DIODATO, MASSIMO MARASSI, ADRIANO PESSINA, SAVINA RAYNAUD, FRANCO RIVA

Direttore:

MASSIMO MARASSI

Comitato Scientifico:

EVANDRO AGAZZI, ANGELA ALES BELLO, MARIA ROSA ANTOGNAZZA, JEAN-ROBERT ARMOGATHE, ROBERT AUDI, GIANFRANCO BASTI, RUDOLF BERNET, ENRICO BERTI, EVANDRO BOTTO, FRANCESCO BOTTURI, MARCO BUZZONI, GENNARO CHIERCHIA, ELIO FRANZINI, SERGIO GALVAN, HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, ALESSANDRO GHISALBERTI, PAUL GILBERT, MICHELE LENOCI, ROBERTO MAIOCCHI, PAOLO MANCOSU, COSTANTINO MARMO, VIRGILIO MELCHIORRE, GIUSEPPE MICHELI, JOHN MILBANK, MARCO PAOLINELLI, RICCARDO POZZO, ROBERTO MARIO RADICE, GIOVANNI REALE (+), GRETCHEN REYDAMS-SCHILS, EDMUND RUNGALDIER, HORST SEIDL, MARIO SINA, SERHIJ WAKULENKO

Segreteria di Redazione:

CIRO DE FLORIO, LORENZO FOSSATI, ALDO FRIGERIO, PAOLO GOMARASCA

Redazione Scientifica/Editor: neoscolastica@unicatt.it

Redazione Editoriale/Production Editor: redazione.vp@unicatt.it

Abbonamenti/Subscription Queries: commerciale.vp@unicatt.it

La Rivista sottopone i contributi a double blind peer review

La Rivista è disponibile anche su desktop, tablet e smartphone

Sul sito <http://filosofianeoscolastica.vitaepensiero.it>

Nuove uscite, Archivio digitale e Abbonamenti

Guide per gli autori e Informazioni

English website: <http://filosofianeoscolastica.vitaepensiero.com>

www.vitaepensiero.it

Libri Ebook Riviste - Anteprime Notizie Interviste e Gallery

Anche su     

© 2018 Vita e Pensiero - Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Proprietario: Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori

È vietata la riproduzione degli articoli senza il preventivo consenso dell'Editore

ISBN: 978-88-343-3568-0

ISSN (carta): 00356247

ISSN (digitale): 18277926

Prezzo del presente fascicolo:

Privati - carta: per l'Italia € 54,00 - per l'Estero € 102,00

Enti - carta: per l'Italia € 60,00 - per l'Estero € 114,00

Abbonamento annuo:

Privati - carta e online: per l'Italia € 95,00 - per l'Estero € 158,00

Enti - carta e online: per l'Italia € 104,00 - per l'Estero € 173,00

Per accessi simultanei sopra i 15 utenti contattare via email l'ufficio commerciale.

Info e vantaggi per gli abbonati su www.vitaepensiero.it/abbonamenti

Redazione e Amministrazione: presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore -

Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano

Direttore responsabile: Carlo Balestrero

Registrazione del Tribunale di Milano 22 luglio 1948, n. 243

Copertina: Andrea Musso

Videoimpaginazione: Mattia Luigi Pozzi

Stampa: Litografia Solari, Peschiera Borromeo (Mi)

Finito di stampare nel mese di marzo 2018

PATRIZIA LASPIA*

SÉ, ANIMA, CORPO: BRUNO SNELL SETTANT'ANNI DOPO

Sono passati da poco settant'anni dalla prima data di pubblicazione di un volume che ha cambiato la storia delle interpretazioni: si tratta del celeberrimo *Die Entdeckung des Geistes* di Bruno Snell¹. Poche letture sono state penetranti, pervasive, influenti – e longeve – come quelle condotte da Snell in queste pagine dedicate al mondo greco. La tesi di fondo è assai nota, e in una certa misura ormai antiquaria. Nel tentativo di dimostrare il dato oggi scontato – in parte proprio grazie alla pervasiva ricezione di questo volume – che la lingua greca non è un'astrazione metatemporale, ma un prodotto storico in continua trasformazione, Snell cerca di corroborare la sua tesi attraverso esempi notevoli e accattivanti. Si parte constatando che la lingua di Omero non è affatto uguale alla lingua del greco classico: i nostri vocabolari, che azzerano la storia delle parole, sono dunque mere astrazioni. In particolare, secondo Snell, la lingua dei concetti, della filosofia, della scienza – in una parola: di Platone e Aristotele – sarebbe il prodotto di una lunga evoluzione. In parole più chiare: il concetto sarebbe un grande assente nella lingua di Omero. La concettualità, il pensiero, è qualcosa che emerge solo con tempo e fatica – o, per dirla con Snell, è una successiva scoperta dello Spirito.

È appunto in questa «scoperta dello Spirito» – il titolo del volume suona appunto, in tedesco, *Die Entdeckung des Geistes* – che risiede l'aspetto più squisitamente hegeliano, e in definitiva più datato, del volume. Ma sbaglierebbe chi pensasse che il nome di Spirito, ed insieme lo spirito di Hegel, siano nel testo un aspetto meramente secondario. In altre parole: non basta togliere allo Spirito la S maiuscola per epurare l'hegelismo dalle pagine di Snell. Tutto ciò avrà pesanti conseguenze, come vedremo, nelle interpretazioni successive. Ancor più che nella letteratura anglofona, l'impostazione di Snell è stata, ed è, dura a morire nella cultura italiana, non dimentica dei decenni di egemonia di Croce e Gentile. Gli esempi sono troppi per menzionarli esaustivamente². E soprattutto, il gioco non vale la candela: perché simili letture non sono fra quelle che oggi definiremmo 'influenti'.

Accenniano ora brevemente alle più longeve e fortunate tesi snelliane; e vediamo come esse sopravvivano, influenzando il corso delle interpretazioni che oggi definiremmo influenti.

* Università degli Studi di Palermo.

¹ B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburg 1946, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1948, 1953²; tr. it. di V. Degli Alberti - A.M. Marietti Solmi, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963.

² Solo come esempio, cfr. W. BELARDI, *La concezione del corpo in fase omerica e nell'arte greca arcaica*, in Id., *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 16-19; cfr. anche Id., *La concezione del corpo in Omero*, in Id., *Problemi di cultura linguistica nella Grecia antica*, Kappa, Roma 1972 (si tratta dello stesso saggio ripubblicato quasi identico).

La tesi snelliana più nota si riassume nel pregiudizio secondo cui la lingua omerica sarebbe 'preconcettuale'. Ciò perché quel che la nostra lingua, e il greco classico, designa con un solo termine ed un solo concetto (ad esempio 'corpo', 'anima', 'vedere') è in Omero denominato con una molteplicità di termini apparentemente irrelati fra loro³. Molti decenni sono passati dalla pubblicazione del volume di Snell; ma sostenere che la tesi sia oggi «caduta in discredito»⁴ è purtroppo una pia illusione. Simili pregiudizi sono infatti massicciamente presenti nella critica. Li vediamo all'opera, ad esempio, tanto nell'influente interpretazione omerica di Havlock, che ricalca molto da vicino lo schema evolucionistico di Snell⁵, quanto in alcune venature delle nuove interpretazioni di Omero⁶, quanto infine nelle letture innovative che Martha C. Nussbaum dà di Eraclito. Peccato solo la studiosa sviluppi queste interpretazioni a scapito di Omero; o meglio, costruendo letture penetranti e innovative di termini eraclitei come *logos* e *psyché* sul feticcio dell'interpretazione snelliana di Omero⁷.

Il capitolo sulla lirica non è stato meno influente. Partendo dall'osservazione secondo cui solo le composizioni della lirica, monodica o corale sono redatte in prima persona, Snell suggerisce che il concetto di 'io' o di 'sé', così come noi lo conosciamo, nasca nella letteratura greca solo con la lirica⁸. Il mondo omerico non sarebbe dunque solo privo di concetti: sarebbe anche privo di 'io'. Certo, un'idea moderna, postcartesiana di soggettività non è presente in Omero, anzi non si trova neppure in Aristotele⁹. Ma Snell sembra paradossalmente credere che i personaggi omerici siano come gelatine amorfe, incapaci anche di riconoscere i propri piedi, o di distinguersi in qualche modo dall'ambiente esterno, come il Gurdulù del *Cavaliere inesistente* di Calvino¹⁰.

Ora, è proprio qui che le tesi di fondo di Snell si intrecciano indissolubilmente con la storia delle interpretazioni che oggi definiremmo 'influenti'. Almeno dalla fine del secondo conflitto mondiale, queste sono, ovviamente, quelle concepite e pubblicate in lingua anglofona. Qui il problema del dualismo mente/corpo è stato riformulato ora come problema del «sé» (*self*) ora come problema della «mente» (*mind*)¹¹, di solito in contrasto col corpo (*body*). Soprattutto quest'ultima formulazione del problema ha fatto scorrere, come vedremo, i proverbiali fiumi di inchiostro.

³ Cfr. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, pp. 19-47.

⁴ Così A.A. LONG, *Greek Models of Mind and Self*, Members and Fellows of Harvard College, Harvard 2015; tr. it. di M. Bonazzi, *La mente, l'anima, il corpo. Modelli greci*, Einaudi, Torino 2016, p. 22, di cui diffusamente più avanti. Per una più estesa critica alla teoria di Snell, cfr. ID., *Williams on Greek Literature and Philosophy*, in A. Thomas (ed.), *Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 155-180.

⁵ Cfr. E.A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1963; tr. it. di M. Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Roma - Bari 1973. La tesi di fondo di Havlock è che Omero si opponga alla cultura platonica dei concetti come la preistoria alla storia.

⁶ Cfr., ad esempio, T. JAHN, *Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers*, Zetemata 83, München 1987. In sintesi, la tesi dello studioso è che le parole omeriche afferenti al campo semantico 'anima', 'spirito', e gli organi ad essi correlati, siano intercambiabili dal punto di vista metrico perché prive di un referente preciso. Una simile veduta può essere attribuita allo stesso Milnam Parry; cfr. M. PARRY, *The Making of Homeric Verse. The Selected Papers of Milnam Parry*, Oxford University Press, Oxford 1971. Per una revisione sostanziale di questa tesi, relativa alla celebre formula delle 'parole alate', cfr. P. LASPIA, *Chi dà le ali alle parole? Il significato articolatorio di epea pteroenta*, in F. MONTANARI (a cura di), *Omero tremila anni dopo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, pp. 471-488.

⁷ Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Psyché in Heraclitus I*, «Phronesis» 17, (1), 1972, pp. 1-16; EAD., *Psyché in Heraclitus II*, «Phronesis» 17, (2), 1972, pp. 153-170.

⁸ Cfr. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, pp. 88-119.

⁹ «Aristotle's biology provides an example of fully developed biology with philosophical foundations innocent of Christian/Cartesian presuppositions» (J. LENNOX, *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. XXI).

¹⁰ Per una critica alle posizioni snelliane sulla soggettività, e in particolare per il gustoso paradosso dei «piedi di Agamennone» cfr. M. VEGETTI *L'io, l'anima, il soggetto*, in S. SETTIS (dir.), *I Greci. Storia cultura arte società*, Einaudi, Torino 1996, pp. 431-467; per i piedi di Agamennone cfr., in particolare, le pp. 429-433.

¹¹ Fra le molte pubblicazioni dedicate all'argomento, ricordiamo in primo luogo i saggi inclusi in

Per quanto riguarda la problematica del Sé, riferimento obbligato per il mondo antico è un noto volume di Richard Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*¹². Se non ne è il capostipite, il volume di Sorabji è una punta di diamante del dibattito sul sé, e sulla sua presenza o assenza nella Grecia antica, e non solo. A differenza del volume di Snell, il volume di Sorabji non è infatti esclusivamente dedicato alla lingua e alla letteratura greca. Come dice il titolo stesso, il libro rappresenta piuttosto una breve ricognizione, per così dire a volo d'uccello, delle concezioni antiche e moderne del sé. In un simile contributo non c'è, ovviamente, più spazio per una concezione dello Spirito di hegeliana memoria. Piuttosto, il *Self* di Sorabji si ispira ad un noto contributo di Onians, il cui lungo titolo suona *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*¹³.

Publicato pochi anni dopo il più celebre volume di Snell, ma dotato di grande influenza in ambito anglofono, come prova anche la lunga serie di ristampe, il volume mostra fin dal titolo la sua vocazione ancipite. Da una parte, con la menzione delle «origini del pensiero europeo» si paga uno scotto all'idea di 'origine', e di 'pensiero' egemone nella coeva cultura di oltre Manica; dall'altra, con la menzione di corpo, anima, mente, mondo etc., si rimanda a un altro illustre modello: il *Ramo d'oro* di Frazer¹⁴, pionieristico inizio della tradizione antropologica di studi sul mondo antico¹⁵.

Ma torniamo ora al *Self* di Sorabji. L'autore è, in primo luogo, uno specialista della teoria della mente di Aristotele¹⁶. Ciò non è, a mio avviso, influente rispetto alle tesi di fondo del volume. In estrema sintesi, l'idea di Sorabji è che la nozione antica e moderna di 'sé' non siano sovrapponibili. L'autore nota infatti acutamente che la nozione di 'sé' nel mondo greco non è affatto assente, ma diversamente declinata. Negli autori greci, in particolare in Platone e Aristotele, è infatti presente l'idea di un 'sé' razionale non individuale, impersonale, da identificare con il

M.C. NUSSBAUM - A.O. RORTY, *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford 1993, di cui più diffusamente oltre.

¹² R. SORABJI, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

¹³ R.B. ONIANS, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (1951), Cambridge University Press, Cambridge 1988⁴; tr. it. di P. Zaninoni, *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 1998.

¹⁴ J.G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Macmillan, London 1922; tr. it. di L. De Bosis, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione* (1964), Bollati Boringhieri, Torino 2013⁶.

¹⁵ Il più fulgido portato di questa tradizione sin ambito anglofono sono i numerosi studi di sir G. E.R. Lloyd. Cfr., da ultimo, E.R. LLOYD, *Aristotelian Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, cui rimandiamo per una bibliografia dell'autore. La tradizione antropologica di studi sul mondo antico ha avuto un superbo sviluppo in ambito francofono, ad opera anzitutto dei capiscuola Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant; cfr., da ultimo, M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris 2000. In ambito italiano si vedano gli studi di M. Bettini (cfr. da ultimo, M. BETTINI, *Voci. Antropologia sonora della Grecia antica*, Einaudi, Torino 2008; Id., *Alle porte dei sogni*, Sellerio, Palermo 2009) e il fortunato M. BETTINI - L. SPINA, *Il mito delle sirene*, Einaudi, Torino 2007. Sulle diverse declinazioni dell'antropologia nel mondo antico, anche in rapporto con altre metodologie, cfr. A. Cozzo, *La tribù degli antichisti*, Carocci, Roma 2006, pp. 138 ss.

¹⁶ Lo provano i numerosi contributi sull'argomento. Vogliamo qui ricordare R. SORABJI, *Mind and Body in Aristotle*, in J. BARNES - M. SCHOFIELD - R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. IV, *Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London 1979, pp. 42-62. In anni più recenti, epocale è il contributo di Sorabji al dibattito su mente umana e animale nel mondo antico; cfr. Id., *Animal Minds and Human Morals. The Origins of Western Debate*, Duckworth, London 1993. Per il dibattito su questo tema in lingua italiana, cfr. G. MANETTI, *Etica animalista e linguaggio nell'antichità*, «Teoria. Rivista di Filosofia» XXIX (2009), 1, pp. 19-45; P. LI CAUSI, *Animali e uomini nel pensiero antico*, in P. LI CAUSI - R. POMELLI, *L'anima degli animali*, Einaudi, Torino 2015; sulla dibattuta posizione di Aristotele cfr. P. LASPIA, *Aristotele e gli animali*, in F. CIMATTI - S. GENESINI - S. PLASTINA (a cura di), *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano 2016, pp. 17-35.

divino, o con qualcosa funga da tramite con il divino nell'uomo o nell'universo. Questo tema non è – lo vedremo – un'invenzione originale di Sorabji, e sarà destinato ad avere un grande futuro.

Ma andiamo ora all'altra rivisitazione anglofona del dualismo snelliano 'anima/corpo'; che diviene qui il dualismo cartesiano 'mente/corpo'¹⁷. Ciò non in un recupero esplicito di Cartesio, ma per il cartesianesimo implicito nella tradizione cognitivista, che vede la mente come software, il corpo come hardware, nell'implicita metafora secondo cui la mente umana funziona come un computer¹⁸. Come è noto, una simile metafora ha avuto un'immensa diffusione nei più svariati campi di sapere, dalla cibernetica, oggi informatica, alla linguistica, alla teoria della mente, e non solo. Nell'ambito dei nostri studi, la ricaduta più forte si è avuta forse nelle interpretazioni della psicologia di Aristotele. In particolare, Hilary Putnam e, più tardi, Martha C. Nussbaum hanno interpretato, nel *De anima*, la definizione cosiddetta 'ileomorfica' della *psyché* come forma e atto di un corpo vivente in senso funzionalistico. La *psyché* aristotelica sarebbe, cioè, il software, il corpo (*soma*) l'hardware, della macchina computazionale chiamata 'uomo'¹⁹.

Una simile, estremistica lettura non poteva non suscitare numerose ed infuocate reazioni. Le rispondono in primo luogo l'interpretazione in senso propriamente ileomorfo della definizione²⁰, che rivaluta il corpo e la materia, che nell'interpretazioni funzionalista di Putnam e Nussbaum erano passati totalmente in secondo piano. L'interpretazione ileomorfica della definizione di *psyché* può sembrare, da un certo punto di vista, un passo indietro: una lettura conservativa rispetto alla nuova e più seducente ipotesi funzionalista. Si tratta, in realtà, di un atto dovuto nei confronti della definizione aristotelica – come gli stessi autori saranno poi costretti ad ammettere nel volume del 1993. È infatti innegabile che la svalutazione totale del corpo implicita nell'ipotesi di Putnam sia fortemente tendenziosa rispetto alla lettera del testo. Ma la critica più efficace all'interpretazione funzionalista è probabilmente – anche se più latamente – l'idea di una mente impersonale. È questo, a mio avviso, lo sviluppo più interessante dell'intero dibattito critico sul sé e sulla mente in Grecia. A questa idea, che ha in sé molte anime e si sostanzia di disparati contributi, compreso il presente, saranno dedicate molte delle considerazioni che seguono.

Nel 1993 viene pubblicato un pionieristico volume a cura di M. Nussbaum e A.O. Rorty. In questo sono raccolti i più stimolanti contributi sul *De anima* di Aristotele apparsi negli anni Novanta, fra cui una versione revisionista dei contributi funzionalisti di Putnam e Nussbaum²¹, un importante articolo di Sorabji²², una ristampa del vecchio *Nous poietikos* di Franz Brentano²³, prima introvabile e tuttavia molto influente in area anglofona, anche per i suoi legami con

¹⁷ L'intersezione fra le interpretazioni aristoteliche e il cosiddetto 'mind/body problem' è esaustivamente sviscerato in E. BERTI, *Aristotele e il Mind-Body Problem*, «Iride» 23 (1998), pp. 43-62, ora anche in ID., *Nuovi Studi aristotelici IV/2- L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 309-328.

¹⁸ Per le implicazioni di questa metafora nell'interpretazione del mondo antico, cfr. P. LASPIA, *Cervello, mente e linguaggio: Ippocrate contro il cognitivismo*, in M. CARAPEZZA - D. GAMBARARA - F. LO PIPARO (a cura di), *Linguaggio e cognizione. Atti del XXVIII Convegno della Società di Linguistica Italiana*, Bulzoni, Roma 1997, pp. 25-31.

¹⁹ Tutto l'epocale dibattito è fedelmente registrato in NUSSBAUM - RORTY, *Essays on Aristotle's De Anima*, di cui più diffusamente più avanti.

²⁰ Sulla storia dell'interpretazione ileomorfica della definizione aristotelica di 'anima', cfr. R. GRASSO - M. ZANATTA, *La forma del corpo vivente. Studio sul De anima di Aristotele*, Unicopli, Milano 2005, soprattutto pp. 21, 78; P. GIUFFRIDA, *Saggio introduttivo*, in ARISTOTELE, *Movimento degli animali*, a cura di P. Giuffrida, Mimesis, Milano - Udine 2014, pp. 19-79. Utile anche D. ZUCCA, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia 2015.

²¹ M.C. NUSSBAUM - H. PUTNAM, *Changing Aristotle's Mind*, in NUSSBAUM - RORTY, *Essays on Aristotle's De Anima*, pp. 57-74.

²² R. SORABJI, *Intentionality and Psychological Processes: Aristotle's theory of Sense Perception*, in NUSSBAUM - RORTY, *Essays on Aristotle's De Anima*, pp. 195-225.

²³ F. BRENTANO, *Nous poietikos*, in NUSSBAUM - RORTY, *Essays on Aristotle's De Anima*, pp. 313-341.

la teoria dell'intenzionalità – e molto altro. Perla nascosta in questa svariata molteplicità, un contributo di Charles H. Kahn²⁴, interprete inarrivabile della tradizione greca, da Anassimadro a Platone, ma piuttosto avaro di contributi sullo Starigita. In questo articolo²⁵ si fa strada, forse per la prima volta, l'idea fortemente controcorrente rispetto alla tradizione cognitivista della mente e alla tradizione postcartesiana del 'sé', secondo cui la mente aristotelica è qualcosa di superindividuale e universale²⁶. È difficile sottovalutare l'importanza di questo piccolo ma epocale contributo. Ad esso si riallacciano infatti, come vedremo, le più feconde e vivaci interpretazioni contemporanee della mente aristotelica.

Dopo il momento trionfale del cognitivismo di prima generazione e del funzionalismo, che si esprime ad esempio nei contributi di H. Puntnam e M.C. Nussbaum – quest'ultima poi fortemente critica nei confronti di se stessa – si apre nella tradizione degli studi greci in generale, e aristotelici in particolare, una nuova stagione. Introdotta in punta di piedi dalla proposta interpretativa di Kahn, questa nuova stagione è tutta costruita sull'idea di una mente superindividuale, impersonale, divina o universale. La vediamo rappresentata, ad esempio, nel volume miscelaneo *Ancient Models of Mind*, che porta l'eloquente sottotitolo *Studies in Human and Divine Rationality*²⁷. Il sottotitolo è eloquente, perché sposta il problema dal sé e dalla mente vista come software della macchina computazionale umana, a una mente universale o divina, non antropomorfa, che funziona con caratteristiche proprie e peculiari. Evidente nel tardo platonismo, nello Stoicismo e in generale nella tradizione tardoantica, il problema della mente divina, o universale, comincia ora ad essere centrale nella teoria della mente di Aristotele, come indicava Kahn nel 1993.

Da questo punto di vista, il contributo più rilevante del volume è quello dedicato da A. Silberman proprio alla mente divina²⁸. Il contributo di Silberman verte essenzialmente su Platone e Aristotele. Non è difficile riconoscere nell'ultimo Platone accenni a una mente divina, personificata nel *Timeo* dal mito del demiurgo, ma presente spesso, a vario titolo, negli ultimi dialoghi. Tali accenni si conciliano facilmente con la teoria delle Idee e dei Principi presente negli ultimi dialoghi di Platone. «Ma andando ad Aristotele, le cose si fanno molto più complicate»²⁹: all'autore sembra infatti di vedere un'insanabile contraddizione fra la mente pratica, di cui si parla nelle *Etiche* e nella *Politica*, e la mente teorica, strettamente imparentata con l'intelletto divino, di cui si parla nella *Metafisica*, nel III libro del *De anima* e nel X libro dell'*Etica Nicomechea*³⁰. Aristotele è tradizionalmente considerato un autore pieno di contraddizioni. Ma ora, per la prima volta le contraddizioni sono rinvenute all'interno della sua teoria della mente.

A proposito dell'intelligenza attiva, è ora venuto il momento di dar conto di un affascinante dibattito che si è svolto, recentemente, fra il nostro Enrico Berti e Victor Caston, un illustre interprete del mondo greco, specialista nella teoria del sé e della mente, che lavora nell'Università del Michigan. Nel 1999 Caston pubblica «una modesta proposta»³¹ per differenziare l'intelletto attivo aristotelico dall'intelletto passivo. Secondo Caston, che riprende Alessandro

²⁴ Sul tema, dello stesso autore ricordiamo anche il pionieristico C.H. KAHN, *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 48, 1966, pp. 43-81, poi ripubblicato in BARNES - SCHOFIELD - SORABJI, *Articles on Aristotle*, vol. IV, *Psychology and Aesthetics*, pp. 1-31. Qui forse per la prima volta si riconosce una fisicità dell'anima aristotelica.

²⁵ ID., *Aristotle on Thinking*, in BARNES - SCHOFIELD - SORABJI, *Articles on Aristotle*, vol. IV, *Psychology and Aesthetics*, pp. 359-379.

²⁶ «The 'I' of my experience is a hylomorphic animal. *Noesis* is not an act that I perform, but an act that takes place in me» (*ibi*, p. 375). Su questo dibattito, e per un'interpretazione conseguente dell'intelligenza attiva aristotelica, cfr. LASPIA, *Aristotele e gli animali*, pp. 17-35, soprattutto pp. 28-35.

²⁷ A. NIGHTINGALE - D. SEDLEY, *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

²⁸ A. SILBERMAN, *Contemplating divine mind*, in NIGHTINGALE - D. SEDLEY, *Ancient Models of Mind*, pp. 75-96.

²⁹ «When we turn to Aristotle, matters are much more complicated» (*ibi*, p. 87).

³⁰ Cfr. *ibi*, soprattutto pp. 92-96.

³¹ V. CASTON, *Aristotle's Two intellects: a Modest Proposal*, «Phronesis» 44 (1999), pp. 199-227.

di Afrodizia, l'intelletto attivo sarebbe da identificare con quello divino, mentre umano sarebbe solo l'intelletto passivo. Nel 2014 Enrico Berti³² risponde con un'altra «modesta proposta». Secondo lo studioso, l'intelletto attivo non si identificherebbe con l'intelligenza divina, ma con l'«abito universale dei principi» – ossia, con la storia umana «dei pensieri scientifici e poetici e delle opere d'arte³³». Per questa interpretazione, Berti rimanda a Temistio; ma soprattutto in quest'ultima formulazione a me sembra che essa richiami da vicino soprattutto il già citato articolo di Kahn³⁴. Non va infine dimenticata l'interpretazione di Tommaso d'Aquino, che ritiene l'intelletto attivo già umano, e concilia così Aristotele con la dottrina neoplatonica e cristiana dell'immortalità dell'anima. Riproposta nel secolo scorso da Franz Brentano³⁵, questa ipotesi gode oggi di grande credito in area anglofona³⁶.

Le due tradizioni di studi, sul 'sé' e sul dibattito 'mente/corpo', si coniugano felicemente in un recente volume di A. Long³⁷. A un primo sguardo, il volume di Long non appare un'opera specialistica. Colpisce infatti la mancanza di citazioni in lingua originale, di lunghe e minuziose note, e in generale di tutte quelle caratteristiche esteriori che – a torto – consideriamo garanzia di scientificità. In realtà, il libro nasce da un ciclo di lezioni tenuti a studenti cinesi, digiuni di greco. Il primo pregio del volume è il linguaggio straordinariamente perspicuo ed efficace. Questa è, forse, una delle ragioni che ha portato alla sua traduzione in lingua italiana, e alla conseguente, discreta diffusione del volume nelle nostre università. Un altro pregio è la chiarezza e la forza argomentativa – oltre alla straordinaria dottrina. Per andare ora ai contenuti, il libro riscrive la storia del problema mente/corpo in Omero³⁸, facendo una buona volta, piazza pulita dei pregiudizi di Snell. Piuttosto che da un'assenza di concetti, o di identità, il mondo omerico sarebbe connotato dalla presenza di «identità psicosomatiche»: ossia da un'identità personale incarnata nella vita biologica³⁹. Non un corpo astratto contro un'anima astratta dunque – anche se non manca un termine omerico (*thymos*) per designare il complesso delle facoltà psicofisiche⁴⁰ – ma una psichicità viva in un corpo vivo, che si esplica nel moto dei suoi organi interni ed esterni⁴¹. In secondo luogo, Long dà un ritratto a tutto tondo della testualità greca, senza confini preconfezionati; Empedocle non dialoga dunque solo con Democrito ed Anassagora, ma anzitutto con Pindaro – a tutto vantaggio di entrambi. In terzo luogo, Long rivaluta fortemente la statura filosofica di Gorgia, mettendolo a confronto con la letteratura del suo tempo: non solo i filosofi, ma anche storici e retori. Infine, la dottrina platonica dell'anima è illustrata davvero a fondo, anche attraverso il costante confronto con la tradizione tardoantica.

³² E. BERTI, *L'intelletto attivo. Una modesta proposta. Lectio brevis all'Accademia dei Lincei*, http://www.Accademiadellincei.it/files/documenti/LectioBrevis_Berti.pdf (2014).

³³ *Ibi*, pp. 10-11.

³⁴ Una simile impressione è condivisa da Mario Vegetti. Cfr. M. VEGETTI - F. ADEMOLLO, *Incontro con Aristotele*, Einaudi, Torino 2016, pp. 157-179, in particolare pp. 166-168.

³⁵ Cfr. BRENTANO, *Nous Poietikos*.

³⁶ Per una dettagliata disamina delle posizioni cfr. GRASSO - ZANATTA, *La forma del corpo vivente*.

³⁷ LONG, *La mente, l'anima, il corpo*.

³⁸ Come lo stesso Long riconosce, la strada di una sostanziale revisione delle teorie di Snell era stata già aperta da M. CLARKE, *Flesh and the Spirit in the Songs of Homer. A Study on Words and Myths*, Clarendon Press, Oxford 1999; e prima ancora da B. WILLIAMS, *Shame and Necessity* (1993), University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 2008²; tr. it. della prima edizione di M. Serra, *Vergogna e necessità*, il Mulino, Bologna 2007; cfr., in particolare, le pp. 1-49 della prima edizione originale in lingua inglese.

³⁹ Queste tesi di Long erano state invero già anticipate; cfr. P. LASPIA, *Gli organi della vita in Omero*, in EAD., *Omero linguista. Voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica*, Novecento, Palermo 1996, pp. 107-116 e, per la critica a Snell, pp. 1-28.

⁴⁰ Per una simile interpretazione dell'omerico *thymos* cfr. LASPIA, *Omero linguista*, pp. 112-133, in part. pp. 116-117.

⁴¹ Su questo si veda G. SPATAFORA, *I moti dell'animo in Omero*, Carocci, Roma 1999.

In un simile quadro c'è tuttavia un grande assente: Aristotele. Il filosofo di Stagira è infatti ben poco menzionato da Long. Lo si ricorda solo per alludere telegraficamente alla definizione ileomorfica dell'anima nel trattato omonimo⁴², per ricordare in modo stringato la sua teoria della felicità⁴³, e infine in una scarna menzione della sua dottrina dell'intelligenza attiva⁴⁴. Delle due una: o Long ha attualmente in preparazione un cospicuo volume su Aristotele o si è lasciato scoraggiare dalle difficoltà che si incontrano nel conciliare la definizione dell'anima come «atto primo di un corpo naturale avente la vita in potenza»⁴⁵ con la dottrina dell'intelligenza attiva come attività pura, impassibile ed eterna⁴⁶ – ma forse non necessariamente disincarnata⁴⁷.

Le «identità psicosomatiche» di omerica memoria rimangono inoltre prive di progenitura: sarebbe invece stato facile – e opportuno – raccordarle con la tradizione ionica, filosofica e medica, e soprattutto con Aristotele⁴⁸. Nonostante alcune felici pagine su Eraclito⁴⁹, anche alla tradizione ionica si poteva invero dedicare maggiore spazio. A partire da un equivoco che si origina direttamente nella voce *logos* del noto lessico noto come *LSJ*, ora istanziato come ipertesto anche nei lessici digitalizzati, si traduce inoltre *logos* come 'calcolo' o 'ragione'⁵⁰. Si perde così il senso primo di *logos* come 'linguaggio', 'discorso', che tanto peso ha nella tradizione filosofica greca.

Per uscire da queste difficoltà, una strada potrebbe essere quella di recuperare la nozione omerica di identità psicosomatica, e raccordarla con la tradizione successiva; in particolare con la tradizione naturalistica ionica e con la definizione ileomorfica di *psyché* formulata da Aristotele nel II libro del *De anima*. Ma come conciliare una simile definizione con la teoria dell'intelligenza attiva? In base alle letture tradizionali della divinità aristotelica, che la dipingono come trascendente e disincarnata, la conciliazione rischia di diventare davvero impossibile.

Ma forse c'è un'altra via, che avvicina intelligenza umana e divina, individuale e universale, e le accomuna tutte come forme superiori di vita biologica. Come il cuore è «un vivente nel vivente»⁵¹, ossia un principio organizzatore del corpo, e tuttavia insito in esso, così potremmo sforzarci di pensare il divino come una forma di vita e di intelligenza universale, incarnata non nel corpo dell'uomo, ma nella sostanza eterea dell'universo. Si tratta di una strada difficile, inedita, tutta in salita. Ma su di essa si gioca, forse il futuro – o almeno un possibile futuro – degli studi su Aristotele, e più latamente sul mondo greco.

⁴² Cfr. LONG, *La mente, l'anima e il corpo*, pp. 86-87, p. 145, nota 15.

⁴³ Cfr. *ibi*, pp. 115-117 e note.

⁴⁴ Cfr. *ibi*, pp. 109-111 e note; cfr. anche pp. 120-121, e la nota 9 a p. 146.

⁴⁵ ARISTOTELE, *De anima* II, 1, 412a 27 - b 1.

⁴⁶ *Ibi*, III, 4-5, 429 a 10-430 a 25, testo quanto mai oscuro e stringato.

⁴⁷ Secondo la quasi totalità degli studiosi, l'intelligenza aristotelica sarebbe disincarnata. Ciò vale anche per gli autori che riconoscono una sede corporea per tutte le altre facoltà psichiche, come PH. VAN DER EIJK; cfr. *The Matter of Mind: Aristotle on the Biology of "Psychic" Processes and the Bodily Aspects of Thinking*, in W. KULLMANN - S. FÖLLINGER (hrsg.), *Aristotelische Biologie. Inventiones, Methode, Ergebnisse*, Steiner Verlag, Stuttgart 1997, pp. 231-258, in particolare p. 248 nota 65. Per quanto ne so, l'opinione contraria è sostenuta solo da P. LASPIA, *La teoria secondo cui la voce proviene dal cuore è stoica o aristotelica?*, in C. ROSSITTO, *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition, Proceedings of the International Conference, Padua - December 11, 12, 13, 2006*, Edizioni di Storia della tradizione Aristotelica, Lecce 2011, pp. 103-125, in particolare p. 115, nota 61. La tesi è poi più diffusamente argomentata in EAD., *Aristotele e gli animali*; cfr. in particolare, le pp. 28-35.

⁴⁸ Su questo connubio insiste invece LASPIA, *Omero linguista*, pp. 5-17, che vede in Aristotele l'erede più diretto di Omero, e in Ippocrate un importante *trait d'union* fra i due. Cfr. anche EAD., 'Voce' e 'voce articolata'. *Omero e le origini della scienza greca*, «Lexicon Philosophicum» 8-9 (1996), pp. 115-138 e EAD., *Chi dà le ali alle parole? Il significato articolatorio di epea pteroenta*.

⁴⁹ Cfr. LONG, *La mente, l'anima e il corpo*, pp. 58-61.

⁵⁰ Cfr. *ibi*, pp. 60, 91, *passim*.

⁵¹ ARISTOTELE, *Part. an.* III, 666a 21-22; 666b 16-17.

