

Anthony A. Long, *La mente, l'anima, il corpo: Modelli greci*



di

STEFANO MECCI

Questo libro nasce da un ciclo di conferenze tenute dall'autore presso l'Università di Renmin di Pechino nel maggio 2012. L'edizione italiana, a cura di Mauro Bonazzi, segue di un anno la pubblicazione dell'originale in lingua inglese (*Greek Models of Mind and Self*, Harvard University Press, Cambridge, MA, London 2015). Il tema, i modelli greci della mente e del sé, ha però costituito oggetto di studio e riflessione di A. A. Long da diversi anni. Come questi ricorda nell'introduzione, proprio la vastità di queste tematiche e la loro complessità hanno reso ardua la realizzazione del libro in questione, che ha potuto prendere forma solo grazie allo stimolo rappresentato dalle lezioni presso l'università di Pechino. Long ritiene le nozioni di sé e di mente,

RECENSIONI

Syzetesis, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

elaborate dai Greci, non solo interessanti da un punto di vista storico, ma anche 'utili' all'uomo contemporaneo, perché, come sottolinea l'autore, «possiamo continuare a scoprire aspetti delle nostre potenzialità e aspirazioni umane grazie alle testimonianze greche che sto per analizzare» (p. 3). Scopo del libro non è una compiuta disamina dei differenti modelli greci sulle questioni del sé, ma un 'dialogo' che l'autore intende intavolare con quelle concezioni che, a suo avviso, sono maggiormente rilevanti sul tema, e tali da costituire delle vere e proprie 'chiavi di volta' del pensiero greco.

La trattazione non è limitata ai soli filosofi e prende le mosse, significativamente, da Omero, che ha saputo offrire, agli occhi dell'autore, un'analisi psicologica dell'essere umano, che, benché non formulata esplicitamente, influenzò fortemente i filosofi successivi. La prospettiva di Long, come si afferma nell'introduzione, non è di tipo «progressista» (à la Zeller): egli non ritiene cioè che Omero sia, rispetto al più compiuto pensiero greco (soprattutto Platone), un «primitivo» (p. 5), ma i modelli della mente dei diversi autori trattati, a partire dal poeta dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, «sono sempre appropriati al loro contesto e ai loro obiettivi» (p.5). Il modello omerico, che viene trattato nel primo capitolo (*Identità psicosomatiche*. pp. 13-36), può essere definito, come recita anche il titolo del medesimo, 'psicosomatico'. Per il poeta dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, infatti, l'uomo non si compone di anima e corpo, anche perché questa distinzione risulta essere seriore.

Con un'analisi ben documentata, e che si interroga in modo molto approfondito sulle diverse modalità con cui Omero descrive i propri personaggi, Long ritiene che, nonostante l'opinione corrente, i suoi eroi avessero una concezione dell'identità personale molto differente rispetto ai successivi pensatori. Tale unità è data solamente dall'identità del corpo con le proprie funzioni fisiche, emotive e anche psichiche, senza che però vi sia quella differenziazione, resa celebre soprattutto dal Platonismo, tra *psyche* e *soma*. Anzi la *psyche* non è per Omero il centro dell'identità di una persona, perché questo è piuttosto dato dal corpo, vivente o meno, dell'uomo. A questo proposito Long pone l'attenzione su un passo dell'*Odissea*, contenuto nel famoso episodio della discesa agli Inferi, in cui l'anima di un eroe non sepolto così afferma, rivolgendosi a Odisseo: «Seppelliscimi» (XI 74), dove il 'mi', che si riferisce al cadavere, indica il vero centro della persona umana, che con esso si identifica.

In questo senso, anche a proposito del destino dell'uomo dopo la morte, Long ritiene che la posizione omerica possa risultare

molto interessante, soprattutto alla luce degli sviluppi successivi del pensiero greco. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* la morte è la fine di tutto e non c'è speranza di una beatitudine oltremondana: infatti, secondo Long – che però non argomenta quest'asserzione – «si può dire con una buona dose di sicurezza che i Campi Elisi, analogamente alle punizioni eterne sofferte nell'Ade da Tantalo e da altri grandi peccatori, sono un'idea estranea alle grandi tradizioni orali che hanno dato origine all'epica omerica» (p. 42). L'eroe omerico può sperare di essere immortale solamente tramite la gloria derivante dalle sue opere, mentre questi è in vita: dopo la morte dell'uomo non resta che la sua *psyche*, cioè la sua ombra. Long ritiene anzi che per Omero la *psyche*, senza *soma*, non sia niente altro che una riproduzione peggiore, perché senza intelligenza (ma quest'asserzione non sembra sufficientemente provata), dell'uomo vivente.

Long passa poi a esaminare quella trasformazione che, a partire dalla concezione omerica per cui non esiste una vita oltremondana, poiché gli uomini si identificano con i loro corpi «fatti e finiti» (p. 19), con il loro «qui e ora» (p. 14), ha invece permesso di passare a una psicologia e a una escatologia completamente differenti. Il secondo capitolo, intitolato significativamente *Presagi di immortalità* (pp. 37-62), affronta in particolare la nascita di una opinione più positiva verso l'aldilà da parte dei pensatori greci. Oltre a Esiodo, con cui inizia la trattazione, Long ritiene che sia stato per opera soprattutto dell'Orfismo e del Pitagorismo che queste credenze cominciarono a esser fatte proprie da filosofi e poeti. Scopo di questo libro, come ricorda l'autore, non è però un'analisi particolareggiata dello studio di questi due movimenti, quanto piuttosto una dimostrazione del potente influsso che ebbero su autori e pensatori molto diversi tra loro, come Pindaro ed Empedocle.

Per Long è importante sottolineare il fatto che circa duecento anni dopo Omero «iniziarono a circolare credenze riguardanti una vita autentica nell'aldilà», che presupponevano «tanto la convinzione che ciò che continuava a esistere fosse il centro autentico di quella persona quanto quella che il tipo di vita nell'aldilà fosse determinato dalle scelte morali compiute durante la vita incarnata» (p. 49). Perciò il vero centro identitario dell'uomo divenne la sua *psyche*, come mostrano *in nuce* anche i frammenti di Eraclito riportati alla fine del capitolo. Eraclito, ponendo attenzione al *logos* che è in ogni uomo, pose le fondamenta per la distinzione tra corpo e anima, con la conseguente valorizzazione dell'elemento psichico, a discapito di quello fisico. Anzi Long ritiene che costui diede origine all'ideale della vita contemplativa, di cui l'elaborazione e la celebrazione

più famosa nell'antichità può ritrovarsi in Aristotele, in particolare nel libro X dell'*Etica Nicomachea*.

La distinzione *psyche-soma* fu poi resa celebre grazie a Socrate, ma soprattutto grazie alla riflessione di Platone. Proprio il terzo capitolo (*I corpi, le anime e i rischi della persuasione*. pp. 63-87) inizia affrontando queste tematiche all'interno del pensiero socratico-platonico, ma soprattutto ponendolo a confronto con la riflessione di Gorgia. In modo molto brillante Long ritiene che Gorgia, all'interno del suo *Encomio di Elena*, esponga una teoria opposta a quella platonica, che vedeva nell'anima la signora, la padrona, per usare un termine caro ai dialoghi platonici, del corpo. Il sofista, al contrario, ritiene la *psyche* intrinsecamente debole e incapace di contrapporsi ai *somata*: in particolare questa nulla può di fronte al più piccolo e, a tutta prima, al più insignificante dei corpi: la parola (il *logos*). Quest'ultima, trattata in maniera adatta, sa ammaliare e persuadere l'anima, che non è in grado di opporvisi in maniera decisa e risolutiva. La *psyche*, perciò, agli occhi di Gorgia, è 'plasmata' e condizionata dai corpi esterni, siano questi i discorsi o la bellezza estetica (come mostra il caso di Elena). Dunque «ben lungi dall'eventualità di elevare la *psyche* a livello del governante naturale e normativo di un essere umano, Gorgia la tratta come una semplice facoltà strumentale, che reagisce in conseguenza di impulsi che un corpo riceve dall'esterno» (p. 73).

I dialoghi platonici, dove più si tratta della questione dell'anima e del suo rapporto con il corpo, cioè il *Gorgia* e il *Fedone*, sono ritenuti da Long *anche* come una risposta alla psicologia gorgiana: scandalosa agli occhi di Platone. Il corpo non solo diviene la parte inferiore dell'uomo, contrariamente a Gorgia, ma è ritenuto completamente negativo. Si pensi ovviamente al *Fedone*, dove il filosofo ateniese, per usare la sintetica formula dell'autore, arriva alla conclusione che «l'anima, *in quanto tale*, è migliore del corpo, *in quanto tale*» (p. 83). Questo dualismo, sebbene non accettato dalle scuole filosofiche successive a partire da Aristotele, sarà però fondamentale all'interno della storia della filosofia. L'idea che l'anima sia la parte più importante dell'uomo, e la sua vera essenza, a discapito del corpo e contrariamente all'unità psicosomatica omerica, sarà difatti propria di tutti i filosofi successivi. Benché questi polemizzeranno aspramente riguardo la natura dell'anima, costoro, tuttavia, riterranno sempre valido l'assunto per cui la *psyche* costituisce la parte di maggior valore dell'uomo, che perciò ha bisogno di essere curata in sommo grado. Si pensi solo all'immagine del filosofo come medico dell'anima, che grande diffusione ebbe durante l'ellenismo e su cui pagine fondamentali

sono state scritte da Marcello Gigante (si veda, per esempio, il suo *Philosophia medicans in Filodemo*, «Cronache Ercolanesi» 5/1975, pp. 53-61). Per questo motivo l'analisi di Long non si interesserà di questi sviluppi, ma soprattutto della nascita e della giustificazione della supremazia dell'anima da parte di Platone.

Nel quarto capitolo (*L'anima politicizzata e il governo della ragione*, pp. 88-112), perciò, Long tratta della psicologia tripartita presente nella *Repubblica*, che si presenta come uno sviluppo del dualismo del *Fedone*. L'anima, sul modello della *kallipolis*, è tripartita; in tal modo la scelta fondamentale dell'uomo non sarà più quella tra i desideri dell'anima o quelli del corpo, bensì fra desideri razionali, cioè della parte razionale della *psyche*, e quelli irrazionali, quelli determinati dalla *epithymia* (desiderio smodato). Proprio in questo contesto politico nasce poi la metafora del 'governo della ragione'. Per Platone, infatti, la città ben governata è quella in cui al potere vi è la sapienza, e cioè, praticamente, i filosofi, così, allo stesso modo, l'anima è ben governata ed equilibrata, quando la ragione governa sulle altre parti di cui è composta. Quando queste sono ben guidate, l'uomo è capace di condurre una vita felice e di ottenere una conoscenza superiore alla sua natura. Questo tipo di conoscenza può così definirsi divina, perché permette all'uomo di trascendere se stesso, tramite il raggiungimento di verità superiori ed eterne, di contro alla caducità tipica dell'essere umano. Anche questa divinizzazione della razionalità umana avrà una grande importanza nella filosofia successiva, soprattutto durante l'Ellenismo (in particolare nell'Epicureismo e nello Stoicismo). Long conferma dunque anche in quest'aspetto la nota influenza di Platone anche su quegli autori che si dichiararono sempre fortemente antiplatonici o che comunque non accettarono le sue conclusioni.

Il capitolo conclusivo (*Razionalità, divinità, felicità, autonomia*, pp. 113-136), costituisce un approfondimento proprio di questo aspetto, della divinizzazione del *logos* umano da parte dei pensatori successivi a Platone. Questo si declinerà secondo diverse angolature e prospettive, ma sempre con il presupposto che l'uomo, tramite la sua ragione, possa raggiungere una condizione di felicità (*eudaimonia*) tale da non essere in nulla inferiore a quella divina. Si pensi, solo per fare un esempio, alla celebre asserzione epicurea, per cui «Grida la carne: non avere fame, non avere sete, non avere freddo; chi abbia queste cose e spera di averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità» (SV. 33; trad. Arrighetti). Nel capitolo in questione, perciò, dopo un'analisi di questo patrimonio comune alle diverse scuole, Long passa a uno studio dettagliato della filosofia stoica, in particolare

di Zenone e di Epitteto, soprattutto a proposito della connessione tra felicità, divinità e ragione. L'autore americano, in queste pagine, espone in maniera molto chiara e convincente la psicologia di questa scuola, con una particolare attenzione alla nozione di assenso e dell'unitarietà dell'anima, contro la tripartizione platonica. Che lo Stoicismo sia d'altronde uno degli argomenti di cui Long è uno dei massimi esperti, è visibile anche da un semplice sguardo alla sua immensa bibliografia. Le pagine in questione non sono che una conferma in tale senso.

Segue un *Epilogo* (pp. 137-138), in cui l'autore offre un utile e riassuntivo *résumé* di quanto trattato nelle pagine precedenti. Il volume si conclude, infine, con una sorta di indice, *Autori e pensatori antichi* (pp. 139-142), in cui sono riportati in ordine alfabetico gli autori dell'antichità citati nel testo. Questo è perfettamente coerente con le intenzioni di Long, che ha scritto quest'opera anche per chi, digiuno di filosofia e cultura classica, voglia avvicinarsi a queste tematiche. Dei diversi autori antichi sono riportate brevissime notizie biografiche e le traduzioni inglesi delle loro opere, da parte di Long, e italiane, per opera del traduttore del volume. Quest'ultimo, anche all'interno del testo, in maniera molto appropriata e utile, laddove Long menziona un'opera di letteratura secondaria in lingua inglese, riporta, quand'essa è presente, la corrispondente traduzione italiana. Proprio a tal proposito si nota che a p. 36 è menzionata l'opera *The Concept of Mind* di G. Ryle, di cui esistono diverse edizioni italiani, che però non sono segnalata dal traduttore del volume. Oltre alla vecchia traduzione del 1955 edita da Einaudi, una delle più recenti è *Il concetto di mente*, trad. it. G. Pellegrino, Laterza, Roma-Bari 2007. Inoltre, a p. 147 n. II, si rimanda a *The Hellenistic Philosophers*, vol. I. *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*, a cura di A.A. Long e D.N. Sedley, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 22 E, laddove il riferimento al passo ciceroniano, cui si accenna nel corpo del testo, corrisponde alla testimonianza 23 E. Questo refuso, per la precisione, è presente anche nell'edizione originale. Chiude l'opera un indice analitico.

Molti sono i meriti del volume di Long: in primo luogo la stessa volontà dell'autore di affrontare nello spazio di poche pagine (138, epilogo compreso) temi così vasti e complessi, e al contempo rivolgersi a un pubblico non solamente di specialisti, costituiscono di certo il pregio maggiore. Ancora più meritorio è poi il fatto che questi temi, che coprono un arco temporale vastissimo (da Omero allo Stoicismo romano) e autori tra loro molto differenti, siano affrontati sempre con perizia e autorevolezza da Long. Egli mai si lascia andare infatti a facili

generalizzazioni, anche quando affronta temi vasti e discussi, su cui esiste una bibliografia sterminata, quali, ad esempio, l'Orfismo, il Pitagorismo o la filosofia di Eraclito.

Naturalmente, vista l'importanza e la onnipresenza di queste tematiche negli autori dell'antichità, non su tutti i punti delle interpretazioni e delle scelte – e delle omissioni – di Long si potrà essere d'accordo: si pensi, per esempio, alla figura di Socrate, che non sembra ricoprire, all'interno di questo 'percorso' dei modelli greci della mente e del sé, un ruolo di primo ordine – contrariamente all'opinione di molti e autorevoli studiosi. Ovviamente Long ripropone ed esamina acutamente le esortazioni socratiche sulla cura della *psyche*, ma ritiene, sulla scia dell'interpretazione di Erwin Rohde, che Socrate non abbia espresso teorie effettivamente innovative sull'anima.

Allo stesso modo l'autore legge pure le asserzioni socratiche sulla morte: Platone, alla fine della *Apologia*, fa dire a Socrate che «Il morire è una di queste due cose: o è come non essere nulla e chi è morto non ha sensazione di nulla o, come si racconta, è una specie di mutamento o trasferimento dell'anima da questo luogo a un altro» (41 a-b; trad. Cambiano). Long riconduce la prima ipotesi alle credenze omeriche, mentre la seconda all'Orfismo. Soprattutto per quanto riguarda la seconda prospettiva, tuttavia, v'è da aggiungere che è chiaro come Socrate riutilizzi modelli noti ai più per veicolare motivi nuovi e propri della sua filosofia. Così la beatitudine dopo la morte di cui si parla nell'*Apologia* non risulta essere niente altro che la prosecuzione dell'attività che in sommo grado il filosofo compì durante tutta la sua vita: il *dialegesthai*. In questo consiste la felicità terrena così come quella oltremondana: il *dialegesthai* è per Socrate, in ogni occasione e circostanza, il *megiston agathon*, il sommo bene. Per un approfondimento di questi aspetti rimangono ancora fondamentali gli scritti di Guido Calogero dedicati alla figura di Socrate, in parte raccolti all'interno dei suoi *Scritti minori di filosofia antica* (Bibliopolis, Napoli 1984). Meritano invece sicuramente una particolare menzione le interpretazioni da parte di Long di Omero (pur con le riserve precedentemente espresse) e Gorgia, che, per la loro acutezza e profondità, giovano alla comprensione di due figure che, in maniera diversa, ebbero una grande influenza sulla filosofia successiva, in particolare su Platone e sulla sua psicologia.

Il libro di Long risulta, quindi, una lettura consigliabile sia per coloro che vogliano avere una prima visione dei problemi della mente e del sé all'interno della cultura greca, sia per chi voglia riflettere nuovamente su queste tematiche, le quali

rappresentano indubbiamente uno dei contributi più importanti che la greicità abbia trasmesso al pensiero occidentale. Merito di questo volume è infine la capacità di far comprendere chiaramente l'attualità di questi modelli, elaborati da autori cronologicamente da noi molto distanti, ma che, come sottolinea con forza Long, «ancora oggi sono i concetti di cui ci serviamo, e in questo senso noi usiamo ancora i modelli greci della mente» (p. 12).

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

st.mecci@libero.it

Long, Anthony A., *La mente, l'anima, il corpo. Modelli greci*, trad. it. M. Bonazzi, Einaudi, Torino 2016, 168 pp., € 17,00.