

Glenn W. Most

L'io dei Greci

Corpo e mente nel pensiero classico

traduzioni e cura di
Patrizia Pedrini

anteprima

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Traduzione di Patrizia Pedrini

© Copyright 2019

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675266-6

Premessa

La medicina non è cominciata nell'antica Grecia. Da quando ci sono stati esseri umani che non hanno meramente vissuto le loro vite in modo passivo, bensì hanno cercato di dare a queste vite una forma e di migliorarle (cioè, da quando ci sono stati esseri umani nel senso più alto e completo), questi esseri umani hanno cercato rimedi per le malattie e le ferite alle quali erano esposti vivendo. Inoltre, da quando gli esseri umani hanno vissuto non da soli, bensì, in gruppi e in società (cioè, di nuovo, da quando ci sono stati esseri umani nel senso più alto e completo), essi hanno trasmesso le loro scoperte mediche ai loro consimili. Per di più, assai prima che sorgesse l'antica civiltà greca, altre culture antiche – alcune relativamente vicine, come in Mesopotamia o in Egitto, mentre altre assai più distanti, come in Cina – avevano già sviluppato l'arte della medicina a un alto grado di sofisticazione, con generi riconoscibili di testi diagnostici e prescrittivi e relativi commentari, e con specialisti in competizione tra di loro, teorie, scuole e programmi di addestramento medico. Quanto la medicina greca nelle sue fasi iniziali e più tarde debba agli stimoli provenienti dalla medicina babilonese ed egizia e quanto fosse differente dalla medicina cinese, o al contrario le somigliasse, sono questioni che si è cominciato a studiare specialmente negli ultimi decenni. Ma molta ricerca resta da fare. Non-dimeno, sebbene sia verosimile che vi siano state cose prese a prestito da queste tradizioni straniere, e nonostante le similarità, è soprattutto all'antica Grecia che la medicina moderna, specialmente in Occidente, e in misura minore anche in altre parti del mondo, ha sempre volto il suo sguardo come alla sua lontana origine. Questo perché fu specialmente attraverso i teorici e i medici greci antichi, il cui lavoro culminò negli scritti canonici prima di Ippocrate e poi di Galeno, a noi trasmessi, che il tentativo (attestato in tutto il mondo antico) di determinare la natura, le cause e le cure per le malattie stabilì i tipi di criteri razionali che hanno continuato a fornire gli standard di spiegazione e di intervento a tutt'oggi ampiamente validi.

Per la verità, anche nella medicina antica non greca si trova l'applicazione di forme di razionalità, sebbene rimanga un compito della ricerca quello di determinare in che modi e in quale misura queste forme di razionalità siano simili o differenti dalle forme occidentali della razionalità associate soprattutto alla Grecia antica. Di nuovo, per tutta quanta l'antichità la medicina razionale coesistette e spesso collaborò, nell'antica Grecia, con parecchie pratiche popolari, religiose, magiche e di altro genere che noi stessi (come molti medici antichi) sicuramente giudicheremmo irrazionali. E infine, tutti i precetti fondamentali e la gran parte dei dettagli della medicina ippocratica e galenica erano già stati abbandonati, perlomeno dai medici più progressisti, prima del diciassettesimo secolo (sebbene alcuni dei loro elementi siano perdurati fino al diciannovesimo secolo e persino oltre), e a partire dal Rinascimento la medicina moderna ha fatto straordinari progressi, non soltanto tecnici, ma anche concettuali, che ci hanno portato assai oltre quello che i medici greci antichi avrebbero anche solo potuto immaginare. Tuttavia, a ragione o a torto, tendiamo a considerare gli standard razionali che affermiamo di usare oggi per determinare cosa conta come malattia, quali potrebbero esserne le cause e quali i rimedi, come standard che in ultima analisi sono esattamente gli stessi che furono elaborati dalla medicina greca antica, assieme alla filosofia e alla scienza greca classica. Questa è la ragione per cui quando oggi leggiamo Ippocrate o Galeno ci sembra di udire una voce che è antica, certo, e tuttavia familiare, una voce che ci dà l'impressione di essere meno straniera di quella che invece percepiamo quando leggiamo un trattato medico babilonese, egizio o cinese.

La medicina greca antica tendeva a non segregare i fenomeni psicologici in una disciplina diversa rispetto ai fenomeni che colpivano il corpo: i sintomi che la moderna medicina classificherebbe come mentali o emotivi, come la depressione, la rabbia o la letargia, sono catalogati nell'antichità assieme a quelli che noi considereremmo fisici, come la febbre, il tremore o il polso anomalo, e non sono concepiti come appartenenti a un dominio diverso. In effetti, persino la parola "psicologia", nonostante la sua chiara provenienza ed etimologia greca (*psychê* 'anima' + *logia* 'studio, disciplina') non è attestata nell'antichità e non fu a quanto sembra coniata fino alla metà del sedicesimo secolo, forse dall'umanista e riformatore Melantone. Platone, uno degli autori antichi che maggiormente si avvicina alle moderne teorie dei complicati e conflittuali meccanismi della vita psichica, e che sembra persino anticipare il concetto freudiano di inconscio, è il primo autore che distingue

i generi di disordine mentale e definisce la follia come una condizione della *psychê*, dell'anima; ma le sue stesse teorie sull'antica psicologia sono di fatto molto diverse dalle nostre, non solo perché i suoi interessi in ultima analisi non sono di carattere medico, bensì filosofico, ma anche perché, dal punto di vista filosofico, egli è convinto che la *psychê* di un essere umano sia immortale e sovrapersonale. E dopo Platone, numerosi filosofi e scrittori di medicina continuarono a discutere di salute e malattia mentale fino alla fine dell'antichità, ma il loro approccio probabilmente ci appare perlopiù piuttosto limitato e artificiale, perché prevalentemente di orientamento filosofico, vago dal punto di vista eziologico e terapeutico, nonché terminologicamente oscuro.

Perciò non sorprende che i freudiani e molti altri psicologi moderni di scuole diverse, nella loro ricerca di ispirazione e apprendimento, abbiano teso perlopiù a *non* rifarsi ai testi greci antichi di psicologia tecnica. Ma questo non significa che essi abbiano ignorato completamente l'antica Grecia. Al contrario, come i moderni poeti, i romanzieri, i drammaturghi e gli artisti visivi di tutti i generi, anche i moderni psicologi di molte scuole si sono ripetutamente rivolti ai miti greci come depositari di caratteri e storie che potrebbero illuminare gli angoli più oscuri dell'animo umano. Senza dubbio, anche i miti di altri antichi popoli avrebbero potuto svolgere il medesimo ruolo svolto da quelli greci, verso i quali il loro inveterato eurocentrismo li dirigeva. E tuttavia si dà il caso che siano risultati i miti greci antichi quelli davvero utili per la formulazione delle moderne teorie psicologiche. Poi gli psicologi sono andati oltre: sono riusciti a trasformare in maniera così fondamentale la comprensione generale dei miti greci che gli artisti e il pubblico contemporaneo talvolta sembrano non avere quasi più accesso diretto (o non averne uno *tout court*) ai miti se non attraverso la mediazione delle moderne teorie psicologiche. Chi di noi è capace di ascoltare i nomi di Edipo o di Narciso senza immediatamente cogliere i loro caratteri e le loro vicissitudini nei termini della psicoanalisi freudiana o post-freudiana? Come possiamo contemplare la follia di Oreste senza tentare di applicare a essa le categorie della psichiatria contemporanea? Quale adulto, oggi, può sentir parlare dell'ira che travolse Achille senza tentare di spiegare perché fosse così arrabbiato e senza domandarsi in che modo le sue esperienze infantili potrebbero aver influito sulla sua personalità? E ugualmente, fino a che punto la nostra immaginazione della bellezza del corpo dell'atleta è oggi influenzata dalla tradizione artistica occidentale che risale ai gloriosi nudi dell'antica Grecia? O in quale grado la nostra fantasia della possibilità di condividere una vita

dopo la morte con coloro che amiamo è plasmata dalle storie di amori postumi che originarono nelle religioni misteriche antiche?

Che ci sia una qualche relazione tra i miti greci antichi e le moderne concezioni dell'io è innegabile. È questa relazione manifesta che fornisce la giustificazione, se mai ce ne sia bisogno, dell'inclusione di questa raccolta di saggi nella collana *Mefisto*, diretta da Alessandro Pagnini, sulla storia e la filosofia della medicina. Ma qual è il modo migliore in cui dobbiamo intendere questa relazione? Possiamo facilmente formulare due posizioni estreme. Ed entrambe, però, dovrebbero sicuramente essere evitate. Da un lato, potremmo supporre che, per esempio, la psicoanalisi freudiana abbia riscoperto esattamente, nella forma di una dottrina scientifica vera e senza tempo, la medesima conoscenza oggettiva dell'io che i greci avevano solo vagamente intuito ed espresso meglio che poterono attraverso i loro miti. Secondo questa posizione, l'arrivo della moderna psicologia ci aiuterebbe finalmente non solo a comprendere noi stessi correttamente, ma anche a comprendere gli antichi Greci meglio di quanto loro stessi avrebbero mai potuto fare. Ma una simile posizione presuppone che sia fuori questione la validità scientifica del modello freudiano, e perciò tale operazione sarebbe di fatto limitata a una specifica comunità all'interno della cultura moderna. Sembra quindi più saggio non presupporre la verità delle moderne teorie psicologiche, bensì invece compararle alle dottrine antiche rendendo a tutte e due la maggiore giustizia possibile. Dall'altro lato, però, potremmo essere tentati di presupporre la falsità di queste teorie moderne, dichiarando che quando Freud e i suoi pari tentarono di importare i loro concetti all'interno dei miti antichi, semplicemente intesero male i Greci. Secondo questo punto di vista, la mancanza del nostro modello psicoanalitico nell'antica Grecia non fu un fatto storicamente contingente, bensì un'espressione della fondamentale differenza ontologica che intercorre tra l'antichità e la modernità; e l'errore di Freud risiederebbe non solo nell'aver avanzato interpretazioni scorrette, ma nel suo avere, più in generale, presupposto la validità storica e senza tempo delle sue teorie. Ma la verità dei miti greci non è in sé senza tempo e oggettiva, un qualcosa che una moderna filologia storica potrebbe conseguire direttamente: risiede invece nella totalità di tutte quante le versioni in esse latenti ed espresse gradualmente nell'intero corso della storia umana da tutti i suoi fruitori, compresi i moderni classicisti e gli psicologi moderni, come anche i lettori, gli scrittori e gli artisti antichi e moderni.

Se – per adottare un altro mito greco – tentiamo di tracciare una via intermedia tra questa Scilla e questa Cariddi, adottando un approccio

che non sia né ciecamente modernista né ciecamente storicista bensì ermeneutico, meno orientato all'antichità in quanto tale nella sua remota purezza, e maggiormente rivolto al processo di ricezione dell'antichità nel farsi dei secoli, allora possiamo riconoscere nelle teorie della psicologia moderna un'ulteriore testimonianza della ricezione dei miti greci, simile a tutte le altre ricezioni di essi che costantemente incontriamo e continuamente produciamo. Così facendo possiamo comprendere che, come in ogni altro caso di ricezione, esse non sono né valide né invalide, né vere né false, bensì più o meno creative, più o meno capaci di colpirci, e più o meno memorabili rispetto ad altre versioni.

I saggi qui raccolti sono stati scritti e pensati come contributi a una teoria della ricezione delle dottrine antiche e moderne dell'io, una teoria che non pone come sua premessa fondamentale né la verità né la falsità di entrambi gli estremi che abbiamo visto, ma che invece assume la loro interazione dialettica. Naturalmente, il mondo greco-romano antico e quello moderno differiscono in innumerevoli modi. Ma non solo gli esseri umani che componevano e costruivano questi due mondi erano (e sono) della medesima specie biologica e ampiamente simili tra di loro per bisogni, desideri, capacità e aspirazioni; c'è anche e soprattutto il fatto che il nostro mondo moderno è stato in larga parte creato in risposta alle immagini di quel mondo antico – spesso per imitazione, qualche volta per confutazione, sempre attraverso l'interpretazione. Quel che vorrei suggerire è che solo se noi moderni cerchiamo di intendere i Greci antichi alla luce di questa dialettica ermeneutica vitale possiamo sperare di comprendere meglio non solo loro, ma anche noi stessi.

Sono davvero grato ad Alessandro Pagnini per avermi invitato a presentare questi saggi in forma di volume per un pubblico italiano più ampio.

Firenze, luglio 2018

Le versioni originali dei testi qui raccolti sono state precedentemente pubblicate e qui riviste da Patrizia Pedrini dove segue:

- “Il Narciso di Freud: riflessioni su un caso di autoriflessività,” trad. M. Telò, «Studi italiani di filologia classica», Quarta Serie, Volume V (2007), 201-21. Traduzione rivista da Patrizia Pedrini.
- “‘Il bambino è padre dell’uomo’ da Rushdie a Omero,” trad. M. Telò e L. Ozbek, «Belfagor», 65:5 (settembre 2010) 547-69. Traduzione rivista da Patrizia Pedrini.
- “The Madness of Tragedy,” in W.V. Harris, ed., *Mental Disorders in the Classical World*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 395-410.
- “The Athlete’s Body in Ancient Greece,” in «Stanford Humanities Review», 6:2 (1998).
- “Some Ancient Posthumous Lovers,” in B. Jussen and R. Targoff, eds., *Love after Death. Concepts of Posthumous Love in Medieval and Early Modern Europe*. WeltLiteraturen World Literatures. Schriftenreihe der Friedrich Schlegel Graduiertenschule für literaturwissenschaftliche Studien Band 4, Berlin 2014, pp. 17-25.

Capitolo primo

Il Narciso di Freud: riflessioni su un caso di autoriflessività

Narciso era un narcisista? Alcuni dei suoi “sintomi” sembrano chiaramente deporre a favore di questa diagnosi. In effetti, il giovane che ammira continuamente la propria immagine riflessa nell’acqua di una fonte è lo stesso che non mostra alcun interesse per gli approcci amorosi tentati nei suoi confronti da tutti gli altri. Il fascino che su di lui esercita la sua immagine arriva fino al punto da separarlo non soltanto dalla vita sociale, ma alla fine anche dalla vita *tout court*. A dire il vero, Narciso rifiuta il contatto con tutti gli altri già molto tempo prima che s’innamori della propria immagine, e non è tanto questo amore a rappresentare la causa del suo rifiuto dell’altro, quanto piuttosto la punizione a cui lo condanna la maledizione che un amante respinto lancia contro di lui. Del resto, poi, Narciso, almeno all’inizio, non sa assolutamente che il giovane visto nella fonte, e di cui si è innamorato, è lui stesso, e quindi, a rigore, non può certo dire di essersi innamorato di se stesso. Noi sappiamo che il bel giovane che Narciso ama non è altro che lui stesso, ma Narciso crede si tratti di un’altra persona.

I

Prima però di addentrarci nel caso clinico di Narciso, dobbiamo chiarire un punto: cosa significa, in ultima analisi, interrogare un personaggio del mito greco sulla sua condizione psicologica? In che modo (sempre che ce ne sia uno) è possibile combinare il mito con la psicoanalisi e dare un significato a questo connubio? Il fatto che lo stesso Freud, ripetutamente e consapevolmente, abbia fatto riferimento al repertorio del mito greco per definire, illustrare e motivare le proprie scoperte non risolve questi interrogativi, ma se possibile li rende ancora più pressanti. L’interesse di Freud per i miti dimostra forse soltanto il ruolo, a suo tempo centrale, che essi hanno giocato in un particolare

Capitolo secondo
Il bambino è il padre dell'uomo
Trauma infantile e personalità adulta
da Rushdie a Omero

Due uomini decisamente irascibili

Nella primissima scena di *Furia*¹, il romanzo di Salman Rushdie, il protagonista, “il professor Malik Solanka, storico delle idee in pensione, irascibile fabbricante di bambole” (*Furia*, 9), esce di casa vestito con affettata eleganza in un caldo giorno d'estate per la sua abituale passeggiata nell'Upper West Side di New York e incontra una vicina di casa bella e giovane che, con fare amichevole e provocante (e un po' indiscreto, certo, ma anche vagamente ammiccante), gli chiede perché passeggi sempre da solo e dove sia diretto. Questa la sua reazione:

Solanka fu preso da una collera improvvisa. “Quello che sto cercando”, abbaiò, “è di essere lasciato in pace”. La voce gli tremava di una rabbia assai più grande di quanto meritasse l'intrusione, la rabbia che lo faceva inorridire ogni volta che attraversava il suo sistema nervoso, come un'alluvione. Davanti alla sua veemenza la ragazza rinculò, chiudendosi nel silenzio (11).

Indubbiamente un personaggio irascibile: Rushdie tiene a precisare che, sebbene l'intrusione della ragazza avesse potuto provocare *un certo* grado di legittima irritazione, non era comunque tale da meritare la rabbia che Solanka stava covando in quel momento. E questo non è un episodio isolato: come Rushdie chiarisce, si tratta di una circostanza che si ripete di continuo nella vita psichica di Solanka e che ogni volta lo sconvolge. Potremmo dire che Solanka rappresenti la sede di un conflitto che è soltanto suo e di nessun altro. Tuttavia, poiché Solanka non riesce a riconoscerlo come proprio, lo colpisce come estraneo e raccapricciante.

Soltanto qualche pagina dopo, Solanka sta facendo ritorno al proprio appartamento alla fine di un'altra passeggiata, e incontra all'ingresso del

¹ I passi citati da *Furia* di Salman Rushdie sono tratti dall'edizione italiana tradotta da Vincenzo Mantovani, Mondadori, Milano 2002.

Capitolo terzo

La follia della tragedia

Non dimenticherò mai quella scena, di tutte le nostre facce mascherate, sguajate e stravolte, davanti a quella terribile maschera di lui, che non era più una maschera, ma la Follia!

Luigi Pirandello, *Enrico IV*

Nel secondo atto de *Lo scudo* di Menandro, la situazione appare veramente triste per il giovane Cherea. Cleostrato, il fratello della fanciulla che egli ama, viene creduto morto in una spedizione di mercenari all'estero; ora, Smicrine, lo zio avaro di Cleostrato, ha annunciato che sposterà la fanciulla, erede di Cleostrato, al fine di ereditare il suo bottino. Che fare? A Cherea e al suo patrigno Cherestrato non rimane altro che disperarsi e gemere. Ma dopotutto ci troviamo nella Nuova Commedia: Davo, schiavo di Cleostrato, fedele e pieno di risorse, se ne esce con un piano ingegnoso, come sempre fanno gli schiavi nella commedia. Fingeranno che Cherestrato sia impazzito e stia morendo di melanconia; dopo il finto funerale dell'anziano, senza dubbio Smicrine preferirà sposare la figlia estremamente abbiente di Cherestrato, invece della sorella solo moderatamente ricca di Cleostrato, e sarà lieto di lasciare quest'ultima a Cherea.

Menandro consente ai suoi personaggi, specialmente al suo *alter ego* Davo, di giocare con sapienza, in maniera divertente e divertita, sul vocabolario contemporaneo tecnico della follia e sugli esperti che hanno fatto soldi diagnosticando e, assai più raramente, curando. Cherestrato si lamenta già che sta poco bene e che è diventato melanconico per la piega che hanno preso gli eventi (305-306); ha perso l'autocontrollo ed è quasi impazzito (307). A quel punto subentra Davo: Cherestrato deve fingere di essere caduto in depressione (331, 334) – dopotutto, sentenza Davo, il dolore (337) è la causa della maggior parte delle malattie e,

Capitolo quarto

Il corpo dell'atleta nell'antica Grecia

Le immagini del corpo dell'atleta nell'antica Grecia che probabilmente sorgono spontanee nell'immaginazione della maggior parte di noi sono raffigurazioni di un corpo aggraziato. Un esempio famoso è fornito da una scultura di bronzo risalente al 475 a.C. circa a Delfi (Fig. 4.1). Qui quel corpo è completamente vestito e tiene le redini di un carro. L'auriga delfico è così completamente concentrato nella sua attività che a malapena riusciamo a credere che possa aver fatto, o che possa mai fare, qualcos'altro. La corsa, mentre si svolgeva, era rumorosa, polverosa, caotica, piena di movimento e difficile da osservare. Ma lo scultore ci mostra qualcos'altro, il momento dell'annuncio della vittoria, che si è impresso così profondamente sul volto attonito dell'auriga che sembra aver raggiunto le più profonde radici del suo essere. Questo è il motivo per cui il momento del trionfo può essere immortalato in una statua di bronzo, così



Fig. 4.1 - Auriga di Delfi.

che il vincitore possa incarnare per sempre, e quindi non intenzionalmente comunicare, la sua estasi assolutamente calma. Due decenni più tardi, sempre nel quinto secolo a.C., d'altra parte, i bronzi di Riace (siano questi rappresentazioni di atleti oppure piuttosto rappresentazioni di eroi come se si trattasse di atleti) ci fronteggiano nella loro nudità splendida e sicura di sé (Fig. 4.2). Concentrati e intensi, e tuttavia allo stesso tempo completamente rilassati, stanno lì in piedi, leggermente

Capitolo quinto

Gli “amanti postumi” dell’antichità

Che cos’è esattamente un “amore postumo”? Vi potranno senza dubbio essere molte concezioni differenti di questa nozione. Qui lo intendo come il desiderio che l’amore tra due persone continui dopo la morte in modo tale che gli amanti possano godere della compagnia reciproca non solo per il breve tempo della loro esistenza terrena, ma anche dopo, per un tempo assai più lungo, nell’aldilà.

Messa in questi termini, si tratta certamente di una nozione piuttosto stravagante. Per tentare di comprenderla, dobbiamo prima considerare la relazione generale tra riproduzione e mortalità. Da un punto di vista disinteressato, questi due fenomeni sono fondamentalmente interdipendenti: se non ci fosse la riproduzione, l’effetto inevitabile della mortalità sarebbe la scomparsa rapida e completa della specie in questione; se non ci fosse la mortalità, l’effetto inevitabile della riproduzione sarebbe un sovrappopolamento della specie che avrebbe tremende conseguenze sia per quella specie sia per molte, o tutte le altre, e per l’ambiente naturale nel suo complesso. Si potrebbe naturalmente immaginare una situazione in cui non ci fosse né riproduzione né mortalità – per esempio, quella degli dèi greci immortali per l’intera durata della storia del mondo dopo il breve periodo di straripante produttività sessuale dell’adolescenza durante l’epoca degli eroi. Ma se si introduce l’uno o l’altro di questi due fenomeni su una base di lungo periodo, allora l’uno deve necessariamente comportare anche l’altro. Insieme conservano l’equilibrio necessario assicurando la relativa immortalità della specie al prezzo della mortalità garantita dell’individuo.

Fin qui tutto è pacifico. Ma se mi si consente di citare Tina Turner, “What’s love got to do with it?”. In termini biologici, l’amore è il trucco che la specie usa con gli individui per convincerli a impegnarsi nella riproduzione sessuale cosicché la specie sia perpetuata. Mettendo da parte tutti i casi in cui le donne hanno una gravidanza senza o contro la loro volontà, le mie supposizioni sono le seguenti: primo, che pochissime

Indice

Premessa	5
<i>Capitolo primo</i>	
Il Narciso di Freud: riflessioni su un caso di autoriflessività	11
<i>Capitolo secondo</i>	
Il bambino è il padre dell'uomo.	
Trauma infantile e personalità adulta da Rushdie a Omero	31
<i>Capitolo terzo</i>	
La follia della tragedia	57
<i>Capitolo quarto</i>	
Il corpo dell'atleta nell'antica Grecia	75
<i>Capitolo quinto</i>	
Gli "amanti postumi" dell'antichità	95
Elenco delle illustrazioni	107

MEFISTO



Collana di studi di Storia, Filosofia
e Studi Sociali della Medicina e della Biologia

L'elenco completo delle pubblicazioni
è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?col=MEFISTO>



Publicazioni recenti

20. Denise Vincenti, *La Spontaneità malata. Fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix Ravaisson*, 2019, pp. 356.
19. Marco Annoni, *Verità e cura. Dalla diagnosi al placebo, l'etica dell'inganno in medicina*, 2019, pp. 228.
18. Lara Rondinini, *Scienza e società. Questioni aperte dal casus belli Stamina*, 2019, pp. 200.
17. Glenn W. Most, *L'io dei Greci. Corpo e mente nel pensiero classico*, 2019, pp. 112.
16. Andrea Rinnovati, Simone Zacchini, *Corpi in attesa. Filosofia e biologia del cancro*, 2017, pp. 148.
15. Elisa Arnaudo, *Dolore e medicina*, 2016, pp. 218.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di marzo 2019