



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche  
<http://www.iliesi.cnr.it>  
<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

## Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

M. Vegetti, *La medicina in Platone*, (1966, Rivista di Storia Della Filosofia)

Parole chiave: **contagio**

LA MEDICINA IN PLATONE

Author(s): Mario Vegetti

Source: *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 21, No. 1 (GENNAIO-MARZO 1966), pp. 3-39

Published by: FrancoAngeli srl

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44020599>

Accessed: 28-03-2020 08:28 UTC

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

*FrancoAngeli srl* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista Critica di Storia della Filosofia*

# STUDI

---

## LA MEDICINA IN PLATONE

ζηλώτης ὢν Ἱπποκράτους ὁ Πλάτων ...  
καὶ τὰ μέγιστα τῶν δογμάτων παρ'ἐκείνου λαβών.

Galeno, *De Usu Partium*, I 8.

Alla critica platonica di ogni tempo non potevano certamente sfuggire l'ampiezza e l'importanza della presenza della medicina nei *Dialoghi*, lungo tutto il loro arco storico e filosofico. Ma se già il Taylor individuava nelle dottrine mediche una delle matrici della teoria delle Idee, se il Pohlenz e il Diès ponevano la medicina in primo piano nell'atmosfera culturale in cui prendeva forma la speculazione platonica — per limitarci a pochi esempi —, sarebbe toccato allo Jaeger il porre nel giusto risalto il senso che la medicina, come modello di scienza dell'uomo, acquisiva agli occhi di Platone, e la funzione che essa esercitò sul costituirsi della sua filosofia. « In Platone — scrive lo Jaeger — il medico appare a un tempo e come il rappresentante di una dottrina altamente specializzata e raffinata metodicamente, e come l'incarnazione di un ethos professionale, esemplare per quel che riguarda il rapporto fra il sapere e un fine pratico-etico ». Sicché per Platone la medicina « nell'affisarsi a un campo particolare dell'esistenza umana, il campo corporeo, giunge a scoperte d'importanza capitale per la costruzione filosofica di un nuovo ideale della natura umana e, pertanto, per la più perfetta opera di formazione dell'uomo ». Sulla stessa linea, lo Schuhl metteva recentemente in luce il fascino che le idee fondamentali della medicina del suo tempo rivestivano per la filosofia platonica<sup>1</sup>.

Per importanti che fossero tali indicazioni ai fini degli studi platonici, esse non rivestivano tuttavia lo stesso valore in rapporto ai molteplici problemi critici e storici posti dalla medicina greca fra la seconda metà

---

<sup>1</sup> Qualche indicazione bibliografica sugli autori citati: A. E. TAYLOR, *Varia Socratica*, First Series (St. Andrews Univ. Publ. IX, Oxford 1911), pp. 178-267; M. POHLENZ, *Aus Plato Werdezeit* (Berlin 1913), pp. 135-140; A. DIÈS, *Autour de Platon* (Paris 1927), I pp. 1-54. Le citazioni di W. JAEGER sono da *Paideia* (tr. it. Firenze 1959), III p. 3 e p. 43; ma cfr. *ivi* pp. 3-76. Infine, P. M. SCHUHL, *Platon et la Médecine*, "Revue des Études Grecques", 73, 1960, pp. 73-9.

del V sec. e la prima del IV, giacché la loro comune e naturale tendenza era quella di considerare quella medicina come un tutto piuttosto indifferenziato, senza riguardo alle sue articolazioni filosofiche, metodiche e dottrinali.

Reciprocamente, fra gli studiosi della medicina greca e in particolare dell'ippocratismo è prevalsa la tendenza — con rare eccezioni<sup>2</sup> — a considerare la presenza della medicina in Platone entro i ristretti limiti della "testimonianza", nel senso dielsiano del termine, certo estremamente importante perché quasi contemporanea ed assai qualificata, ma comunque confinata ai due passi nei quali Platone menziona esplicitamente Ippocrate.

Così sia il luogo del *Protagora* sia quello del *Fedro* sono stati fatti oggetto di studi numerosi e penetranti, di cui si dirà a suo luogo. Tuttavia entrambi — e specialmente il secondo, che è il più importante —, proprio perché considerati a sé, avulsi dal contesto di pensiero in cui si originavano e che conferiva loro senso, hanno dato luogo a una discussione interminabile, con esiti spesso ineccepibili ma perfettamente opposti e dunque aporetici.

A questo punto ci è parso che, muovendo dal punto di vista di un'indagine sui modi, i contenuti e i significati di pensiero della medicina, fosse opportuno esplorare una nuova possibilità di approccio all'intero problema. Un approccio, cioè, basato su un certo grado di consapevolezza storico-critica delle differenziazioni metodiche e scientifiche delle diverse correnti mediche — che spesso è mancato alla critica platonica —, e tale d'altro canto da non ignorare almeno le grandi linee dello sviluppo storico e teoretico della filosofia platonica — come sono spesso portati a fare gli studiosi ippocratici. Acquisiti questi parametri preliminari, la ricerca dovrà poi poggiarsi su di una più specifica ipotesi di lavoro: che cioè i riferimenti platonici alla medicina, numerosi e spesso assai concettualmente impegnativi, costituiscano un tessuto relativamente organico nonostante la molteplicità delle occasioni che ad essi danno luogo; e che, pur dovendo essere

---

<sup>2</sup> Fra le quali i lavori di F. POSCHENRIEDER, *Die platonischen Dialoge in ihrem Verhältnis zu den hippokratischen Schriften* (Landshut 1882; l'opera del P., purtroppo rimasta praticamente senza seguito, verteva però prevalentemente sui contenuti di dottrina medica in Platone, e ignorava, anche a causa dello stato degli studi in quel periodo, l'articolazione storico-concettuale sia del pensiero di Platone sia delle correnti mediche); e di F. WEHRLI, *Der Artzvergleich bei Platon*, "Museum Helveticum" 1951, 2-3, pp. 177-184 (che contiene valide indicazioni ma è evidentemente assai rapido e poco comprensivo). L'analisi che J. SCHUMACHER, *Antike Medizin* (Berlin 1963), pp. 212-242, dedica al pensiero medico di Platone, è prevalentemente interessata dai suoi spunti dottrinali, e ne ignora sia lo svolgimento storico sia le risonanze filosofiche, ripetendo quindi in sostanza i limiti del Poschenrieder. — Esistono naturalmente vari altri studi, alcuni dei quali pregevolissimi, ma tutti dedicati ad aspetti particolari del problema. Ne faremo menzione via via che ne sorgerà l'occasione.

in ogni caso intesi a partire dal contesto critico del dialogo in cui sono inseriti, essi tuttavia conservino una relativa autonomia tale da poter essere interpretata per i suoi intrinseci significati. Alla duplice obiezione che Platone cita generalmente la medicina in via esemplificativa o analogica, e sovente in connessione con varie altre *technai*, solo il risultato finale di una ricerca così concepita potrà persuasivamente rispondere: si può comunque osservare fin d'ora che il "tessuto" che abbiamo ipotizzato si appoggia ad alcuni capisaldi, nei quali la medicina è discussa di per sé stessa nei suoi autonomi valori concettuali e metodici: ci riferiamo ad esempio ai passi del *Gorgia*, del *Fedro*, del *Politico*, del *Timeo*, su cui avremo occasione di tornare ampiamente<sup>3</sup>.

Un'altra e più radicale obiezione può riguardare il valore storico delle informazioni offerte in generale da Platone, che è stato così a lungo dibattuto a proposito della questione socratica.

Nel nostro caso, la via di uscita sembra tuttavia piuttosto agevole, anche perché è stata spianata dalla moderna critica platonica riguardo alla questione socratica stessa: ed essa è anche quella più promettente per l'indagine che ci interessa. Platone non può certamente essere considerato un semplice dossografo, per la medicina non più che per il socratismo, e del resto ciò scemerebbe considerevolmente il valore delle indicazioni che egli ci offre; né tanto meno può essere considerato un puro teoreta sganciato da ogni situazione storica e da ogni concreta problematica filosofico-scientifica. In effetti, la situazione di pensiero in cui la sua filosofia veniva formandosi e di cui essa tentava di risolvere i problemi, era precisamente quel cruciale ultimo trentennio del V secolo contraddistinto dalle contrapposte eredità anassagorea ed eleatica, dall'emergere della dialettica socratica e della storiografia tucididea, dal dibattito sofistico sul *logos* e sulle *technai*, e, nell'ambito della scienza della natura, dal suo articolarsi in correnti metodicamente ben distinte, fra le quali la scuola di Cos maturava attraverso l'ippocratismo una nuova consapevolezza scientifica.

Era da questa situazione che la riflessione platonica prendeva le

---

<sup>3</sup> Che l'esigenza di una simile ricerca sia sentita, lo conferma p. es. L. BOURGEY, *Observation et Expérience chez les Médecins de la Collection hippocratique* (Paris 1953), che scrive: « à vrai dire il y a là (nell'opera di Platone) un témoignage admirable, difficile à préciser pour le détail, mais extrêmement net pour l'ensemble, et ce serait une belle étude que de dégager d'une façon complète les rapports entre les dialogues et le *Corpus Hippocratique* » (p. 31); e lo conferma L. S. KING, *Plato's Concepts of Medicine*, "Journal of the History of Medicine" IX, 1964, 1: « È possibile raccogliere ed esaminare tutti i riferimenti di Platone alla medicina trattandoli come fonti da aggiungere al *Corpus* degli scritti medici greci. Questo potrebbe in varia misura aiutare a ricostruire la pratica della medicina nei suoi aspetti sia concreti sia teoretici nel V e nel IV sec. » (p. 38). Sperimentare una tale possibilità è precisamente l'intento di questo studio.

mosse, enucleando bensì progressivamente una propria autonomia filosofica dalla matrice socratica, anche grazie all'innesto di varie e talvolta contrastanti tradizioni di pensiero, ma tuttavia sempre legata a uno sforzo di superamento che di tale situazione presupponeva la comprensione e la meditazione critica.

Tutto ciò ci induce a formulare l'ipotesi che da un'analisi comprensiva e sistematica dei riferimenti platonici alla medicina, articolata secondo i lineamenti fondamentali dello sviluppo del pensiero platonico e d'altro canto attenta alle diverse posizioni operanti nella medicina stessa, sia possibile attendersi una serie di interessanti rilevazioni. In primo luogo, un'elaborazione teorica, da parte di un osservatore particolarmente attento e penetrante, quale Platone dovette essere, dei dibattiti scientifico-metodologici delle correnti mediche fra la fine del V e l'inizio del IV secolo, che opponevano i tre "cori" galeniani nei loro presupposti filosofici, nel loro assetto metodico e nei loro contenuti dottrinali; un'elaborazione che, distesa com'è nel tempo, ci offre non solo un quadro degli sviluppi e delle crisi di queste correnti, ma anche una molteplicità di prospettive su di esse, dall'interpretazione dell'ippocratismo originario, propria di Socrate e del suo gruppo, alle vedute tardo-platoniche su Filistione e la scuola di Sicilia.

Nell'ambito di una tale elaborazione generale, potremo ancora aspettarci una "testimonianza" (non più dielsiana, ma dotata di una più ricca profondità storico-critica) sulla scuola di Cos e l'ippocratismo nel significato filosofico-scientifico che essi assumevano agli occhi di Platone, e tale quindi da servire da parametro per una loro migliore individuazione concettuale e filologica; giacché proprio le scelte di Platone nell'ambito di quelle correnti, e i loro motivi, potrebbero costituire un prezioso punto di riferimento nella labirintica "questione ippocratica" (come lo costituiscono le posizioni e le scelte sofistiche espresse nel *peri technes*).

Se queste aspettative non andranno deluse, una ricerca sulla "medicina in Platone" potrà essere utilizzata in tre direzioni, sia pure come contributo da integrare con altre e più complesse considerazioni: in primo luogo, una storia critica dell'evoluzione delle strutture concettuali della medicina greca nell'arco di tempo che va da Anassagora a Filistione; in secondo luogo, una ricostruzione della discussione filosofica sul senso e il destino della scienza che ebbe luogo sullo scorcio del V sec. e all'inizio del IV, e i cui esiti ebbero tanto peso sulla storia della cultura posteriore; infine — ma questa direzione non potrà essere esplicitamente sviluppata nel corso di questo studio — un ulteriore contributo al chiarimento dell'influenza del pensiero scientifico sulla formazione e lo sviluppo della stessa filosofia platonica.

Occorre qui accennare alla soluzione che abbiamo dato ai due maggiori problemi preliminari che si sono posti in sede di impostazione di questa ricerca. Il primo riguardava l'ordine cronologico secondo il quale affrontare i dialoghi platonici, ed era assai rilevante ai fini della articola-

zione storica che della ricerca stessa era uno dei requisiti essenziali. Fortunatamente, grazie al lavoro degli studiosi di Platone, esso si è rivelato meno grave di quanto apparisse a prima vista. I tre gruppi in i cui i dialoghi sono generalmente suddivisi — quello giovanile, quello della maturità dal *Gorgia* alla *Repubblica*, quello tardo dal *Fedro* alle *Leggi* — si sono rivelati estremamente compatibili con questa ricerca, che anzi in qualche caso minore ha contribuito a risolvere le nostre residue incertezze. L'articolazione di massima all'interno di questi gruppi ha pure trovato concordi le indicazioni della critica platonica con i portati indipendenti di questa analisi; di essa, comunque, verrà detto in particolare ai rispettivi paragrafi.

Il secondo problema era quello del "taglio" con cui isolare i passi da considerare e da discutere: si trattava cioè di trovare una sezione aurea tra le testimonianze in senso dielsiano (di cui abbiamo rilevato in questo caso l'inadeguatezza) e uno studio generale sulla concezione platonica di *episteme* e *techne* (che ovviamente superava di gran lunga il programma di questa indagine). Anche in questo caso, la soluzione piú naturale ci è apparsa la piú adeguata: sono stati presi esplicitamente in esame, cioè, non solo i passi in cui Platone cita i "nomi" dei medici, ma tutti quelli in cui egli tratta — sotto qualsiasi aspetto — di medicina, di medici, di malattie e di biologia; essi vengono tutti citati nel testo o nelle note, ad eccezione dei pochi puramente casuali il cui interesse non va oltre quello di un mero indice analitico e per i quali rinviamo ai *Lexica Platonica*. Nello sfondo immediato di questo gruppo, sono stati ovviamente considerati con speciale interesse (anche se spesso non citati esplicitamente) tutti i luoghi che esprimono le posizioni generali di Platone sulla scienza, e via via (ma a questo punto incomincia a trattarsi di quella comprensione generale del testo platonico che è una condizione implicita ma fondamentale del successo di qualsiasi indagine particolare) quelle sulla logica, sulla situazione ontologica della natura, e così di seguito. La stessa considerazione vale naturalmente per la bibliografia platonica, la cui compiuta esplorazione non era in questa sede neppure pensabile: le opere che trattano in particolare il nostro problema sono state utilizzate e discusse; sono stati consultati i commenti ai dialoghi piú recenti o piú autorevoli; infine, sono state tenute presenti, in varia misura, le ricerche platoniche piú importanti o in qualche modo piú connesse ai temi via via sfiorati. Le tre parti in cui questa ricerca è stata suddivisa corrispondono ai tre gruppi di dialoghi sopra citati; un capitolo conclusivo ne riassume i portati generali ed enuncia le prospettive che essa può aver contribuito a precisare sulle questioni critiche ora accennate.

### *I dialoghi socratici.*

1. La prima parte di questa ricerca verte sul gruppo di dialoghi generalmente definiti "giovanili" o "socratici". Essi sono certamente i piú agevoli da isolare e da raggruppare, sia perché la successione interna al

gruppo non è particolarmente rilevante, ai fini che qui ci interessano, sia perché a proposito della loro cronologia assoluta si è realizzato un soddisfacente margine di accordo nella critica platonica. Si tratta dei seguenti dialoghi: *Ippia Minore*, *Ippia Maggiore*, *Ione*, *Protagora*, *Apologia*, *Critone*, *Eutifrone*, *Alcibiade I*, *Liside*, *Lachete*, *Carmide*, *Eutidemo*, oltre al libro I della *Repubblica* di cui sarà detto a parte.

Secondo la maggior parte degli studiosi, la composizione di questi dialoghi copre gli anni dal 399 al 390/89, quelli cioè intercorsi fra la morte di Socrate e il primo viaggio di Platone in Sicilia; secondo altri i più antichi vanno anzi riportati al periodo 403-400. Un altro dato cronologico merita di essere rilevato in questa sede. Le indicazioni offerte da Platone permettono di ambientare alcuni dei dialoghi più importanti negli anni dal 432 al 420 circa<sup>4</sup>. È ben noto che non si può attribuire un valore storico conclusivo alle indicazioni "ambientali" offerte da Platone; certamente però esse acquistano uno speciale rilievo proprio in questo gruppo di dialoghi, per la loro prossimità agli eventi e per la loro maggiore aderenza alle concrete vicende del magistero socratico.

La collocazione cronologica dei dialoghi socratici contribuisce a indi-

---

<sup>4</sup> Diamo qualche ragguaglio bibliografico sulla cronologia di questi dialoghi. L. ROBIN, *Storia del pensiero greco* (tr. it., Milano 1962), pp. 309-315, li considera tutti, salvo *Eutid.* e *Alc. I*, composti fra il 399 e il 390. U. WILAMOWITZ, *Platon I*, (Berlino 1920), *passim*, ritiene *Ipp. Min.*, *Ione*, *Prot.*, scritti fra il 403 e il 400. Così, per *Ipp. Min.*, P. FRIEDLÄNDER, *Plato*, II (tr. ingl. London 1964) p. 146. W. JAEGER, cit. II, *passim*, ritiene tutti questi dialoghi posteriori al 399. In particolare: l'*Ippia Magg.* è considerato dal Croiset (comm.) fra il 399 e il 390, con ambientazione posteriore al 427. Lo *Ione* è posto dal Méridier (comm.) poco dopo il 394. Il *Prot.* è datato dal Nestle (comm.) fra il 394 e il 390; l'ambientazione è posta fra il 430 circa e il 420 (Intr. p. 52); A. E. TAYLOR, *Plato*, (London 1926, rist. 1963), lo ambienta verso il 435 e lo colloca dopo il *Simp.* (235-6). La datazione di *Apol.*, *Crit.* ed *Eutifr.* non lascia dubbi, ed è posta assai vicina al 399. Il *Liside*, considerato giustamente tra i primi dialoghi dallo Jaeger, cit., 301-2, sulla scorta dello Arnim, è invece ritenuto di poco precedente il *Teeteto* da Croiset (comm.) Il *Lachete* è considerato giovanile dal Croiset (comm.), che lo ambienta poco dopo il 420. Il *Carmide* è ritenuto fra i dialoghi più antichi dal Tuckey (comm.) e comunque fra i giovanili da M. UNTERSTEINER, *Studi Platonici*, "Acme" 1-2, 1965, che lo ambientano fra il 432 e il 429. L'*Eutidemo* è datato prima del *Gorgia* e dunque intorno al 390 da DODDS (comm. al *Gorgia*), BLUCK (comm. al *Menone*), FRIEDLÄNDER, cit. 335-7; dopo da ROBIN, cit. *Alcibiade I* è considerato inautentico fra gli altri da TAYLOR, cit., 522-6, e da DODDS, cit. 18-9. Insiste invece sulla sua autenticità FRIEDLÄNDER, cit. 231-9. Benché noi propendiamo per la tesi negativa, ne citeremo un passo marginale in armonia con altri luoghi platonici. Il deprezzamento delle *technai* come *banausoi* (compresa la medicina) (131A-B) ne esclude comunque l'appartenenza a questo gruppo di dialoghi. Rispetto alla classificazione di L. STEFANINI, *Platone I* (Padova 1949), p. 79, togliamo da questo primo gruppo *Gorgia*, *Men.* e *Crat.*, e vi aggiungiamo *Prot.*, *Eutid.*, *Liside* e *Carm.* compresi nel suo secondo gruppo.

viduarne la speciale importanza ai fini della nostra indagine. Composti sotto l'influenza ancora ben viva di Socrate — il cui insegnamento certamente Platone veniva già rielaborando, ma senza proporsene esplicitamente un superamento critico —, essi si radicano direttamente nel clima sociale, politico e culturale dell'Atene di Pericle e delle guerre del Peloponneso, e da qui traggono la propria tematica, i propri modi di pensiero, il proprio patrimonio filosofico-scientifico. A caratterizzare tale situazione, basterà ricordare alcuni dati significativi. La presenza in Atene di Anassagora, di Ippocrate e dei maggiori Sofisti — che poneva le premesse di una nuova presa di coscienza scientifica, filosofica e metodologica del sapere naturalistico e medico proveniente dalla Ionia — va situata negli anni fra il 440 e il 420.

Le maggiori opere di Ippocrate furono pubblicate negli anni fra il 430 e il 400; anzi un'opera fondamentale come le *Epidemie* va datata attorno al 400, ed è cioè contemporanea all'inizio dell'attività letteraria di Platone. Nello stesso periodo cadde la pubblicazione della seconda edizione delle *Sentenze Cnidie*, il trattato fondamentale della scuola di Cnido, così come del cruciale intervento sofistico nel dibattito sulla medicina, il *peri Technes*; sullo scorcio del secolo si affermavano nuovi capiscuola, come Polibio ed Erodico da Selimbria, che si presentavano entrambi, in qualche misura, come eredi dell'ippocratismo. Fra il 404 e il 400, ancora, furono pubblicate le *Storie* di Tucidide, così ricche di spirito scientifico, e così vicine per questo aspetto alla medicina ippocratica<sup>5</sup>. D'altro canto,

---

<sup>5</sup> Occorre avvertire che la cronologia ippocratica, sia relativa sia assoluta, è ancora in gran parte materia di congettura. Grazie alle ricerche di K. DEICHGRÄBER, *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum*, "Abhandl. d. Preuss. Ak. d. Wissensch.", Phil. Hist. Klasse, 3 (Berlin 1933), pp. 16-7, è possibile datare *Epidemie* I-III fra il 410 e il 400. Questo è importante, perché quest'opera è termine *ante quem* di *Prognostico*, *Arie Acque Luogbi* e *Male Sacro*. *Antica Medicina* è universalmente datata all'ultimo trentennio del V sec.; contro il tentativo di H. DILLER, *Hippokratische Medizin und attische Philosophie*, "Hermes" 80, pp. 385-409, di riportarla ad epoca post-platonica, si veda ad es. J. H. KÜHN, *System- und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum*, "Hermes" Einzelschr. 11, 1956, pp. 46-56. Il *peri technes* dipende da *Antica Medicina* (cfr. M. VEGETTI, *Technai e filosofia nel peri technes pseudoippocratico*, "Atti Acc. Scienze", Torino 98, 1964, pp. 7-16) e va quindi posto negli ultimi anni del V sec., come sostengono fra gli altri TH. GOMPERZ, *Die Apologie der Heilkunst*, "Sitz. d. phil.-hist. Cl. d. Kais. Ak. d. Wissensch.", 9, Wien 1890, pp. 6-15, e F. HEINIMANN, *Eine vorplatonische Theorie der technes*, "Museum Helveticum", 1961, 3, pp. 105-130. Sempre DEICHGRÄBER, *op. cit.* pp. 74-5, ha mostrato che il gruppo *Epidemie* II-IV-VI, su cui si esercita l'influsso di Erodico da Selimbria (ivi p. 58) è stato composto fra il 399 e il 395. Alla stessa data può essere riportata la *Natura dell'Uomo* di Polibio (ivi p. 111). Per quanto concerne le *Sentenze Cnidie* (II), esse sono recensite in *Reg. Mal. Acute*, di cui già il Littré e più recentemente lo HEINIMANN, *op. cit.* p. 121, hanno dimostrato la stretta dipendenza da *Antica Medicina*; esse vanno quindi poste nell'ultimo

i dialoghi "socratici" sono tanto piú condizionati dall'ambiente ateniese dell'ultima parte del V secolo, in quanto essi precedono il primo viaggio di Platone in Sicilia, con i suoi incontri cosí importanti con i gruppi pitagorici-empedoclei d'Italia. Dottrine di questa origine non erano certamente sconosciute anche in Atene, e del resto proprio all'inizio del IV secolo nasceva in Tebe un gruppo pitagorico sotto la guida di Filolao; tuttavia esse apparivano estranee e distanti, almeno sotto l'aspetto scientifico, al giovane Platone che ne riferiva i primi echi in tono piuttosto ironico, fabulistico, come nel riferimento del *Carmide* alla divinità tracia Zalmoxis. Ben diversa sarà l'attitudine del *Gorgia*, che i commentatori recenti ritengono posteriore al viaggio in Sicilia e all'incontro con Archita, e che a nostro avviso segna, insieme con il *Menone*, il passaggio al secondo gruppo di dialoghi.

Tutto questo ci permette di aspettarci che l'immagine delle *technai*, e in particolare della medicina, che verrà delineandosi in questi dialoghi, derivi direttamente dall'ambiente ionico-ateniese cui sopra abbiamo accennato; e che essa d'altra parte prenda forma in Platone attraverso alcuni "filtri" del piú alto significato storico-critico: i dibattiti interni alle correnti naturalistiche e mediche e la loro presa di coscienza metodologica; le discussioni sofistiche sulle *technai*; la rielaborazione socratica del significato degli uni e delle altre. La vicinanza storica e concettuale, che ci garantisce un'elevata attendibilità dell'informazione, e l'elaborazione critica anche mediata, che ce ne assicura la consistenza, contribuiscono dunque ad assegnare a questi dialoghi un ruolo documentario del piú alto valore sul problema che ci interessa, in certo modo analogo a quello che essi svolgono nella questione socratica<sup>6</sup>.

2. Il contesto nel quale prendono forma, in questo gruppo di dialoghi, i riferimenti alla medicina, è originariamente quello della critica socra-

---

quarto del V sec. Per la cronologia anassagorea e protagorea basti qui riferirsi a J. A. DAVISON, *Protagoras, Democritus and Anaxagoras*, "Classical Quarterly" 47, 1953, pp. 33-45.

Per la questione tucididea cfr. l'Introduzione di A. MADDALENA in *Thucydides Historiarum liber primus* (Firenze 1951-52).

<sup>6</sup> Il testo di Platone che abbiamo seguito è quello dell'edizione oxoniense curato dal Burnet. Le traduzioni sono nostre salvo contraria avvertenza. Il testo del *Corpus* è quello di Jones e Withington per le opere comprese nell'edizione Loeb; quello del Littré per le altre. Le traduzioni sono nostre, tratte dal volume *Opere di Ippocrate* (Torino 1964) per le opere in esso comprese. I testi dei presocratici sono quelli del Diels-Kranz, X ediz., salvo indicazione contraria. Gli altri testi verranno citati volta a volta.

I commenti platonici consultati per questo primo gruppo di dialoghi sono i seguenti: *Hippias Majeur*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*, par A. Croiset, *Belles Lettres* (Paris 1936); *Protagoras*, W. Nestle (Leipzig und Berlin 1931); *Apologia*, *Crito*, *Eutyphron*, J. Burnet (Oxford 1924); *Charmides*, T. G. Tuckey (Cambridge 1951).

tica al falso sapere e della ricerca di un modo di conoscenza obbiettivamente valido, sia pure in limiti ben circoscritti. Sulla via di questa indagine, Socrate riconosce come falso e vuoto il preteso sapere di politici e "poeti" (*Apologia* 21C-22C), e s'imbatta nei *cheirotechnai*, nei *demiourgòi*, negli uomini cioè delle *technai*, ai quali può finalmente riconoscere un nucleo epistemico positivo e intrinsecamente valido, una "competenza" insomma, sia pure non del tutto consapevole dei propri limiti (*Apologia* 22C-D).

Nell'ambito di tali limiti, però, la *techne* specialistica gode di piena autorità, è la sola a poter pronunciare giudizi e non tollera intromissioni "incompetenti" (*Ione* 538A). Fra le *technai*, la medicina occupa immediatamente un posto di primo piano nell'esemplificazione socratica. Nello *Ione*, la figura del medico è caratteristicamente accostata a quella dell'aritmico (531E) e riconosciuta la sola a poter giudicare dell'*orthòs legbein* (538C) a proposito delle proprietà degli alimenti riguardo alla salute. Nella contrapposizione al sapere retorico e non razionalmente fondato dei rapsodi (che anticipa quella ai sofisti), il medico rappresenta in primo luogo la serietà della competenza specialistica, ma anche prelude ad un modo radicalmente diverso di sapere, più metodicamente consapevole; ed è interessante che fin da queste primissime esemplificazioni la scienza del medico sia strettamente connessa alla dietetica. Di conseguenza, sui problemi della pubblica salute, l'Assemblea ascolterà il parere del medico a preferenza di quello degli oratori e dei politici (*Alc. I*, 107B-C); e grazie alla fiducia ispirata dalla sua scienza, le sue cure saranno preferite, in caso di malattia, a quelle dei familiari più intimi (*Liside* 209E-210A).

Va osservato che Platone attribuisce a Protagora un atteggiamento verso la medicina per qualche verso analogo a quello socratico (*Prot.* 322C-D). Per il sofista (che certamente se ne era occupato in modo non superficiale), la medicina è la tipica *techne* specialistica, grazie alla quale un solo individuo provvede alla sopravvivenza di molti. Non v'è qui traccia però di un valore epistemico eventualmente generalizzabile; anzi la medicina, come le altre *technai*, è confinata in un ambito rigorosamente strumentale, e contrapposta perciò alla politica e alla morale, campo d'azione del sofista e dell'oratore.

3. Ed è appunto su temi di tal genere che la differenza fra la concezione socratico-platonica e quella sofistica della medicina viene approfondendosi man mano che i riferimenti ad essa escono dall'ambito della generica esemplificazione e si fanno più densi di significato concettuale. Di fatto, per Socrate come per il giovane Platone, la medicina acquista ben presto un valore più specifico, che, se da un lato la pone in primo piano rispetto alle altre *technai*, dall'altro richiede una discriminazione nel suo stesso seno, tale da mettere in chiaro quali tendenze e quali personalità rappresentassero adeguatamente quel valore: troppo articolata era infatti la *techne* sulla fine del V secolo, perché fosse possibile ad un osservatore critico rife-

rirvisi genericamente senza compiere scelte di fondo. Una duplice testimonianza, sia pure di carattere esterno, sulla direzione di tali scelte platoniche, ci è offerta dal *Protagora*, e su di essa converrà soffermarci per trarne qualche indizio preliminare. Il giovane Ippocrate intende frequentare le lezioni di Protagora. Socrate gli domanda (311B-C): se tu avessi deciso di andare da Ippocrate di Cos, l'Asclepiade, e di pagargli un salario, non lo faresti forse nella sua qualità di medico e con l'intenzione di diventare medico a tua volta? al modo stesso che ti recheresti da Policleteo di Argo e da Fidia di Atene in quanto scultori e con l'intenzione di diventare scultore.

In primo luogo, il passo ci informa che Ippocrate insegnava medicina a livello accademico e dietro compenso, con ogni probabilità ad Atene, e che vi era riconosciuto come uno dei maestri della *techne* già prima del 420, se la datazione "drammatica" del dialogo va tenuta in considerazione, come noi riteniamo, o altrimenti prima del 390. Uno dei maestri, ma non ancora certamente il medico per antonomasia, giacché Platone ritiene opportuno citarne non solo il luogo di origine, ma anche l'appartenenza alla corporazione<sup>7</sup>. Ippocrate non significava quindi semplicemente "il medico", né a Platone, come questo stesso dialogo dimostra, mancava la conoscenza di altri medici di fama. Il fatto quindi che Ippocrate sia indicato come il miglior maestro della sua scienza, allo stesso livello di Policleteo e Fidia (e si badi che Platone cita due scultori, non un solo), rappresenta già in certo modo una scelta fra i diversi medici autorevoli e le opposte correnti di medicina.

Una controprova ci è offerta poco oltre. Nel suo elenco di sofisti "travestiti", Platone fa citare a Protagora (316D-E), oltre ai poeti come Omero, Esiodo e Simonide, e ai vati come Orfeo e Museo, un ginnasta famoso, il pitagorico Icco di Taranto, e un medico contemporaneo ancor più famoso, Erodico di Selimbria, di cui Protagora ribadisce: οὐδενὸς ἧττων σοφιστής.

Protagora cita evidentemente Icco ed Erodico in quanto dietetici e teorici, quindi "educatori" dietro compenso; ma la loro menzione, come la maggior parte di quelle platoniche, non può esser ritenuta casuale. Il suo significato polemico è avvalorato dall'esclusione dalla lista dello stesso Ippocrate, di cui poco prima s'era appunto detto insegnasse per denaro, e si prestava quindi ad un'assimilazione superficiale ai sofisti. Erodico sarà del resto nella *Repubblica* il bersaglio di una violenta critica platonica; così come un altro medico, Erissimaco, qui rappresentato nel-

<sup>7</sup> In questo senso interpretano il passo il NESTLE, comm. ad loc., e L. EDELSTEIN, *perì Aeron und die Sammlung der hippokratischen Schriften*, *Problemata IV* (Berlin 1931), pp. 117-8. DEICHGRÄBER, *op. cit.* p. 149, ritiene che intorno al 390 Ippocrate fosse ormai considerato il rappresentante ideale della sua scienza. L. BOURGEY, *cit.* pp. 81-2, osserva che dal passo emerge soprattutto la notorietà di Ippocrate ad Atene.

L'atto di interrogare Ippia *περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικά* (315C), rappresenterà appunto nel *Simposio* il medico eclettico curioso di *physiologia*. Riportandole quindi *lato sensu* alla sofistica, Platone sembra voler contestare una vera dignità scientifica alle tendenze pitagoriche ed eclettiche, qui rappresentate rispettivamente da Icco e da Erissimaco, e, ciò che è più importante, alla medicina di Erodico, intorno al quale veniva formandosi un gruppo considerevole di autori pure di provenienza coa, dal teorico del *perì diaites* ai clinici di *Epidemie* II/IV/VI e degli Aforismi dietetici<sup>8</sup>. Ciò che rende ancor più pregnante il riferimento ad Ippocrate come vero maestro della sua *techne*; e che induce a identificare in Ippocrate e negli Ippocratici gli *agathoi iatroi* la cui teoria è descritta in un importante passo del *Carmide* (156B), che dovremo presto discutere più da vicino<sup>9</sup>. Ma l'ipotesi che Platone assuma proprio la medicina ippocratica a modello di scienza può venir confermata solo da una attenta analisi delle strutture concettuali che egli riconosceva in tale scienza; reciprocamente, solo da questa analisi possono trarsi indicazioni utili sul significato e il valore dell'ippocratismo.

4. Alcuni paragoni, di schietto sapore socratico e di contenuto a prima vista paradossale, costituiscono un utile punto di partenza in questo senso. Nell'*Ippia Minore* (375B), la medicina resta vera *techne* anche se produce volontariamente danni al corpo. L'idea è ripresa in *Rep. I*, 332D: nella misura stessa in cui il medico è il più atto a giovare, rispetto alla salute, egli è anche il più capace di nuocere. Va ricordato, a questo proposito, un concetto analogo, sia pure in un campo più ristretto, espresso al cap. 47 delle *Articolazioni*. Descritti i migliori strumenti per la riduzione delle fratture che egli conosca, l'autore aggiunge:

« Questi strumenti di riduzione sono facili a regolarsi rispetto alla maggiore o minor forza, e possiedono una tale forza, che se ce ne volessimo servire per causare dolore, e non per curare, anche in tal modo potrebbero agire efficacemente ».

Questo significa che lo strumento possiede una propria eccellenza tecnica, e, in Platone, la *techne* possiede una propria consistenza epistemica, che sono valutabili in sé, in modo relativamente autonomo dal loro

<sup>8</sup> Sul pitagorismo di Icco cfr. Giamblico in DK 25 A2, e Platone, *Leggi* VIII 839-840. Per l'eclettismo di Erissimaco rinviamo alla discussione sul *Simposio*. Per la critica platonica ad Erodico si veda *Rep. III*, 406; sulla sua influenza su opere della scuola di Cos cfr. C. FREDRICH, *Hippokratische Untersuchungen* (Philol. Unters. XV, Berlin 1899), pp. 217 ss. (sui rapporti con il *perì Diaites*), e DEICHGRÄBER, *op. cit.*, pp. 58-63 (rapporti con *Epid.* II-IV-VI).

<sup>9</sup> Già W. KRANZ, *Platon über Hippokrates*, "Philologus" 1944, 96, pp. 198-9, partendo dall'analisi del passo ippocratico del *Fedro*, indicava che i "buoni medici" del *Carmide* sono probabilmente gli Ippocratici.

scopo. Per misurare la potenziale importanza di questa veduta, si confronti la definizione della medicina formulata al cap. 3 del trattato sofistico *perì technes*:

« In primo luogo definirò ciò che ritengo essere la medicina: in prima approssimazione, liberare i malati dalle sofferenze e contenere la violenza delle malattie, e non curare chi è ormai sopraffatto dal male, sapendo che questo non può farlo la medicina ».

Qui la medicina è tecnica di guarigione, e si esaurisce nella sua funzione strumentale. Negli accenni platonici che abbiamo ora riassunto, essa si appoggia invece su di un nucleo di sapere certamente orientato verso una prassi ma non identificantesi ad essa: tant'è vero che il suo segno può variare a secondo dell'intenzionalità dell'uomo della *techné*<sup>10</sup>.

Il nesso fra carattere epistemico della medicina, il suo oggetto, la salute, e la sua funzionalità pratica, la guarigione, è bene sintetizzato in un passo del *Carmide* (165C-D): εἰ τοίνυν με ... ἔροιο σύ « ἰατρικὴ ὑγίεινός ἐπιστήμη οὖσα τί ἡμῖν χρησίμη ἐστὶν καὶ τί ἀπεργάζεται, » εἶπομι' ἂν ὅτι οὐ μικρὰν ὠφελίαν τὴν γὰρ ὑγίειαν ...

Torneremo più avanti sul senso dottrinale della definizione della medicina come "scienza della salute". Qui importa soffermarsi sui due requisiti formali che condizionano l'epistemicità della medicina come di qualsiasi altra *techné*, e che vengono contrapposti nel *Carmide* alla veduta criziana di una *sophrosyne* puramente formale, come scienza di scienza e di non-scienza. Qualsiasi scienza è scienza di un oggetto, che però è distinto da essa in quanto scienza: (166A) τίνος ἐστὶν ἐπιστήμη ἐκάστη τούτων τῶν ἐπιστημῶν, ὃ τυγχάνει ὄν ἄλλο αὐτῆς τῆς ἐπιστήμης.

Così è soltanto nella connessione scienza/sanità che si costituisce una medicina (170B); ed è grazie ad essa, non alla vuota scienza di scienza, che si giunge ad una presa conoscitiva e pratica sul suo campo di esperienza (170C).

La struttura, che Platone veniva così preliminarmente individuando nella medicina e imponendo come garanzia di epistemicità a qualsiasi *techné*, riveste un significato fondamentale nella sua contrapposizione alla veduta del sapere del sapere. Vincolata per essenza a un "oggetto", e cioè a un campo di esperienza e a un fine pratico, da un lato, e dall'altro "separata" da esso nella propria autonomia metodica, la medicina poteva così contrapporsi, come modello — sia pure ancora embrionale — di autentica scienza, alla duplice tentazione mitologica implicita in quella veduta. Tentazione che aveva la propria radice nella presunta omogeneità dei due momenti del "sapere", e poteva esprimersi, per un verso, nel loro riempimento sostanzialistico operato dalla *physiologia* ionico-italica mediante

<sup>10</sup> Nello stesso senso cfr. *Protagora* 345A-B: solo chi è buon medico può diventare cattivo medico, non certo il profano.

l'assunzione di settori dell'esperienza a principio e legge di se stessi, e la conseguente illusione di una compenetrazione immediata di soggetto e oggetto, di una omogeneità radicale di sapere e realtà; per un altro verso, nella ontologizzazione dei contenuti e delle norme del linguaggio, di impronta eleatico-sofistica, che parimenti tendeva ad appiattare le scienze in una super-scienza del *logos*, rappresentata così bene dalla veduta criziana in questo dialogo, come anche dalle posizioni di Eutidemo nel dialogo omonimo (284A-C) o dal cap. 2 del *perì technes*<sup>11</sup>. Contro entrambe queste tendenze, individuate nei nomi di Empedocle (*Antica Medicina* 20) e di Melisso (*Natura dell'Uomo* 1) si era battuta la scuola di Cos. Ed appunto in *Antica Medicina* era stato contestato il loro presupposto comune, con il riconoscimento di una radicale eterogeneità fra la scienza e il suo oggetto, e quindi della problematicità sia storica sia metodica della scienza stessa nel suo cruciale rapporto con l'esperienza (capp. 9, 12, 20). Del resto, *Antica Medicina* non faceva in questo senso che muoversi lungo una linea tracciata implicitamente da Alcmeone, e culminata, nel seno stesso della *physiologia*, nella "separazione" anassagorea del *Nous* dal mondo delle cose.

Questi, a grandi linee, i problemi impliciti nel riconoscimento platonico dei due requisiti formali della medicina. E questi, anche, i problemi che si sottendono alla discussione sul "criterio" della medicina, svolta nel *Carmide* immediatamente dopo i passi citati.

Socrate vuol porre il "saggio", che possiede il criziano sapere del sapere, a confronto con le scienze di fatto esistenti, per dimostrarne la vuotezza tramite queste ultime. Ma è il caso di riferire per intero questo passo così importante (170E-171C).

<sup>11</sup> Crizia ed Eutidemo sono probabilmente portavoce, in questi dialoghi, non tanto di dottrine loro proprie, quanto di posizioni che il giovane Platone "estrapolava" dal contesto sofistico generale. Per Crizia, è interessante la dottrina dell'anima-sangue (DK88 A23) che lo connette alla *physiologia* empedoclea e a Gorgia, contro la tradizione alcmeonica. Sull'exasperazione sofistica della logica eleatica, si vedano le posizioni di Eutidemo nel dialogo omonimo (284A. ὁ γε τὸ ὄν λέγων καὶ τὰ ὄντα τἀληθῆ λέγει. 284C: οὐκ ἄρα τὰ γε μὴ ὄντα ... λέγει οὐδεὶς ... ὥστε ... οὐδεὶς ψευδῆ λέγει, ἀλλὰ ... τἀληθῆ τε καὶ τὰ ὄντα λέγει.). Da tali posizioni derivano le tesi dell'impossibilità dell'*antileghein* e del falso (285D-286C) che Socrate attribuisce esplicitamente al "gruppo di Protagora". Che le tesi di Eutidemo non siano affatto "caricaturali", come ha creduto qualche critico platonico, è dimostrato dal *perì technes*, cap. 2, che si muove esattamente secondo gli stessi moduli logici: « Pare dunque a me in generale che non vi sia alcuna arte che non sia: e infatti è contraddittorio ritenere che non è alcuna delle cose che sono: giacché quale sostanza delle cose che non sono si potrebbe contemplare e dichiarare che è? » (δοκεῖ δὴ μοι τὸ μὲν σύμπαν τέχνη εἶναι οὐδεμία οὐκ εἶσα· καὶ γὰρ ἄλογον τῶν ὄντων τι ἡγεῖσθαι μὴ εἶναι τῶν γε μὴ ὄντων τίνα ἂν οὐσίην θεησάμενος ἀπαγγεῖλαιεν ὡς ἔστιν;).

« S. — Il saggio non sarà dunque in grado di discernere (*διακρίνειν*) fra chi si atteggia a medico, senza esserlo, e chi lo è veramente, né fra chiunque altro possieda un sapere (*τῶν ἐπιστημόνων*) e chi no. Indaghiamo in questo modo. Se il saggio, o chicchessia altro, volesse riconoscere chi è veramente medico e chi non lo è, non procederà forse così? certamente discuterà con lui sulla medicina, giacché il medico, come abbiamo detto, di nulla s'intende se non della salute e della malattia: o non è così? — C. Certo, così. — S. Del sapere (*ἐπιστήμης*) però nulla sa, giacché questo l'abbiamo riconosciuto alla saggezza soltanto. — C. Sì. — S. Dunque neppure di medicina sa chi si occupa di medicina, dal momento che la medicina è appunto un sapere (*οὐδὲ περὶ ἰατρικῆς ἀρα οἶδεν ὁ ἰατρικός, ἐπειδὴ περ ἡ ἰατρικὴ ἐπιστήμη οὔσα τυγχάνει*). — C. Vero. — S. Che dunque possiede un certo sapere, questo potrà sapere il saggio del medico; ma dovendo accertare di qual sapere si tratti, che cos'altro andrà osservato se non ciò su cui verte? non è così che di ogni sapere si può definire non solo che è un sapere, ma anche quale sapere è, cioè mediante i suoi oggetti? — C. Certo, così. — S. E la medicina è stata definita come diversa dalle altre scienze per il fatto di essere la scienza della salute e della malattia (*ἡ ἰατρικὴ δὴ ἑτέρα εἶναι τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ὠρίσθη τῷ τοῦ ὑγιεινοῦ εἶναι καὶ νοσώδους ἐπιστήμη*). — C. Sì. — Chi dunque voglia indagare la medicina deve indagarla in questi campi, nei quali essa può trovarsi; non certamente in quelli esterni, nei quali essa non è. — C. Senza dubbio. — S. È dunque nei fenomeni relativi alla salute e alla malattia che osserverà fino a che punto il medico possiede competenza medica, chi conduca correttamente l'indagine. — C. Pare. — S. Non sarà dunque in ciò che dice o fa in questo campo che si esaminerà, se ciò che dice è detto secondo verità (*εἰ ἀληθῆ λέγεται*) e ciò che fa, è fatto correttamente? (*εἰ ὀρθῶς πράττεται*). — C. Necessariamente. — S. E si potrebbe dunque senza conoscenza della medicina compiere questo vaglio? — C. Certo no. — S. Sembra quindi che nessun altro lo potrebbe, eccetto un medico, e neppure il saggio: in tal caso sarebbe medico oltre a possedere la saggezza. — C. È così. — S. Occorre quindi concludere che se la saggezza è soltanto sapere di sapere e di non sapere, non sarà in grado di discernere il medico che sa quanto è relativo alla propria *techne* da quello che non lo sa, ma lo finge o se lo immagina; e così per nessun altro di coloro che sanno, di qualunque cosa si tratti, salvo che a proposito di chi partecipa della stessa *techne*, come gli altri esperti (*οὔτε ἄλλον οὐδένα τῶν ἐπισταμένων καὶ ὀτιοῦν, πλὴν γε τὸν αὐτοῦ ὁμότεχνον*) ».

Per situare nella giusta prospettiva la tesi sul "criterio" delle *technai* implicita nella veduta criziana del sapere del sapere, e dare quindi il dovuto rilievo alla sua confutazione platonica, sarà opportuno riferirsi alla famosa aporia riferita da Sesto Empirico ad un "Anacarsi Scita", e plausibilmente attribuita dall'Untersteiner a Protagora o all'ambiente protagoreo<sup>12</sup>. "Anacarsi" si chiede chi sia capace di giudicare le arti (*ὁ κρίνων τε τεχνικῶς*), e risponde: non il profano, « giacché chi è ignaro di un'arte non riesce penetrante rispetto alla comprensione di ciò che è stato compiuto alla perfezione secondo i principi dell'arte »; e neppure l'uomo

<sup>12</sup> M. UNTERSTEINER, *Le Antilogie di Protagora*, « Antiquitas » 2-3, 1947-8, pp. 37-44.

della *techne*, né rispetto alle altre arti, di cui è profano, né rispetto alla propria, poiché « non è possibile che la medesima persona giudichi e sia giudicata, sia degna e indegna di fede. Dunque, non esiste chi giudichi secondo i principi dell'arte; perciò non esiste neppure un criterio ».

A siffatta aporia rispondeva il *perì technes* (cap. 8), indicando una terza soluzione: i medici non si sottopongono al giudizio dei profani, « bensì di quanti abbiano razionalmente determinato il limite rispetto al quale l'opera dei professionisti possa considerarsi compiuta (λελογισμένων πρὸς ὅ τι αἱ ἐργασίαι τῶν δημιουργῶν τελευτῶμεναι πλήρεις εἰσὶ), o invece rimasta imperfetta; e ancora, fra le imperfette, di quali si debba dare la responsabilità a chi ha operato o invece all'oggetto dell'opera ». Il sofista del *perì technes* evoca dunque la figura di un giudice, che sia innanzitutto l'uomo del *loghismòs*, in grado, mediante quello, di stabilire aprioristicamente e staticamente i *tele* delle varie *technai*. Né profano né specialista dunque, ma, diremmo, filosofo generale, ed assai vicino per questo verso al "saggio" criziano con la sua universale capacità di discernere — su un piano meramente formale — il sapere dal non-sapere<sup>13</sup>.

La soluzione socratico-platonica del *Carmide* rifiutava sia lo scetticismo protagoreo sia la potenziale sopraffazione delle *technai* implicita nel formalismo criziano. L'epistemicità della medicina non veniva risolta nella sua *orthotes*, o in altri termini nella sua aderenza alle formali e statiche norme del *logos*, secondo quanto esigeva la sofistica di derivazione eleatica; bensì era saldamente ancorata, come si è visto, alla sua "tecnicità", stabilendosi così, fra momento teorico e momento operativo, pratico, una continuità che tendeva a qualificare il primo come metodica razionale del secondo, e a fondare entrambi sul campo di esperienza loro proprio. Grazie alla continuità fra *episteme*, *techne* ed esperienza così riconosciuta nella medicina, il "criterio" sia della sua validità conoscitiva sia della sua positività pratica non poteva che spettare alla medicina scientifica stessa; in altri termini, la corretta indagine sulla medicina non poteva che vertere sulle operazioni che essa compie in relazione al proprio campo di esperienza, quello della salute e della malattia, ed esser compiuto quindi del "medico", non già del "saggio" universale in grado di discernere ciò che in sé è veracemente sapere o non lo è. L'autonomia dei criteri della medicina, e il suo svincolamento dall'invadenza della filosofia speculativa di stampo sia *physiologico* sia eleatico (non già dalla filosofia in generale, giacché è noto il suo profondo legame con il pensiero di Anassagora)<sup>14</sup> era stata anche la via percorsa da *Antica Medicina*. Respinta la

<sup>13</sup> Su ciò cfr. M. VEGETTI, *Technai*, cit., p. 52.

<sup>14</sup> Cfr. soprattutto cap. 14; sui rapporti fra Anassagora e la medicina, si veda D. LANZA, *Il pensiero di Anassagora*, « Memorie dell'Ist. Lomb. Scienze e Lett. » (Milano 1965), *passim*, e M. VEGETTI, *Opere di Ippocrate* (Torino 1965), pp. 123-127 e comm. ad loc.

tentazione di giudicare la *techne* sulla base di “uno o due postulati” e riconosciuta nella possibilità di individuare un criterio (πρὸς ὃ τι) la linea di discriminazione fra scienza e non-scienza (cap. 1), tale criterio era individuato in una duplice direzione, cioè nel contatto con l’esperienza da un lato, e nella costruzione, nella storia della *techne*, di logiche sempre più adeguate dall’altro.

« Occorre in qualche modo puntare a una misura. Ma non troverai misura alcuna, né numero né peso, la quale valga come punto di riferimento per un’esatta conoscenza, se non la sensazione del corpo. (δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι· μέτρον δὲ οὔτε ἀριθμὸν οὔτε σταθμὸν ἄλλον, πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴση τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὐροις ἀλλ’ ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν) » (cap. 9). E d’altra parte: « E difficile, tale essendo la penetrazione richiesta, raggiungere sempre nell’arte la certezza assoluta, benché molte forme della medicina, di cui dirò, siano giunte appunto a una tale esatta penetrazione. Ma non dico perciò che si debba rifiutare l’antica medicina quasi non esistesse o non fosse stata bene indagata, perché non ha raggiunto su tutto l’esattezza, ma che piuttosto — mi pare — perché da una profonda ignoranza essa è giunta vicinissima alla certezza per forza logica, si debbano ammirare le sue scoperte, che sono state conquistate in modo giusto e corretto, e non secondo l’accidentalità del caso » (cap. 12). « Nient’altro dunque è certo più utile e necessario da conoscere che questo (le complesse relazioni fra organismo e alimenti), poiché i primi scopritori, che avevano condotto l’indagine sulla natura dell’uomo in modo giusto e con logica adeguata, appunto questo scoprirono (καλῶς καὶ λογισμῶ προσήκοντι ζητήσαντες πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν εὖρον αὐτὰ οἱ πρῶτοι εὐρόντες) » (cap. 14).

A conclusione di questa consapevole rivendicazione dell’autonomia metodica e dell’autocriterialità della medicina, *Antica Medicina* può ribattere alle tendenze speculative o *physiologiche*:

« Ma il loro discorso ricade nella filosofia, come appunto quello di Empedocle e di altri, che hanno scritto “sulla natura”, descrivendo “dal principio” ciò che è l’uomo e come in origine è apparso e di quali elementi è formato. Dal canto mio io penso che quanto da filosofi o da medici è stato detto o scritto sulla natura, è meno pertinente alla medicina che alla pittura. Io ritengo invero che una scienza in qualche modo certa della natura non possa derivare da nient’altro se non dalla medicina, e che sarà possibile acquisirla solo quando la medicina stessa sarà stata tutta quanta esplorata con metodo corretto » (cap. 20).

L’immagine che Platone descrive delle strutture concettuali della medicina scientifica (della medicina ippocratica, se gli indizi sopra discussi sono attendibili), trova così una premessa nelle posizioni di *Antica Medicina*, tanto più significativa in quanto, come s’è visto, essa prende forma nella polemica con altre tendenze di critica delle *technai*<sup>15</sup>. Il che con-

<sup>15</sup> È interessante notare che il cnidio *perì Pathon* (cap. 1), proprio nella frase di apertura riconosce al profano la possibilità e il diritto di giudicare sulle teorie e l’ope-

tribuisce a chiarire sia il significato di *Antica Medicina*, sia la sua connessione intrinseca con *quella medicina*; ma un piú specifico esame dei caratteri metodici e dottrinali che Platone riconosce nella medicina scientifica concorrerà a definire meglio i suoi punti di riferimento e il loro profilo caratteristico.

5. Come abbiamo visto, la medicina è definita essenzialmente come ὑγιεινοῦ ἐπιστήμη (*Carmide* 165C; 170B-C), e la competenza del medico si estende sui fenomeni relativi alla salute e alla malattia (170E). Tale definizione non era certamente ovvia né consueta. Come risulta dal cap. 3 del *perì technes* sopra citato, le correnti sofistiche confinavano la medicina al campo della patologia. I trattati che si possono ricollegare alla scuola di Cnido concepivano la *technè* come pura patologia, comprendente diagnostica, terapia e farmacologia<sup>16</sup>. Le correnti mediche di derivazione *physiologica* tendevano a fare della fisiologia e patologia umana un caso particolare di generalissimi principi cosmici, fondandosi sul presupposto dottrinale della omogeneità e continuità fra macrocosmo e microcosmo<sup>17</sup>. La definizione platonica vedeva invece nella medicina la scienza dell'organismo umano nel suo insieme, della sua fisiologia come della sua patologia, e dei molteplici rapporti che condizionano e connettono l'una e l'altra: in altri termini allargava i confini della *technè* fino alla dimensione di una biologia umana. Come si vedrà, la terapia stessa ne risultava configurata come sforzo di mantenimento e di ricostituzione dello stato di salute.

Una tale veduta della medicina trova un puntuale riscontro in un importante gruppo di opere del *Corpus*, e ne costituisce anzi una caratteristica costante.

*Antica Medicina* individua l'origine storica di « quella che è universalmente riconosciuta come medicina, quella cioè scoperta per la cura dei malati » (cap. 5) (la patologia), nella dietetica, un aspetto "moderno" della quale è la ginnastica (capp. 3-5), e conclude:

---

rato dei medici (ἐπίστασθαι δὲ τὰ ὑπὸ τῶν ἰητρῶν καὶ λεγόμενα καὶ προσφερόμενα πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἑωυτοῦ καὶ διαγινώσκειν). Per un ulteriore riferimento platonico all'autocriterialità della medicina cfr. *Protagora* 313D-E: solo il medico e il ginnasta possono giudicare sulla bontà degli alimenti, non il venditore né il profano; e *Critone* 47B, che riprende la formulazione del problema del cap. 8 del *perì technes*.

<sup>16</sup> Consideriamo appartenenti al gruppo cnidio del *Corpus* le opere seguenti: *Affezioni (perì pathon)*, *Affezioni interne*, *Malattie I*, *II* e *III*. Influenze cnidie sono anche presenti nel gruppo dei trattati ginecologici (*Natura delle donne*, *Malattie femminili*, etc.). In questo senso cfr., recentemente, I. M. LONIE, *The Cnidian Treatises of the Corpus Hippocraticum*, « *Classical Quarterly* » May 1965, pp. 1-30; L. BOURGEY, *cit.* pp. 146-163.

<sup>17</sup> Così ad es. i trattati sui *Venti (perì physon)* e sul *Regime*; così, tipicamente, Filistione, *framm. 4* in WELLMANN, *Fragm. d. Sikel. Aerzte* (Berlin 1901).

« Quale diverso intento avrebbero dunque perseguito da un lato colui che è chiamato medico ed è universalmente riconosciuto come un esperto, e che scoprì il regime e l'alimentazione opportuni ai malati, dall'altro colui che anticamente scoprì ed apprestò per tutti gli uomini l'alimentazione, che ancor oggi usiamo, in luogo del vecchio regime selvaggio e ferino? A me pare invero che il ragionamento sia stato lo stesso, unica e identica la scoperta. In che cosa dunque questa ricerca (la medicina moderna) da quella differisce, se non per la maggiore complessità di aspetti e per il maggiore impegno, mentre l'altra, che è venuta per prima, ne è il punto di partenza? » (cap. 7)<sup>18</sup>.

Da qui nasce il costante riferimento metodico allo stato di salute come strumento per comprendere quello morboso:

« Che sofferenze non minori derivino all'uomo da una vuotezza inopportuna che dalla pienezza, è dato ben comprendere se ci si riferisce ai sani » (cap. 10; cfr., su questa linea, i capp. 11-12, 16).

Mentre la consapevolezza dell'orizzonte biologico integrale della medicina è limpidamente espressa al cap. 20, dove, proposta la *iatriké* a modello di una non ancora esistente scienza della natura, si afferma:

« Questo almeno mi sembra necessario che il medico sappia sulla natura e faccia ogni sforzo per sapere, se vuol adempiere in qualche modo ai suoi doveri, e cioè che cos'è l'uomo in rapporto a ciò che mangia e a ciò che beve e a tutto il suo regime di vita, e quali conseguenze a ciascuno da ciascuna cosa derivino ».

Sulla stessa continuità fra salute e malattia si fonda il metodo del *Regime nelle malattie acute*: « Convieni anche si compiano studi su quale regime sia opportuno per gli uomini ancora in salute » (cap. 28; cfr. 31).

Se queste opere mettono piuttosto in luce, nell'ambito della complessa nozione di regime (*διαίτα*), l'aspetto più propriamente dietetico, *Arie Acque Luoghi* ne svolge il versante geografico e climatologico. Su questa via, la *iatriké* si annette la regione dell'antropologia fisica e per certi versi anche culturale, ponendosi dunque davvero, secondo la definizione platonica, come scienza dell'uomo, sia sano sia malato.

Quale sia l'orientamento concettuale delle operazioni di una scienza in tal modo concepita, nell'interpretazione platonica, è dato ricostruirlo in questo gruppo di dialoghi attraverso una serie di riferimenti che si possono organizzare in un resoconto relativamente compatto: quella che chiameremo la "storia dell'occhio".

Abbiamo già visto, nel quadro del discorso sulle competenze specialistiche, che la cura degli occhi malati<sup>19</sup> verrà ovviamente affidata al me-

<sup>18</sup> Per l'affinità fra medico e ginnasta cfr. in PLATONE, *Critone* 47B.

<sup>19</sup> La terapia accennata da Socrate (con l'uso di cenere) non è nota nel *Corpus*; viene citata da Aristotele.

dico, non al piú caro dei congiunti (*Liside* 209E). Ma è il *Lachete* a dirci (185C) quale sarà l'approccio del buon medico: dovendo deliberare su di un farmaco per gli occhi, la sua analisi verterà innanzitutto non già sul farmaco, ma sugli occhi. La terapia non può cioè limitarsi alla propinazione di un farmaco che si suppone sia atto a dar sollievo al sintomo (e proprio in questo senso si muoveva l'empirismo farmacologico di una parte della medicina cnidia)<sup>20</sup>; bensí deve prender le mosse da un esame dell'organo malato, nella relazione — secondo la metodica cui s'è accennato sopra — fra la sua anatomia, la sua fisiologia e la sua patologia<sup>21</sup>. Su questa via, i "buoni medici" procedono ancora piú a fondo, secondo un passo del *Carmide* (156B-C) che riveste fondamentale importanza ai fini della nostra indagine. Socrate dice al suo giovane interlocutore:

« Anche tu hai certo sentito parlare di quei buoni medici (τῶν ἀγαθῶν ἰατρῶν), che, recandosi presso di loro qualcuno sofferente agli occhi, gli dicono piú o meno che non è possibile por mano alla cura degli occhi di per sé soli, ma che è necessario curare contemporaneamente anche la testa, se si vuole riportare la vista in buone condizioni; e ancora che è estremamente irragionevole pensare che si possa curare la testa in se stessa isolandola dal corpo tutt'intero (καὶ αὐτὸ τὴν κεφαλὴν οἴεσθαι ἂν ποτε θεραπεύσαι αὐτὴν ἐφ'ἑαυτῆς ἄνευ ὄλου τοῦ σώματος πολλὴν ἄνοιαν εἶναι). Sulla base di questa teoria, si prendon cura di tutto il corpo per mezzo di regimi e quindi curano e guariscono la parte insieme con il tutto (ἐκ δὴ τούτου τοῦ λόγου διαίταις ἐπὶ πᾶν τὸ σῶμα τρεπόμενοι μετὰ τοῦ ὄλου τὸ μέρος ἐπιχειροῦσιν θεραπεύειν τε καὶ ἰᾶσθαι). O non ti sei avveduto che queste sono le loro teorie ed è cosí che avviene? — C. Certamente, disse. — S. Non ti sembra dunque che parlino bene? approvi la teoria? — C. Nel modo piú assoluto, rispose ».

Va anzitutto notato che Platone descrive questa teoria come propria dei medici migliori e nota nei circoli intellettuali piú avanzati, ma ben lungi dall'essere *tout court* la dottrina medica del suo tempo, tant'è vero che egli echeggia esplicitamente la polemica dei suoi assertori contro altri metodi terapeutici. Ciò permette di dare all'espressione *agathoi iatroi* un valore specifico, di scuola, e quindi il significato di una testimonianza precisa che è possibile interpretare storicamente.

Il metodo consiste di due momenti concettuali in stretta dipendenza reciproca: da un lato, riconoscimento dell'unità dell'organismo, che comporta che ogni alterazione patologica a carico di una parte sia perciò stesso malattia dell'organismo intero; dall'altro, necessità di adeguare la terapia a tale unità, nel senso che l'intervento terapeutico non potrà essere

<sup>20</sup> Si vedano formule come δίδου πειρώμενος (*Nat. Donne* 43), πιπίσκειν πειρώμενος (*Mal. Donne* II, 149). Si veda anche *perì pathon* 45.

<sup>21</sup> Il necessario fondamento fisiologico e anatomico della patologia è bene espresso anche in *Lachete* 190A-B: « Se non conoscessimo proprio questo, che cosa sia la vista o che cosa sia l'udito, difficilmente potremmo essere consiglieri degni di fede e medici degli occhi e delle orecchie ... ».

isolato e parziale, bensì integrato in un complesso sistema di interventi atti a ristabilire la salute di tutto il corpo: il regime. Non è necessario sottolineare come questa duplice direzione totalizzante, nella concezione del corpo come nell'impostazione della terapia, che ha permesso di riconoscere nel primo un organismo e di fare della seconda un regime, rappresenti uno dei più alti adempimenti della scienza antica; ed è ben noto che essa costituisce una delle caratteristiche fondamentali dei migliori trattati del *Corpus*<sup>22</sup>.

Alla sua base stanno da un lato la fisiopatologia umorale, poggiata sulla dottrina della *krasis* a sua volta derivante dalla *isonomia* alcmeonica (*Antica Medicina* 14)<sup>23</sup>, dall'altro il riconoscimento dell'interdipendenza fra uomo e ambiente (*Arie Acque Luoghi* 1-2). Ne conseguiva il programma eziologico e diagnostico di *Epidemie* I 23, tendente all'integrazione articolata ed unitaria di tutti i fenomeni relativi alla malattia ed al malato, alla loro riduzione ad una sintesi globale che sola poteva fondare la terapia:

« Questi i fenomeni relativi alle malattie, dai quali traevo le mie conclusioni, fondandole su quanto v'è di comune e quanto di individuale nella natura umana; sulla malattia, sul malato, sulla dieta e su chi la prescriveva (ché da ciò dipendono sviluppi favorevoli o funesti); sulla costituzione generale e specifica dei fenomeni celesti e di ciascuna regione; sui costumi, il regime, il modo di vita, l'età di ognuno; sui discorsi, i modi, i silenzi, i pensieri; sul sonno e sull'insonnia, sui sogni — come e quando —, sui gesti involontari — strapparsi i capelli, grattarsi, piangere —; sui parossismi, le feci, le urine, gli sputi, il vomito; e sulla concatenazione delle malattie — quali derivino dalle passate e quali generino in futuro —; e sugli accessi, se son segno di morte o di crisi, sul sudore, i brividi, il freddo, la tosse, gli starnuti, il singhiozzo, il respiro, i ruttii, le flatulenze (silenziose o rumorose), le emorragie, le emorroidi. Sulla base di tutto ciò, si estenda l'indagine anche a quanto ne consegue ».

Con questa cura l'interpretazione di ogni sintomo fosse riportata al quadro globale così splendidamente descritto, ce lo rivela il *Prognostico*,

<sup>22</sup> Un precedente molto interessante alla teoria dell'unità dell'organismo è in *Luoghi nell'Uomo*, cap. 1; la sua posizione è tuttavia più vicina alla veduta anassagorea del *panta omoù* (cfr. anche DK B6) che a quella dell'interdipendenza fisiologica degli organi. Sulla funzione storica di quest'opera si cfr. M. VEGETTI, *Il de Locis in Homine fra Anassagora ed Ippocrate*, "Rend. Ist. Lomb. Scienze e Lett.", 99, 1965. Sorprende che W. H. S. JONES, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*, "Bull. of Hist. of Med.", 8, Baltimore 1946, p. 16, pur rilevando la sorprendente modernità e profondità del pensiero scientifico esposto nel *Carmide*, non ne metta in luce i legami con il *Corpus*. Sul significato di questo passo del *Carmide* cfr. anche FRIEDLÄNDER, *cit.*, II p. 70, e J. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, (Berlin 1963) pp. 231-234.

<sup>23</sup> Per l'*isonomia* e la *krasis* in Alcmeone cfr. DK B4. Per i legami fra Alcmeone ed *Antica Medicina*, qui più volte accennati, si vedano fra gli altri M. WELLMANN, *Die ps.-hippokratische Schrift perì archaies ietrichès*, "Sudhoffs Archiv f. Gesch. d. Med.", 23, 4, 1930, pp. 300-302; recentemente, H. HERTER, *Die Treffkunst des Aerztes in hippokratischer und platonischer Sicht*, "Sudhoffs Archiv", 47, 3, 1963 p. 252.

quando, descritto il significato di un certo tipo di urine, esso avverte (cap. 12):

« Ma non lasciarti ingannare se la vescica stessa, soffrendo qualche malattia, produce un'urina di tal genere: non si tratterebbe infatti di un sintomo valido per l'intero corpo, ma solo per la vescica stessa (οὐ γὰρ τοῦ ὅλου σώματος σημεῖον, ἀλλ'αὐτῆς κάθ'ἑωυτήν.) ».

La concezione della malattia come coinvolgente l'intero organismo, lo sforzo di riportare i sintomi ad una unità globale di significato, orientavano naturalmente la terapia esposta in questo stesso gruppo di opere verso un'analoga direzione sintetica, verso una cura altrettanto globale e articolata quanto lo erano lo stato morboso e le sue cause. Il coordinamento degli interventi terapeutici nel regime mirava alla progressiva riduzione dell'organismo alla salute: se la fase acuta del male poteva venire arginata mediante farmaci, impacchi, supposte, salassi, era soprattutto una sapiente regolazione della dieta che giungeva ad indebolire la malattia e a rafforzare l'organismo<sup>24</sup>. Accanto alla dieta, il regime implicava una cura paziente delle condizioni generali del malato, anche nei loro aspetti psicologici, e poi il riposo e l'esercizio ginnico, i bagni e i massaggi, il mutamento d'aria e di luogo ove occorresse, la cura delle condizioni igieniche. Tutto il *Regime nelle malattie acute* andrebbe citato in questo senso, e accanto ad esso molti luoghi di quasi tutte le opere cui siamo venuti riferendoci<sup>25</sup>. In esse sono anche assai chiare due principali direzioni polemiche, relativamente all'importanza e ai limiti della direzione totalizzante che abbiamo descritto. Da un lato, *Antica Medicina* avverte (cap. 20) che se l'uomo va considerato nella sua totalità, questa totalità non va però intesa come dilatazione cosmologica e identificazione ai "principi" generali di *physis*, bensì ancorata alla struttura fisiologica e anatomica dell'organismo (capp. 22-24) e all'insieme dei fattori esterni che lo condizionano (cap. 20). Ciò significa il passaggio dall'indifferenziata dottrina dei *physiologi* all'interrelazione fra le scienze: dopo il riconoscimento dell'influenza del clima sulla salute, leggiamo infatti in *Arie Acque Luoghi* (cap. 1):

« A qualcuno può sembrare che queste sian questioni di meteorologia: ma se cambiasse parere, apprenderebbe che non piccolo, grandissimo anzi, è il contributo che l'astronomia reca alla medicina ».

<sup>24</sup> La tipica *therapeia* descritta in *Protagora* 354A si articola in cauterizzazioni, interventi chirurgici, farmaci e diete. I primi tre momenti, in ordine di gravità inverso, sono citati in *Aforismi* VII 87 (che riassume la normale prassi ippocratica); la dieta è indicata con il termine *limoktonia*, che si riscontra solo nell'appendice spuria al *Reg. Mal. acute* (cfr. NESTLE, comm. ad loc.).

<sup>25</sup> Cfr. p. es. *Antica Medicina* 3; *Arie Acque Luoghi* 1; *Male Sacro* 21; *Epidemie I* 25; *Fratture* 26; *Aforismi* II 45; *Prognostico* 15.

D'altro lato (e qui siamo piú vicini al senso di quell'accusa di *anoia* che Platone echeggia nel *Carmide*), il *Regime nelle malattie acute* rimprovera ai Cnidi proprio l'incapacità di ridurre a sintesi la loro diagnostica, che li portava a smarrirsi in una descrittiva nominalistica senza consapevolezza dell'unità dell'organismo e dunque dei fatti morbosi:

« Quanto poi alle infinite modificazioni e suddivisioni di ogni malattia, alcuni [fra gli autori delle *Sentenze Cnidie*] certo non le ignoravano: ma volendo per ciascuna dire chiaramente il loro numero finirono per scriverne in modo non corretto: e certo temo non sia numero agevole da calcolare, se si tenta di diagnosticare la malattia dei pazienti come diversa in base a qualche piccola differenza dei sintomi, e se la malattia non è riconosciuta come identica, se non ha identico nome (cap. 3). A me invece piace che si ponga mente alla scienza nel suo insieme (ἐμὸι δὲ ἀνδάνει μὲν πάσῃ τῇ τέχνῃ προσεχειν τὸν νόον) (cap. 4) ».

Ed è chiaro che a questa incapacità di sintesi doveva conseguire l'incapacità di giungere all'idea di regime, che, come abbiamo visto, è per eccellenza sintetica: « Neppure sul regime i vecchi Cnidi hanno scritto qualcosa degno di nota: e non è un'omissione da poco » (cap. 3).

Il filo conduttore offerto dal *Carmide* ci ha dunque permesso di ricostruire un nucleo di pensiero scientifico del piú alto interesse, del quale il dialogo ci ha offerto una caratterizzazione e un'interpretazione fra le piú limpide: il pensiero degli *agathoi iatroi*, la cui già proposta identificazione con Ippocrate e gli Ippocratici viene facendosi piú consistente via via che se ne precisano le strutture e le differenze specifiche rispetto alle altri correnti di medicina.

Il *Lachete* ci permette di aggiungere un'altra importante caratteristica all'immagine di tale medicina. Se, come s'è visto, essa tendeva a costituire nel campo di esperienza che ne è l'oggetto una struttura unitaria, parte essenziale della sua procedura scientifica era poi l'estensione temporale di tale struttura, cioè lo sforzo di connettere le dimensioni del passato, del presente e del futuro in un unico sistema di comprensione e di spiegazione. Afferma Socrate nel *Lachete* (198D):

« A me e a Lachete qui pare che in ogni ordine di cose delle quali si dia scienza, non vi sia una scienza per il passato, a conoscere come è avvenuto, una per il presente, a intendere come avvenga, una infine per il futuro, a vedere come meglio potrà avvenire o avverrà ciò che ancora non è avvenuto, ma che si tratti sempre d'una medesima scienza. Così, a proposito della salute, per tutte le dimensioni del tempo non v'è che la medicina, che è una, la quale consideri insieme ciò che accade, che è accaduto e che accadrà, come accadrà (περὶ τὸ ὑγιεινὸν εἰς ἅπαντας τοὺς χρόνους οὐκ ἄλλη τις ἢ ἰατρική, μία οὖσα, ἐφορᾷ καὶ γιγνόμενα καὶ γεγονότα καὶ γενησόμενα ὅπῃ γενήσεται) ».

In passi come questo, la medicina si avvia sempre piú nettamente ad assumere, al di là della semplice funzione di esempio di una *techne* specialistica, il valore di un modello generale di *episteme*. La procedura

conoscitiva articolata nel tempo e connessa in unità metodica, qui attribuitale, appare ancora una volta risultare da un'interpretazione platonica dell'assetto concettuale del gruppo di opere riferibili agli *agathoi iatroí*. In esse, tale procedura si manifesta con la valorizzazione dei momenti dell'anamnesi e della prognosi, cioè dell'interpretazione del passato e della previsione del futuro, che soli potevano dar luogo ad una adeguata comprensione del presente, ad una diagnosi non appiattita in una semplice descrittiva dei sintomi. In *Antica Medicina* (cap. 2), compito del medico è di interpretare il passato, conferirgli un senso e una direzione comprensibili da parte del malato, e suscitare quindi in lui quel "ricordare" che equivale, per il passato, alla *aisthesis* nel presente, e costituisce quindi il prezioso materiale di esperienza su cui si esercita il lavoro dello scienziato. Ma questo ricupero del passato alla comprensione è possibile solo tramite le categorie della scienza: per i profani

« non è certo facile comprendere i loro propri mali, come sorgano e cessino e per quali ragioni s'accrescano o scemino (δι'όλης προφάσις αὖξεται τε και φθίνει), ma se da altri tutto ciò è stato scoperto e viene esposto, allora riesce agevole; perché ciascuno, ascoltando, null'altro fa se non ricordare (ἀναμνήσκειται) ciò che è accaduto a se stesso. Chi poi mancasse la presa sulla comprensione dei profani e non conducesse gli ascoltatori in tale disposizione, sulle cose stesse mancherebbe la presa ».

Ma anche una diagnosi così fondata doveva proiettarsi nel futuro, integrandosi con la comprensione delle direzioni tendenziali della situazione, doveva farsi, insomma, prognosi, previsione. Reciprocamente, confluendo nella prognosi la comprensione del passato e l'interpretazione del presente, l'anamnesi e la diagnosi, essa poteva apparire il momento culminante della spiegazione scientifica, tale da stringere in unità passato, presente e futuro (giacché il significato del primo e del secondo dipendeva dalla loro direzione tendenziale verso il futuro stesso). Questo è appunto il valore assunto dall'idea di prognosi nel *Prognostico*, che si apre con queste parole:

« Per il medico — mi sembra — è cosa ottima praticare la previsione: prevedendo infatti e predicando, al fianco del malato, la sua condizione presente e passata e futura, e descrivendo analiticamente quanto i sofferenti stessi hanno tralasciato, egli conquisterà maggior fiducia di poter conoscere la situazione dei malati, sicché essi oseranno affidarglisi. E potrà progettare un'eccellente terapia se avrà previsto i futuri sviluppi a partire dai mali presenti (τὸν ἰητρὸν δοκεῖ μοι ἄριστον εἶναι πρόνοιαν ἐπιτηδεύειν· προγινώσκων γὰρ και προλέγων παρά τοῖσι νοσέουσι τὰ τε παρεόντα και τὰ προγεγονότα και τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, ὁκόσα τε παραλείπουσιν οἱ ἀσθενέοντες ἐκδιηγούμενος πιστεύοιτο ἂν μᾶλλον γινώσκειν τὰ τῶν νοσεύντων πρήγματα ... τὴν δὲ θεραπείην ἄριστα ἂν ποίεοιτο προειδώς τὰ ἐσόμενα ἐκ τῶν παρεόντων παθημάτων) ».

Va notato che in questo passo, come in quello prima citato di *Antica Medicina*, anamnesi e prognosi servono anche a comunicare al malato quella

comprensione del male e quella fiducia nel medico che sole possono indurlo a voler la guarigione, secondo un'istanza analoga a quella tipica dell'etica socratica. E si noti anche che al cap. 1 del *Regime nelle malattie acute* la fiacchezza scientifica dei Cnidi era fatta consistere appunto nella loro incapacità di integrare, in senso anamnestico e prognostico, il resoconto del malato.

Lo sforzo logico che deve sorreggere la prognosi, in quanto essa impone di conferire ai sintomi un significato tendenziale e di riconoscere nelle malattie una processualità, una direzione, è bene riassunto a conclusione del *Prognostico* stesso (cap. 25):

« Chi si dispone a prevedere correttamente quali malati guariranno e quali periranno, e a quali la malattia durerà più giorni, a quali meno, deve possedere una approfondita conoscenza di tutti i sintomi ed essere in grado di valutarli, commisurandone l'efficacia reciproca, così come qui si è fatto in generale e per esempio per le urine e per gli sputi. Occorre anche seguire con prontezza le tendenze delle malattie endemiche, e non trascurare la costituzione della stagione (χρή δὲ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς προγινώσκειν τοὺς τε περιεσομένους καὶ τοὺς ἀποθανευμένους οἷσι τε ἂν μέλλῃ τὸ νόσημα πλεονας ἡμέρας παραμένειν καὶ οἷσιν ἂν ἐλάσσους, τὰ σημεῖα ἐκμανθάνοντα πάντα δύνασθαι κρίνειν ἐκλογιζόμενον τὰς δυνάμεις αὐτῶν πρὸς ἀλλήλας ... χρή δὲ καὶ τὰς φορὰς τῶν νοσημάτων τῶν αἰεὶ ἐπιδημούντων ταχέως ἐνθυμῆσθαι καὶ μὴ λανθάνειν τὴν τῆς ὥρης κατάστασιν) ».

Che la comprensione dell'esperienza articolata secondo i suoi piani temporali rappresenti il compito stesso della medicina in quanto scienza, è limpidamente affermato in *Epidemie I*, 11:

« Descrivere il passato, comprendere il presente, prevedere il futuro: questo è il compito (λέγειν τὰ προγενόμενα, γινώσκειν τὰ παρόντα, προλέγειν τὰ ἐσόμενα) ».

E il passo del *Lachete* ci dice come Platone ritenesse tale compito virtualmente assolto nella medicina degli Ippocratici, se egli poteva vedervi una delle caratteristiche su cui si appoggiava il valore epistemico generale di quella medicina.

L'accertamento delle premesse filosofiche di una tale consapevolezza della medicina, esce evidentemente dai limiti di questa indagine. Ma occorre almeno ricordare, per la sua stretta affinità anche linguistica sia con il *Lachete* sia con le posizioni ippocratiche ora citate, il luogo in cui Anassagora esprime la profondità temporale del rapporto del *Nous* con i *chremata* (B 12): καὶ ὅποια ἐμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς ...

V'è di comune nelle tre posizioni qui descritte, non soltanto il senso della temporalità, ma anche quello della direzione rettilinea delle sue tre dimensioni; il che va contrastato sia con la negazione melissea del tempo come processo, sia con la concezione ciclica propria di gran parte della *physiologia* ionico-italica, tali, l'una e l'altra, da rendere evidentemente

impossibile qualsiasi significativo approccio alle idee di anamnesi e prognosi. In campo piú propriamente medico, non v'è alcuna traccia di teorizzazione dell'anamnesi e della prognosi in opere di ispirazione *physiologica* o *cnidia*; anzi, in una di queste ultime, *Malattie I*, vi è un'esplicita risposta all'accusa ippocratica di incapacità prognostica, nel senso dell'impossibilità della prognosi stessa (cap. 16):

« Non è dunque possibile sapere nulla di certo (οὐκ οὐκ ἔστι τὸ ἀκριβὲς εἰδέναι), né riuscire a indicare il tempo nel quale periranno, neppure se sia breve e lungo: non è infatti questo tempo precisabile, come alcuni sostengono (καὶ τυχεῖν εἴπαντα τοῦ χρόνου ... οὐδὲ γὰρ οὗτος ὁ χρόνος ἀκριβῆς, ὃν ἐνιοὶ λέγουσιν) ».

Un importante corollario del carattere epistemico e del solido assetto metodico che Platone attribuisce alla medicina, è la configurazione del suo rapporto con *tyche*. È noto come la presenza e l'azione di *tyche* costituissero, per la riflessione del V secolo, un cruciale banco di prova della validità conoscitiva delle *technai* e del loro significato del mondo dell'uomo; e la posizione assunta su tale problema costituisce un reattivo pressoché infallibile per l'identificazione delle diverse correnti di pensiero.

La tesi socratica è chiaramente documentata dall'*Eutidemo*. Propostosi di dimostrare che il sapere (*σοφία*) è identico alla buona sorte (*εὐτυχία*), e insomma risolve in sé il successo pratico (279D), Socrate chiede al suo interlocutore:

« Che dunque? se tu fossi malato, preferiresti condividere il rischio con un medico sapiente o con uno ignorante? » (280A); e, alla risposta positiva, insiste: « Non è forse perché pensi che la tua azione abbia miglior sorte (*εὐτυχέστερον*) se compiuta insieme con un saggio piuttosto che con un ignorante? ». Necessaria la conclusione: « Il sapere dunque determina in ogni caso il successo degli uomini (*ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους*). Giacché il sapere non può mai commettere errori, ma per necessità agisce correttamente e ottiene il successo (*ἀνάγκη ὁρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν*); altrimenti, di fatto, non sarebbe piú un sapere » (280A).

La presa di posizione socratico-platonica è dunque assai nitida: il sapere — nel nostro caso la medicina — non ha in *tyche* un ostacolo oggettivo; *tyche* è una funzione del falso sapere, giacché l'autentica *episteme*, facendosi *techné*, annulla la casualità, controlla razionalmente la zona dell'accidentale, e procede secondo il proprio metodo verso il positivo compimento della propria azione.

Un'anticipazione quasi letterale di questa tesi è dato riscontrare nei *Luoghi nell'uomo*, un trattato che deriva la sua speciale importanza dal fatto di costituire un tramite fra Anassagora e il gruppo di opere che siamo qui venuti identificando, anche attraverso Platone, come ippocratiche. La medicina è ormai ben fondata, scrive il suo autore.

« Chi conosca in tal modo la medicina, non si appoggia affatto su *tyche*, bensì raggiunge il successo con o senza *tyche* (*ὅς γὰρ οὕτως ἡτηρικὴν ἐπίσταται, ἐλάχιστα*

τὴν τύχην ἐπιμένει, ἀλλὰ καὶ ἀνευ τύχης καὶ ξὺν τύχῃ εὐποιοῦσθαι ἄν). La medicina è tutta quanta ben solida, e le eccellenti dottrine che la costituiscono non sembrano avere alcun bisogno di *tyche*: *tyche* infatti è sovrana e incontrollabile, e non è certo facile procacciarsela, mentre la scienza è controllabile e conduce al successo, quando voglia valersene chi la conosce (ἡ γὰρ τύχη αὐτοκρατῆς καὶ οὐκ ἄρχεται ... ἡ δ'ἐπιστήμη ἀρχεται τε καὶ εὐτυχῆς ἐστίν, ὁπότεν βούληται ὁ ἐπιστάμενος χρῆσθαι). E in che mai la medicina potrebbe aver bisogno di *tyche*? « Nella misura in cui esistono farmaci di efficacia provata, essi escludono qualsiasi intervento di *tyche* ». Chi ritenga infatti di separare *tyche* dalla medicina o da checchessia altro, dichiarando che non è chi ben conosce una cosa a godere di *tyche*, mi sembra si sbagli completamente; giacché mi pare che abbiano successo o insuccesso proprio coloro che sanno compier bene o male qualcosa. Perché aver successo non è se non agir bene, e questo possono coloro che sanno; insuccesso non è se non, su ciò che non si conosce, agir male: e chi sia ignorante, come potrebbe aver successo? e se pure ottenesse qualche successo, non avrebbe ottenuto nulla degno di nota: chi non agisce bene non potrebbe infatti aver successo in tutto il resto, non compiendo quanto sarebbe opportuno (ἔμοι γὰρ δοκέουσι μόνου καὶ ἐπιτυγχάνειν καὶ ἀτυχεῖν οἱ καλῶς τι καὶ κακῶς πρῆξαι ἐπιστάμενοι-ἐπιτυγχάνειν τε γὰρ τοῦτ'ἐστὶ τὸ καλῶς ποιέειν, τοῦτο δὲ οἱ ἐπιστάμενοι ποιέουσιν-ἀτυχεῖν δέ, τοῦτ'ἐστίν, ὃ ἦν τις μὴ ἐπίσθηται, τοῦτο μὴ καλῶς ποιέει-ἀμαθῆς δὲ ἐὼν, πῶς ἄν ἐπιτύχοι;) » (cap. 46).

Si tratta, come si vede, di una posizione di principio, che sconta la totale validità conoscitiva e pratica di *episteme* senza lasciar alcun margine a *tyche*, piú vicina, forse, alla filosofia anassagorea che alla concreta lotta della *techne* contro l'apparente casualità e l'opacità dell'esperienza; e perciò stesso risulta così prossima alla teorizzazione platonica. Nel nucleo ippocratico del *Corpus*, il controllo razionale di *tyche* appare piuttosto una direzione, un limite verso il quale la *techne* si dirige. Il *Prognostico*, dopo una concreta analisi della sintomatologia delle malattie acute alla luce della *episteme* medica, conclude (cap. 25):

« E dunque bisogna ben sapere che negli stessi luoghi non è affatto impossibile ottenere successo nella maggior parte dei casi, se li si è compresi a fondo e se si sa correttamente compiere le proprie valutazioni e le proprie calcolate previsioni (οὐδὲν δεινὸν τὸ μὴ οὐχὶ τὰ πολλαπλάσια ἐπιτυγχάνειν, ἦν ἐκμαθῶν τις αὐτὰ κρίνειν καὶ ἐκλογίζεσθαι ὁρθῶς ἐπίσθηται) ».

È dunque la struttura logica della *techne* che imbriglia *tyche* e ne riduce il margine di autonomia; che questo processo si articola nella storia della *techne*, ce lo dice con limpida consapevolezza *Antica Medicina*. Se storicamente non esistesse la *techne*, con il suo patrimonio di indagini e di scoperte, tutti sarebbero sprovvoluti e ignoranti, soggetti al dominio di *tyche* (cap. 1: εἰ μὴ ἦν ἰητρικὴ ὄλως μὴδ'ἐν αὐτῇ ἔσκειπτο μὴδ'εὔρετο μὴδὲν ... ἀλλὰ πάντες ὁμοίως αὐτῆς ἄπειροί τε καὶ ἀνεπιστήμονες ἦσαν, τύχῃ δ'ἄν πάντα τὰ τῶν καμνόντων διοικέετο).

Non è invece così, giacché lungo la sua storia e “in molto tempo” è stata elaborata una *odds* (cap. 2), grazie alla cui forza logica — e non certo grazie a *tyche* —, la *techne* ha costituito il suo patrimonio di scoperte

(cap. 12: διὰ τὸ ἐγγύς οἶμαι τοῦ ἀτρεκεστάτου δύνασθαι ἤκειν λογισμῶ ἐκ πολλῆς ἀγνοσίης θαυμάζειν τὰ ἐξευρημένα, ὡς καλῶς καὶ ὀρθῶς ἐξεύρηται καὶ οὐκ ἀπὸ τύχης).

Tanto piú compatto appare questo filone anassagoreo-ippocratico nella sua posizione su *tyche*, che abbiamo potuto ricostruire a partire dall'*Eutidemo* e che d'altra parte sembra condizionare l'*Eutidemo* stesso, quando lo si confronti con l'attitudine della corrente cnidia e di quella sofistica. Per quanto riguarda la prima, basterà ricordare il cap. 45 del *perí pathon*: occorre apprendere, dice il suo autore, la natura dei farmaci e degli alimenti presso gli specialisti della *techne*, benché, in realtà,

« gli uomini non li scoprono grazie alla riflessione, ma piuttosto per *tyche*, e non piú gli esperti che i profani (οὐ γὰρ ἀπὸ γνώμης ταῦτα εὕρισκουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ τύχης, οὐδέ τι οἱ χειροτέχναι μᾶλλον ἢ οἱ ἰδιῶται) ».

Ad una tale drastica riduzione della zona di efficacia razionale ed euristica della *techne* fa eco l'altro trattato cnidio, *Malattie I*, quando riconosce alla spontaneità di *tyche* una sua regione irriducibile al sapere del medico (cap. 7: τὰ γὰρ τοιαῦτα δι' οὐδεμίην οὔτε ἀμαθίην οὔτε σοφίην ἱητρῶν γίνεται τε καὶ οὐ γίνεται, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ ἐπιτυχίης) e tenta quindi un elenco dei successi (*epitychia*) e degli insuccessi (*atychia*) casuali dei medici (cap. 8).

È importante notare che questa concezione di *tyche* come spontaneità da un lato, e — di conseguenza — come necessità dall'altro, è ripresa, in un contesto teorico assai piú raffinato, dal sofistico *perí technes*. *Tyche* si presenta al suo autore come una alternativa radicale a *techne*, della quale si tratta se mai di restringere i limiti, non di negare l'autonoma realtà (cap. 4: ἐγὼ δὲ οὐκ ἀποστερέω μὲν οὐδ' αὐτὸς τὴν τύχην ἔργου οὐδενός ...).

E infine i due aspetti di *tyche*, l'accidentalità e la necessità, venivano unificati in *physis*, nella sua radicale alterità rispetto a *techne*.

Alla fiacchezza razionale dei Cnidi, e alla sostanziale sfiducia della sofistica (anche se nel *perí technes* essa assumeva forma apologetica), si contrapponeva dunque la linea socratico-platonica, rielaborando anche in questo caso, i portati della *episteme* medica quali si erano espressi nelle opere ippocratiche<sup>26</sup>.

6. Molti dei temi discussi nei precedenti paragrafi vengono in un certo senso riassunti e conclusi nella cruciale discussione fra Socrate e Trasimaco nel I libro della *Repubblica*. Benché quest'opera sia general-

<sup>26</sup> Sul rapporto fra *techne* e *tyche* in *Ant. Med.*, p. *technes*, *Luoghi nell'Uomo*, cfr. HEINIMANN, *op. cit.* pp. 123-6; M. VEGETTI, *Technai*, cit., pp. 44-47; id., *De Locis* cit., pp. 208-211.

mente considerata come appartenente al periodo giovanile di Platone (e da lui in seguito rielaborata per fungere da introduzione della *Repubblica* vera e propria), tanto che alcuni commentatori la trattano alla stregua di un dialogo autonomo sotto il titolo di *Trasimaco*<sup>27</sup>, non era nostra intenzione impegnarci in una sua netta separazione dagli altri nove libri. Ma sono tali le sue affinità con la tematica di questo primo gruppo, e così profonda la sua discordanza dalla *Repubblica* propriamente detta, che la nostra stessa ricerca ci ha offerta una marginale conferma alla sua datazione verso il 390, a cavallo cioè fra il primo e secondo gruppo di dialoghi, e ci ha quindi indotto a discuterla in questa sede.

Riappare innanzitutto, in *Repubblica* I, la stessa opposizione sui grandi temi del senso e del valore delle *technai* e della medicina in particolare, fra la linea socratico-platonica, con le sue connessioni ippocratiche, e quella sofistica, che avevamo già discusso a proposito del *Carmide*. Il punto di partenza di tale opposizione è il problema dell'errore.

Trasimaco sostiene (340D-E) che il medico che compie un errore non può essere considerato, in quanto ha errato, medico: giacché, a parlar propriamente (*κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον*), nessun *demiourgos*, in quanto tale, cioè in quanto in possesso della *techne*, potrà errare. Se tuttavia erra, ciò significa che è l'*episteme* tutta quanta ad averlo abbandonato, e dunque egli ha cessato di essere *demiourgos* (*ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἀμαρτάνων ἀμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός*).

Questa tesi dell'impossibilità dell'errore nella *techne*, che si apparenta strettamente all'analogia posizione del *perì technes* (capp. 7, 11, 14), implicava da un lato il fondamento teorico proprio di quell'opera, dall'altro la veduta criziana della metascienza esposta nel *Carmide*. Se la *techne* è, ha da essere, per Trasimaco come per l'autore del *perì technes*, un *holon* compatto di verità e di successo, che non ammette imperfezioni o impotenze; altrimenti essa viene meno tutta intera. Questa alternativa tutto o niente, che esclude ogni perfezionabilità storica o logica del sapere, rinvia all'altra alternativa, di stampo eleatico, di essere e non essere; basti qui ricordare, comunque, quanto ciò sia lontano dalla veduta storico-critica della scienza propria dell'autore di *Antica Medicina*. D'altro canto, un tale giudizio globale di compiutezza e dunque di esistenza, non può che spettare al filosofo speculativo in possesso della scienza della scienza di modulo criziano, come infatti Socrate ricorda rispondendo a Trasimaco e subito rilevandone la contraddizione (342A: ... *δεῖ ἐκάστη τέχνη ἄλλης τέχνης ἥτις αὐτῇ τὸ συμφέρον σκέπεται, καὶ τῇ σκοπούμεν ἑτέρας αὐ τοιαύτης, καὶ τοῦτ'ἔστιν ἀπέραντον*);).

A queste tesi, che rappresentano in certo modo un quadro compatto delle posizioni sofistiche sulla scienza sullo scorcio del V sec., Socrate risponde ricollegandosi, fino a un certo punto, alle più avanzate elabora-

<sup>27</sup> Così recentemente FRIEDLÄNDER, *cit.* II pp. 50-66; bibliografia pp. 305-6.

zioni maturatesi nell'ambito delle *technai* stesse. Egli si richiama innanzitutto alla situazione di base della medicina, che si ripropone sempre di nuovo ma che coincide anche con la sua origine storica. Ogni *technè* ha un *telos* al quale tenta per quanto è possibile di avvicinarsi (341D: ἐκάστη τῶν τεχνῶν ἔστιν τι συμφέρον ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι;).

Nel caso della medicina, il suo *telos* consiste nel superamento della situazione negativa inerente al campo di esperienza che le è proprio, ed in funzione del quale è stata elaborata come *technè* (341E):

« Se tu mi chiedessi se basta al corpo l'esser corpo o se esso ha bisogno di qualcosa, ti risponderai: Assolutamente ne ha bisogno. Perciò è stata inventata una *technè*, la medicina, perché il corpo è bisognoso e non gli basta l'esser corpo. Per procurargli dunque quanto gli giova, per questo è stata costituita la *technè* (εἴ με ἔροιο εἰ ἔξαρκεῖ σώματι εἶναι σώματι ἢ προδεῖται τινος, εἰπομ' ἂν ὅτι «παντάπασι μὲν οὖν προσδεῖται. διὰ ταῦτα καὶ ἡ τέχνη ἐστὶν ἡ ἰατρικὴ νῦν ἡρῆμένη, ὅτι σῶμά ἐστιν πονηρὸν καὶ οὐκ ἔξαρκεῖ αὐτῷ τοιούτῳ εἶναι. τούτῳ οὖν ὅπως ἐκπορίζῃ τὰ συμφέροντα, ἐπὶ τούτῳ παρεσκευάσθη ἡ τέχνη») ».

Socrate riecheggia qui una veduta già espressa nel *Liside*. Il corpo, in quanto corpo, non è positivo né negativo, ma a causa della malattia, che vi introduce una situazione di *poneria*, esso è costretto a desiderare la medicina (217A). In altri termini, il malato cerca la medicina costretto dalla negatività della malattia e in funzione della salute di cui essa è positivo strumento (218E-219C).

La medicina appare quindi, anziché lo statico *holon* di sapere ipotizzato da Trasimaco, uno strumento razionale, inventato storicamente dagli uomini per orientare in senso positivo l'ambiguità di una *physis* sempre minacciata della negatività, per superare la strutturale *poneria* del corpo<sup>28</sup>. Di conseguenza, essa si trova in una permanente situazione "dialettica" che ha come limiti la malattia da un lato e il *telos* della salute dall'altro,

<sup>28</sup> Questa posizione del giovane Platone, che come vedremo coincide in larga misura con quella di *Antica Medicina*, contribuisce ad escludere dall'ippocratismo la dottrina della teleologia della natura e del corpo, attribuitagli da una lunghissima tradizione critica (la *vis medicatrix naturae*). Tale dottrina, espressa p. es. in *Epidemie* VI 5 (νοῦσων φύσις ἡτηροί), sotto l'influsso di Erodico di Selimbria (An. Lond. IX 30-31: εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἄγειν), si origina in un terreno di "sincretismo naturfilosofico" (così DEICHGRÄBER, cit., pp. 57-60), in connessione sia con la *physiologia* sia con le correnti naturalistiche della sofistica, che avevano in comune una radicale svalutazione di *technè* di fronte a *physis*. Essa è completamente estranea, come documenta anche il giovane Platone, al genuino ippocratismo, che vedeva la ragion d'essere della *technè* proprio nella *poneria* di *physis*. Il rapporto fra il passo della *Repubblica* ed *Antica Medicina* è già stato rilevato da P. KUCHARSKI, *La "Méthode d'Hippocrate" dans le "Phèdre"*, "Revue Et. Grecques", 244, 1939, p. 328.

come “oggetto” il *soma* indifferente, e che essa viene costantemente rielaborando grazie alla sua strumentazione conoscitiva e operativa<sup>29</sup>.

Tale duplice crucialità, sincronica e diacronica, della medicina, era stata limpidamente descritta nelle opere del gruppo ippocratico.

Dal punto di vista storico, e con un linguaggio assai vicino a quello platonico ora riferito, *Antica Medicina* fa risalire l'elaborazione della *techne* all'originaria situazione di *poneria*, e consistere il suo progresso in un sempre migliore adeguamento, teorico e pratico, al *telos* del superamento di quella situazione:

« (cap. 3) In origine dunque non sarebbe stata scoperta l'arte medica né si sarebbero condotte ricerche (non ve ne sarebbe stato bisogno), se per gli uomini ammalati fosse stato opportuno seguire lo stesso regime e la stessa alimentazione, che seguono i sani ... (τὴν γὰρ ἀρχὴν οὐτ'ἂν εὐρέθη τέχνη ἢ ἰητρικὴ οὐτ'ἂν ἐζητήθη (οὐδὲν γὰρ αὐτῆς ἔδει), εἰ τοῖσι κάμνουσι ... τὰ αὐτὰ ... ἅπερ οἱ ὑγιαίνοντες ... ξυνέφερον. Ora invece la necessità stessa spinse gli uomini a ricercare e a scoprire la medicina (νῦν δὲ αὐτὴ ἢ ἀνάγκη ἰητρικὴν ἐποίησεν ζητηθῆναι τε καὶ εὐρεθῆναι ἀνθρώποισιν) ... ».

« (cap. 8) Tutte queste sono prove, che quest'arte, la medicina, tutt'intera potrebbe essere scoperta se si proseguisse l'indagine lungo la stessa via (ταῦτα δὲ πάντα τεκμήρια, ὅτι αὐτὴ ἢ τέχνη πᾶσα ἢ ἰητρικὴ τῇ αὐτῇ ὁδῷ ζητούμενη εὐρίσκειτο ἂν) ».

Dal punto di vista sincronico, la lotta della medicina contro la malattia, per l'uomo, è benissimo sintetizzata in *Epidemie* I. 11:

« L'arte ha tre momenti, la malattia e il malato e il medico. Il medico è il ministro dell'arte: si opponga al male il malato insieme con il medico ».

Tale essendo la struttura storica e “dialettica” della medicina, è chiaro che per gli Ippocratici la possibilità dell'errore si inserisce sempre tra di essa e il suo *telos* di compiuto dominio di *physis*, che non si può mai dare per scontato. Leggiamo in *Antica Medicina*:

« Perciò il compito è di acquisire una scienza così esatta che permetta di sbagliar poco qua e là: e io molto loderei quel medico che poco sbagliasse: ma la certezza raramente è dato vedere (δὲ ἔργον οὕτω καταμαθεῖν ἀκριβῶς, ὥστε σμικρὰ ἁμαρτάνειν ἔνθα ἢ ἐνθα, κἂν ἐγὼ τοῦτον τὸν ἰητρὸν ἰσχυρῶς ἐπαινόομι τὸν σμικρὰ ἁμαρτάνοντα, τὸ δὲ ἀτρεκέες δλιγάκις ἔστι κατιδεῖν) (cap. 9). È difficile, tale essendo la penetrazione richiesta, raggiungere sempre nell'arte la certezza assoluta (cap. 12) ».

D'altra parte, proprio grazie alla crucialità della sua funzione e alla vastità potenziale del suo orizzonte, la medicina può orgogliosamente pre-

<sup>29</sup> La posizione della medicina, che ha un valore in quanto a sua volta si dirige verso un *telos*, la salute, è bene espressa in *Liside* 219C: ἡ ἰατρικὴ ... ἕνεκα τῆς ὑγείας φίλον. Così in *Eutifrone* 13D la *techne* è strumento ai medici in funzione della salute.

sentarsi come prototipo di scienza dell'uomo e della natura, consapevole del suo metodo e della sua storia. Questa duplice consapevolezza della criticità e della potenzialità della medicina è riassunta al cap. 20 di *Antica Medicina*, che in parte abbiamo già riferito:

« Io ritengo invero che una scienza in qualche modo certa della natura non possa derivare da nient'altro se non dalla medicina, e che sarà possibile acquisirla solo quando la medicina stessa sarà stata tutta quanta esplorata con metodo corretto; ma da ciò si è molto lontani, dico dal conquistare un esatto sapere su ciò che è l'uomo, sulle cause che ne determinano la comparsa, e altre simili questioni ».

Ma è proprio qui che la posizione platonica in *Repubblica* I comincia a divergere da quella ippocratica, benché le premesse siano ancora largamente simili. Riprendendo e sviluppando le proprie tesi del *Carmide*, Socrate rifiuta, come abbiamo visto, la possibilità di una metascienza che esamini le carenze della medicina rispetto al proprio telos (342A), e conclude (342B-C) che né la medicina né alcuna altra *techne* hanno in sé *poneria* ed errore:

« Né carenza né errore ineriscono ad alcuna *techne*, né ad essa spetta di cercar altro utile se non per ciò di cui è *techne*, bensì essa stessa è pura e incorrotta nella propria correttezza, finché resti rigorosamente e totalmente ciò che è (οὔτε γὰρ πονηρία οὔτε ἀμαρτία οὐδεμία οὐδεμιᾶ τέχνη πάρεστιν ... αὐτὴ δὲ ἀβλαβὴς καὶ ἀκέραιός ἐστιν ὀρθὴ οὔσα, ἕωςπερ ἂν ἢ ἐκάστη ἀκριβὴς ὄλη ἢπερ ἐστίν) ... La medicina non ricerca dunque quanto è utile alla medicina, bensì al corpo ».

La medicina quindi, provvista di *orthotes* nei propri metodi, ed acriticamente legata al proprio campo di esperienza, è in sé esente da carenze teorico-pratiche: storicità e perfezionabilità in direzione del *telos* riguardano dunque non già la *techne*, ma soltanto il suo oggetto, il corpo. Come è dato vedere, Platone riprende dal *Carmide* la veduta dell'autonomo valore conoscitivo ed euristico della medicina, svincolandola da qualsiasi metascienza, e sottolineando fortemente il suo legame strutturale con un ben definito campo di esperienza, che ne garantisce la validità. D'altro canto, proprio questo apprezzamento della *techne* a condizione che essa resti "rigorosamente e totalmente ciò che è" sembra precludere alla medicina la possibilità di uno sviluppo storico verso orizzonti di sapere e di fecondità operativa progressivamente sempre più vasti, e la stessa negazione di qualsiasi *poneria* nella *techne*, proprio nel momento in cui la pone a modello di sapere, esclude ogni possibile generalizzazione ed estensione delle sue strutture conoscitive, la vincola al suo momento presente. Per questo verso Platone pare qui riavvicinarsi alle posizioni di Trasimaco e del *perì technes*, con un movimento di pensiero che non resterà senza conseguenze nel successivo gruppo di dialoghi.

Come non resterà senza conseguenze la valutazione etica, che conclude la discussione sulla medicina nel libro I della *Repubblica* (342D): il medico, in quanto medico, non esercita la sua autorità sul malato nel

proprio interesse, ma esclusivamente nell'interesse del corpo. La *techne*, nel suo essenziale atteggiamento operativo, acquisisce così un significato etico generale, che Platone verrà sempre più rendendo esplicito per via analogica, facendone il modello cui si deve ispirare il buon politico, chiamato a governare non nel proprio interesse ma in quello dei sudditi<sup>30</sup>. Questa posizione diverrà sempre più importante nei dialoghi della maturità platonica, e andrà più ampiamente discussa in quella sede; occorre qui piuttosto vedere, in questo stesso gruppo, quale ne sia il punto d'origine.

7. Si era osservato all'inizio che i riferimenti alla medicina in questo gruppo di dialoghi nascono anzitutto nel quadro della polemica contro il falso sapere, cui Socrate contrappone la validità e la consistenza della scienza specialistica; da questo punto di partenza, il discorso è venuto via via articolandosi e investendo le questioni generali della scienza, del suo metodo e delle sue prospettive. V'è tuttavia un altro ordine di considerazioni, a cui ci richiamano le battute finali della discussione sulla medicina in *Repubblica I*, che, seppure nettamente in secondo piano in questo gruppo, sono anch'esse destinate ad assumere un'importanza via via più cospicua nei dialoghi seguenti: intendiamo riferirci all'analogia fra anima e corpo. Su questa tematica si approfondisce, naturalmente, la distanza fra la linea socratico-platonica e quella della medicina scientifica: non che quest'ultima ignorasse i rapporti fra *soma* e *psiche*, ché anzi essa poneva le prime basi della psicofisiologia e della psicoterapia, e, come s'è visto, estendeva il proprio programma fino ad includervi un'antropologia; ma certamente le era estranea l'attitudine a trattare analogicamente corpo ed anima come due entità distinte nella sostanza se pur simili nei modi, e le era estranea proprio per quel suo tentativo di ricercarne, su basi empiriche, l'interdipendenza e la connessione.

In Platone, l'analogia appare inizialmente come la rielaborazione intellettuale di quello che doveva essere un luogo comune culturale: l'ignoranza è la malattia della psiche, e il sapiente ne è il medico; guarirla, è più gran favore che non guarire le malattie del corpo (*Ippia Minore* 372E-373A).

Ma la posizione diventa più precisa e i suoi fondamenti teorici sono resi espliciti in un passo del *Carmide*, dove Platone formula anche la sua prima critica diretta alla scienza degli *agathoi iatroi*, cioè, come s'è visto, degli Ippocratici, seppure con formule per il momento ironiche e un po' dubitative.

<sup>30</sup> Secondo la stessa idea, l'assenza di giustizia è "malattia della polis" in *Protagora* 322D. In *Eutidemo* 291E la medicina è pure paragonata alla *basiliké*: ma al contrario di quest'ultima essa può compiutamente definirsi sulla base del suo *telos*, la salute.

Parlando della propria incantazione (ἐπωδή) per guarire le malattie della psiche, e dopo aver esposto il metodo totalizzante degli *agathoi iatroi*, Socrate afferma:

« L'ho appresa lassù al campo da uno dei medici traci di Zalmoxis, di cui si dice possano perfino render gli uomini immortali. Diceva questo Trace che sono giuste le teorie dei medici greci che ora ti ho esposte. Ma, aggiungeva, il nostro re Zalmoxis afferma (ed è un dio) che, così come non si deve intraprendere la cura degli occhi trascurando la testa, né quella della testa trascurando il corpo, allo stesso modo non si deve curare il corpo trascurando l'anima: e questa sarebbe anche la causa del fatto che tante malattie sfuggono ai medici greci, che cioè essi trascurano il tutto (τὸ ὅλον) di cui occorre prendersi cura, giacché se esso non è in buone condizioni è impossibile che la parte lo sia. Diceva infatti che tutti i mali e tutti i beni vengono al corpo e all'uomo intero dall'anima, e di qui fluiscono<sup>31</sup> come dalla testa verso gli occhi: qui dunque bisogna portare in primo luogo e soprattutto la cura, se si vogliono ristabilire le buone condizioni della testa e del resto del corpo » (156D-157A).

Propriamente, non si tratta qui di analogia ma di gerarchizzazione dell'anima e del corpo: ma proprio questo stabilisce definitivamente il senso dell'analogia. Neppure si tratta, in fondo, di una vera critica agli *agathoi iatroi*: Platone sapeva bene che non si poteva chiedere alla medicina scientifica che il suo processo totalizzante superasse il limite imposto dalla αἰσθησις τοῦ σώματος, che il suo *holon* si allargasse fino ad includere la psiche non già come funzione psicofisica ma come realtà separata di grado primario, che la sua terapia si facesse, non già psicoterapia, ma redenzione etica. La medicina scientifica, con il metodo descritto nel *Carmide*, aveva dato il massimo contributo ad essa possibile: ma proprio questo incominciava a segnare l'inferiorità di principio rispetto alla scienza della psiche, proprio come il suo oggetto era inferiore all'oggetto di quella. Significativamente, infatti, ai 'buoni medici' greci è contrapposto — per ora solo ironicamente — il verbo di quello Zalmoxis tracio, che la tradizione associava a Pitagora<sup>32</sup>; significativamente alla loro *diaita*, di cui aveva appena riconosciuto il valore, Platone contrappone, anche qui un po' ironicamente, i *pharmaka* e le *epodai* imposte da quel verbo. A ciò consegue, nel *Carmide* stesso, un primo rovesciamento di posizioni: la medicina, come s'è visto, è bensì autonoma dalla sapienza generale, che viene alla fine configurandosi come sapienza del bene e del male; ma ciò ne segna il limite istituzionale, la carenza di fondo. Abbandonata dalla sapienza del bene e del male, la medicina, come le altre *technai*, continuerà a sussistere e a dispensare salute, ma non potrà agire "bene e util-

<sup>31</sup> Platone usa qui il verbo *epirrein* che è termine tecnico, p. es. in *Luoghi Uomo e Ant. Med.*, per indicare le "flussioni" dei catarri dalla testa al corpo.

<sup>32</sup> Per la tradizione che faceva di Zalmoxis uno schiavo di Pitagora si veda Erodoto IV 95.

mente" (174C-D). In altri termini, il medico sa guarire, ma non può assolutamente sapere se la guarigione è davvero un bene per il malato oppure no (164B)<sup>33</sup>.

Queste considerazioni, cui vanno aggiunte quelle affioranti alla fine di *Repubblica I* sulla sostanziale immobilità conoscitiva della medicina, sembrano riportare la medicina a quella condizione strumentale, che era proprio della concezione sofistica e che Platone per un altro verso aveva confutato.

Va ribadito che tale slittamento, implicito nella analogia e nella gerarchizzazione fra anima e corpo e dunque fra filosofia etica e medicina, è in questo gruppo di dialoghi ancora latente e comunque di importanza assai inferiore rispetto alle valutazioni epistemiche e pratiche che abbiamo discusso nei paragrafi precedenti; importava tuttavia metterlo in luce fin dal suo primo apparire, giacché esso acquisterà nei dialoghi successivi, sia pure attraverso il filtro di cospicui raffinamenti teorici, una sempre maggiore estensione.

8. L'analisi dei dialoghi socratici e giovanili — che si sono rivelati dal punto di vista della nostra indagine assai più ricchi di tematica filosofico-scientifica di quanto venga loro usualmente riconosciuto, considerati come sono i dialoghi 'etici' per antonomasia: mentre è proprio la fondamentale riduzione della virtù a sapere ad orientarli verso quella tematica — ci permette di trarre alcune conclusioni.

In primo luogo, la medicina è considerata già dal giovane Platone, e quindi presumibilmente da Socrate, come un modello di scienza, dapprima insieme con le altre *technai* come tipico sapere specialistico, poi di per sé sola e grazie all'intrinseco significato delle sue autonome strutture conoscitive e delle sue procedure operative. Ciò che conferma, intanto, l'importanza che la medicina aveva assunto nella cultura greca e massimamente ateniese fra la fine del V e il principio del IV secolo, come prototipo di autentica *technè* nella sua connessione fra salda consapevolezza teorica e metodica e fecondità pratica, secondo le linee, dunque, così bene messe in luce dallo Jaeger<sup>34</sup>.

Ma, come abbiamo osservato, non tutta la medicina, senza riguardo alle correnti in cui essa era venuta articolandosi, rivestiva agli occhi di Platone tale significato: né altrimenti poteva essere, data la profonda divergenza teorica e concettuale che separava quelle correnti, e dati anche l'attenta informazione sul dibattito culturale contemporaneo e l'acuto spirito critico che contraddistinguevano il gruppo socratico-platonico. E proprio qui consiste una prima risultanza di questa indagine. Abbiamo visto

<sup>33</sup> Nello stesso senso cfr. *Lachete* 195C: il sapere del medico include malattia e salute, ma nulla egli sa sul valore di entrambe per il malato.

<sup>34</sup> W. JAEGER, *cit.* III p. 3.

che vi è un gruppo di opere del *Corpus* che corrisponde perfettamente all'immagine che Platone descrive della vera medicina scientifica del suo tempo, sia quando la porta a modello di sapere, anche nella sua virtualità etica, sia quando inizia a cercarne un superamento verso un sapere ai suoi occhi più comprensivo e radicale, quello "del bene e del male". Abbiamo visto che questo gruppo si può circoscrivere anche per esclusione, giacché la polemica platonica è venuta investendo via via la medicina cniidia, quella di derivazione sofistica e *physiologica*, la dietetica del gruppo di Erodico. Esso ci è apparso consistere, alla fine, nelle opere seguenti: *Antica Medicina*, *Arie Acque Luoghi*, *Prognostico*, *Regime nelle Malattie acute*, *Epidemie I*. Il nucleo metodico e dottrinale, contenuto in queste opere, è da Platone attribuito agli *agathoi iatroi* ellenici; attraverso il *Protagora*, e sia pure indirettamente, siamo giunti a collegare a questi *agathoi iatroi* il nome di Ippocrate, sicché, da ultimo, ci siamo sentiti autorizzati a qualificarli come "Ippocratici" (a questo proposito, occorre avvertire che intendiamo rinunciare ad ogni distinzione fra "Ippocrate" e gli "Ippocratici": soltanto considerazioni linguistiche e stilistiche estremamente approfondite possono a nostro avviso concludere ad una unità personale di autore; quello che ci interessa in questa ricerca è l'affinità di pensiero e di metodo, sicché abbiamo usato e useremo le due espressioni come equivalenti). Se ora si confronta questo gruppo di opere con quello che la critica ippocratica recente ha attribuito, sulla base di altre considerazioni e con un ragionevole margine di certezza, al maestro di Cos ed alla sua scuola, si noteranno alcune assenze ed una aggiunta importante. Mancano dalla nostra lista *Male Sacro*, *Epidemie III*, e le opere chirurgiche (*Ferite nella Testa*, *Articolazioni*, *Fratture*). Ora, *Male Sacro* è legato da strettissime affinità ad *Arie Acque Luoghi*; *Epidemie III* costituisce un'opera sola con *Epidemie I*, da questa separata solo in epoca tarda; le opere chirurgiche sono riportabili allo stesso gruppo per eccellenti motivi autonomi e del resto la loro metodica gli è strettamente affine; sicché si può desumere che è soltanto la più marcata specializzazione medica di queste opere che ci ha impedito di rilevarne diretti riscontri alla immagine degli *agathoi iatroi* qual è descritta da Platone<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Citiamo, a titolo orientativo, alcune delle posizioni critiche più importanti riguardo agli scritti da attribuirsi ad Ippocrate o al gruppo coo più vicino al maestro. Trascuriamo qui la discussione relativa ad *Ant. Med.*, che riassumeremo a proposito del *Fedro*. Il LITTRÉ (1839-1861) comprendeva nella sua classe di scritti ippocratici *Ant. Med.*, *Progn.*, *Afor.*, *Epid. I* e *III*, *Reg. Mal. Ac.*, *Arie Acque Luoghi*, *Artic.*, *Fratt.*, *Mochlicon*, *Ferite nella Testa*, *Giuram.* e *Legge*. Il FREDRICH, *cit.* pp. 4-6, sia pure più dubitativamente riportava ad Ippocrate *Epid. I* e *III*, *Arie Acque Luoghi*, *Ant. Med.*, *Male Sacro*, *Reg. Mal. Ac.*, *Progn.*, *Umori*, *Art.*, *Fratt.*, *Fer. Testa*. W. H. S. JONES, nell'introduzione alla sua edizione del *Corpus* (Cambridge 1927), p. 35, qualificava come ippocratici gli *Afor.*, *Arie Acque Luoghi*, *Fratt. Artic.*, *Fer. Testa*, e, dubitativamente, *Ant. Med.* Lo JAEGER, *cit.*, III pp 37-9, individuava il

L'aggiunta è rappresentata da *Antica Medicina*, sulla quale gli studiosi ippocratici si dividono all'incirca in due gruppi di eguale consistenza, in una opposizione principalmente motivata, come vedremo a suo luogo, proprio dalla diversa interpretazione di un passo del *Fedro* platonico.

Le strettissime connessioni di quest'opera con il profilo della medicina scientifica tracciato da Platone, i legami di pensiero che la vincolano agli altri scritti del nucleo ippocratico, e che siamo venuti ricostruendo sul filo della nostra indagine, anzi l'importanza capitale della sua impostazione metodica, rappresentano, a nostro avviso, chiare prove dell'inseparabilità di *Antica Medicina* dalla scienza ippocratica stessa. Il discorso andrà qui puntualmente ripreso in sede di discussione del passo "ippocratico" del *Fedro*; importa ora riassumere le indicazioni che Platone ci offre sul profilo concettuale e metodologico della medicina ippocratica, e che rappresentano, da un lato, un'interpretazione critica di prima mano sulla struttura e il senso di tale medicina, dall'altro, un prezioso punto di riferimento per individuare le opere in cui essa si esprime.

La medicina è un'autentica *techne*, con un momento epistemico fortemente caratterizzato e "separato" dall'esperienza, che le assicura autonomia conoscitiva e ne impedisce il decadimento a mera pratica di guarigione, incapace di dominare metodicamente l'esperienza stessa; mentre d'altra parte a questa esperienza, e alle operazioni pratiche miranti al suo controllo, esso è strutturalmente connesso, sí da poter commisurare la propria validità solo rispetto alla capacità di comprendere e di trasformare il campo oggettivo in funzione del quale è stato storicamente elaborato. La medicina è così padrona del proprio criterio, e svincolata dalla scienza speculativa di qualsiasi tipo, sia esso *physiologico* od eleatico.

---

nucleo ippocratico in *Ant. Med., Reg. Mal. Ac., Epid.*. DEICHGRÄBER, cit. p. 163, precisava un gruppo composto da *Progn., Epid. I e III, Art. e Fratt.*. M. POHLENZ, *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin* (Berlin 1938), attribuiva a Ippocrate *Male Sacro, Arie Acque Luoghi, Progn., Epid. I e III*, e, dubitativamente, le opere chirurgiche (pp. 78-80). W. NESTLE, *Hippocratica*, "Hermes" 73, 1938, pp. 31-32, riteneva opere compiute del maestro *Progn., Epid. I e III, Artic. e Fratt.*. A. REY, *La Maturité de la pensée scientifique en Grèce* (Paris 1939), p. 430, riteneva genuine *Ant. Med., Progn., Epid. I e III, Reg. Mal. Ac., Arie Acque Luoghi, Afor., Fer. Testa, Mochlicon*. Dal punto di vista della storia della medicina, H. E. SIGERIST, *A History of Medicine* (New York 1951-61), II p. 291, individuava la miglior dottrina coa in *Progn., Epid. I e III, Arie Acque Luoghi, Male Sacro, Artic., Fratt., Fer. Testa*. Il BOURGEY, cit. pp. 97-8 attribuiva a Ippocrate *Progn., Reg. Mal. Ac., Epid. I e III, Fratt., Artic., Afor. I-IV*. Infine W. CAPELLE, *Hippokrates* (Zürich 1955), pp. 41-54, riconosce il "vero Ippocrate" in *Male Sacro, Arie Acque Luoghi, Epid. I e III, Progn., Artic., Fratt., Fer. Testa*. Come si vede questa lista, che risulta da un accurato riesame della tradizione critica, si differenzia da quella qui ricostruita solo per l'assenza di *Antica Medicina* e del *Reg. Mal. Ac.*, che ne condivide la sorte. Restano isolate le posizioni di Wellmann, Edelstein e ora di Kühn, che non riconoscono ad Ippocrate alcuna opera nota.

Così impostata, essa è essenzialmente biologia, estendendosi fino ad una considerazione unitaria dell'organismo umano in salute come in malattia, dei suoi rapporti fisiologici e patologici interni, delle sue relazioni con l'ambiente. Il metodo terapeutico proprio di una tale medicina supera ovviamente lo stadio dell'intervento sporadico per integrarsi a sua volta nell'idea unitaria di regime.

I suoi metodi sono quindi tali da contestare e superare sia l'empirismo diagnostico di tipo cnidio, incapace di integrare metodicamente i suoi interventi su un piano unitario più complesso; sia la medicina dottrinarica di qualsiasi origine, alla quale statici presupposti impediscono, da un lato, di sottoporre le proprie procedure al controllo dell'esperienza, dall'altro di riconoscere nel proprio seno uno sviluppo storico, una intrinseca criticità; sia infine, le correnti legate ad una acritica visione della teleologia della natura, prive quindi di fiducia nella capacità della *technè* di modificare positivamente la situazione naturale stessa, come quelle facenti capo ad Erodotico.

Non può far meraviglia, dunque, che il gruppo di Socrate e Platone si fosse imbattuto, sulla via della ricerca di un sapere di tipo nuovo e di un'etica non precettistica, non retorica, nella medicina ippocratica, e si fosse impegnato nell'interpretazione del suo valore teorico e del suo significato culturale. I risultati di una tale interpretazione influenzarono il giovane Platone al punto che egli fu via via indotto ad assumere la medicina a modello di una nuova metodica del sapere, di una nuova connessione tra *episteme* e *praxis*, di una via d'uscita, insomma, dalla contraddizione tra un sapere speculativo ancorato alle proprie leggi formali e ai propri presupposti sostanziali, ma privo di apertura e di presa reale sull'esperienza, ed un agire irrazionale ed infecondo. Modello, dunque, da tener presente analogicamente, e in sé concluso; giacché al tempo stesso egli veniva sempre più esplicitamente limitando l'estensibilità attiva e diretta di una tale scienza, la generalizzabilità dei suoi metodi e delle sue procedure, la dignità e la funzione dei suoi metodi nella storia e nel destino dell'uomo.

Il passo fra il riconoscimento della medicina a modello di una futura scienza di grado superiore, e quello della sua validità proprio in quanto scienza, tramite una sua generalizzazione non analogica ma teorica e metodica, era tuttavia assai breve. Nei dialoghi seguenti vedremo come Platone giunga assai vicino a compierlo; e come tuttavia non lo compia, per le esigenze del suo proprio sviluppo filosofico e anche — ciò che qui interessa maggiormente — per le carenze intrinseche a quella scienza, che trovano in lui un interprete ancora una volta prezioso.

MARIO VEGETTI