



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*, (1967, Rivista di Storia Della Filosofia)

Parole chiave: **contagio**

LA MEDICINA IN PLATONE: II DAL GORGIA AL SIMPOSIO (continuazione)

Author(s): Mario Vegetti

Source: *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 22, No. 3 (LUGLIO-SETTEMBRE 1967), pp. 251-270

Published by: FrancoAngeli srl

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44021092>

Accessed: 28-03-2020 08:30 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*

## LA MEDICINA IN PLATONE

(continuazione del fasc. I/1966, pp. 3-39)

## II

## DAL GORGIA AL SIMPOSIO

1. - I dialoghi raccolti in questo gruppo — *Gorgia*, *Menone*, *Menesseno*, *Simposio*, oltre al *Cratilo* sulla cui cronologia relativa sussiste qualche dubbio — si collocano in un periodo assai critico del pensiero di Platone, quello che intercorre fra il suo primo viaggio in Sicilia (388) e le grandi sintesi del *Fedone* e della *Repubblica*, che occuperanno il successivo decennio<sup>1</sup>. Il viaggio in Sicilia, come è stato spesso rilevato dalla critica, significò per Platone il primo contatto diretto con il pitagorismo, attraverso una figura di primo piano quale quella di Archita, e probabilmente, per quanto ci interessa più da vicino, con le scuole italiche di medicina, tra le quali doveva incominciare ad affermarsi la personalità eccezionale di Filistione da Locri.

Gli influssi di tali nuovi contatti non sono ancora dominanti in questo gruppo di dialoghi: ma certamente essi danno a Platone una prospettiva più ampia ed articolata sui dibattiti socratici e sofistici che nei primi dialoghi venivano ancora in larga parte riecheggianti direttamente; e soprattutto lo spingono a rielaborare le proprie vedute teoriche generali, por-

<sup>1</sup> Diamo qualche cenno sulla cronologia di questi dialoghi. Secondo E. R. DODDS (comm.) il *Gorgia* va datato fra il 387 e il 385, subito dopo il viaggio in Sicilia e subito prima del *Menone*. Concorda con lui R. S. BLUCK (comm.) che colloca il *Menone* al 386/5. Lo JAEGER, cit. II 263-272, sottolinea la funzione del *Gorgia* nel passaggio dai dialoghi giovanili (fino al *Protagora*) a quelli della maturità. Nella datazione del *Menone* intorno al 386 il ROBIN concorda con DODDS e BLUCK. Il *Menesseno*, che secondo il DODDS segue da vicino il *Gorgia*, è datato verso il 386 da ROBIN e da FRIEDLÄNDER, cit. II 216. ARNIM e FRIEDLÄNDER, cit. II 341, collocano il *Cratilo* poco dopo il *Gorgia* e il *Menone*, come confermano le ricerche stilometriche. Cfr. anche in questo senso J. V. LUCE, *The Theory of Ideas in the Cratylus*, "Phronesis" 10, 1965. Il ROBIN (comm.) considera il *Simposio* composto poco dopo il 385. Fra il 385 e il 378 lo data anche K. J. DOVER, *The date of Plato's Symposium*, "Phronesis" 10, 1965. È interessante notare, per la figura di Erissimaco, che la data drammatica del dialogo è il 416.

I commenti: E. R. DODDS (Oxford 1959) *Gorgia*; R. S. BLUCK (Cambridge 1961) *Menone*; L. ROBIN (Paris 1929, Belles Lettres) *Simposio*.

tando alla luce temi anche di fondo prima solo sfiorati. Ed è proprio sulle grandi questioni della scienza che si esercita uno degli sforzi principali: il problema della verità e del linguaggio (*Cratilo*), il rapporto fra *episteme* e *doxa* (*Menone*), il senso e il valore della *techne* (*Gorgia*), vengono quindi a costituire il quadro teorico nel quale s'inserisce anche la cruciale discussione sulla medicina nel *Gorgia* e nel quale va interpretato il discorso di Erissimaco nel *Simposio*.

Come vedremo, questo travaglio non comporta ancora alcun mutamento sostanziale delle posizioni manifestate nei dialoghi socratici: ma il loro stesso approfondimento, se da un lato conferma e sviluppa fino alle conseguenze più alte l'elaborazione platonica del senso dell'ippocratismo, dall'altro esaspera le contraddizioni che vi avevamo viste implicite, e prepara quindi la via a un più netto problema di scelta. Occorre ricordare, d'altra parte, che durante questo decennio in Atene erano ancora la medicina di Cos e l'insegnamento di Ippocrate a dominare il campo scientifico, anzi probabilmente proprio in questi anni essi raggiungevano il massimo prestigio: come è anche provato dal persistere in Platone della loro influenza, ancora tale da neutralizzare, in campo propriamente scientifico, quella delle scuole italice. È pur vero che, come vedremo meglio più avanti, negli stessi anni la scuola di Cos veniva perdendo compattezza di metodo e di dottrina; ed è vero, ancora, che la *polis* stessa aveva perduto dopo la catastrofe peloponnesiaca la propria carica di progresso, i propri valori etico-sociali. Nonostante ciò, la personalità di Ippocrate, e soprattutto le opere in cui il suo gruppo si era espresso, erano di per sé abbastanza recenti e vitali per costituire un sicuro punto di riferimento per il filosofo che forse ora, dopo averle assorbite per il tramite del gruppo socratico, vi tornava direttamente, per quella meditazione più radicale che doveva sfociare nel *Gorgia*.

2. - È interessante notare, a conferma delle ipotesi sin qui illustrate, che Platone fonda nel *Gorgia* la discussione circa il valore etico-sociale della retorica, sul preliminare accertamento del suo essere o meno una *techne* in generale, alla luce di quei criteri, imposti dalla sofistica protagorea, con i quali si erano misurate sia la medicina cnidia sia quella coa, sia, anche, la stessa sofistica ad orientamento naturalistico. Ed è anche più interessante che egli scelga a parametro dell'intera discussione la medicina, riprendendo le linee del confronto con le posizioni sofistiche già impostato nel *Carmide*, e d'altra parte svolgendolo fino alle estreme conseguenze teoriche.

In apertura del dibattito (448B), Cherefonte vuole socraticamente individuare la *techne* propria di Gorgia, e chiama ad esempio polemico quella, ben individuata, del medico Erodico fratello del sofista. Siamo fin qui nel quadro del richiamo al sapere specialistico, proprio della prima maniera platonica. Il discorso s'approfondisce però ad opera di Polo, il quale, in un passo che da alcuni è considerato un suo frammento, e che più pro-

tabilmente rappresenta una sintesi platonica di posizioni diffuse nelle correnti sofistiche, in un certo senso complementari alle vedute criziane del *Carmide*, propone una definizione generale di *techne* estremamente interessante. Secondo Polo (448C), « esistono tra gli uomini molte *technai* scoperte empiricamente a partire dalle esperienze: l'esperienza infatti fa sí che la nostra esistenza sia condotta secondo *techne*, l'inesperienza secondo il caso (*tyche*) ».

Polo sottolinea, anzi esaspera, la connessione fra la *heuresis* della *techne* e l'esperienza: l'accumulazione dell'esperienza dà luogo a *techne* e sconfigge *tyche*, ed è l'esperienza a costituire la modalità e la norma di *techne* stessa. In questo senso, Polo riprende la svalutazione di *techne* operata da Protagora nel dialogo omonimo, ed apre la via ad una "meta-*techne*" che per il sofista di Abdera era rappresentata dalla politica, per Crizia dalla metascienza, e che per Gorgia lo sarà in questo dialogo dalla retorica. Se si confronta il passo ippocratico di *Antica Medicina I*, in apparenza assai vicino alla posizione di Polo, si vedrà che al tema della *heuresis* è affiancato quello dello *skopeîn*, dell'indagare razionale, e a quello dell'*empeiria* è complementariamente accostata la funzione di *episteme*, risultando poi entrambi riassunti nell'idea di *odòs* (metodo) all'inizio del capitolo successivo. Platone fa chiaro, per contro, come l'empirismo del sofista, nella sua immediatezza, nel suo rifiuto di piani di verità distinti ma connessi all'esperienza, aprisse precisamente la via alla supremazia gorgiana della retorica, che riempiva surrettiziamente tale vuoto di verità e si faceva esperienza essa stessa, ma esperienza predominante nel *kairòs* della persuasione. Come tale situazione si determini, una volta ridotta *techne* a mera *empeiria*, è espresso in modo illuminante da Gorgia stesso nel confronto delle proprie facoltà con quelle del fratello, il medico Erodico. Con la sola forza del *logos* retorico, dice Gorgia (456B-C), io posso ottenere quello che Erodico non può, posso cioè persuadere il malato a ricorrere al farmaco, all'incisione o alla cauterizzazione<sup>2</sup>; al modo stesso che il retore potrà farsi eleggere da qualsiasi assemblea a protettore della salute generale in luogo del medico incapace di avvincere la folla.

È qui il caso di ricordare che, ad una diversa impostazione del rapporto di *techne* con l'esperienza, corrispondeva in Ippocrate un approccio totalmente diverso ai rapporti con il malato: il problema del medico era anzitutto quello di rendere il paziente consapevole dell'origine e della struttura del male tramite un recupero "storico", anamnastico, dell'esperienza passata (*Antica Medicina 2*); era quello di conquistarne bensì la fiducia, ma attraverso una esatta previsione del futuro da ottenersi mediante l'interpretazione di quel passato (*Prognostico 1*); ed era, soprattutto, quello di chiamarlo ad una consapevole lotta contro la malattia in unione al medico stesso (*Epidemie I 11*).

<sup>2</sup> Questa progressione, per la quale si cfr. *Aforismi VII 87*, sembra diventata un luogo comune in Platone: cfr. *Prot. 354A* e nel *Gorgia* anche *478A*.

All'empirismo proprio della sua concezione della *techne*, e alla prevalenza su di essa della retorica, corrisponde in Gorgia una dottrina scientifica di tipo fisicalistico, derivata direttamente, secondo la testimonianza platonica, dalla *physiologia* di Empedocle (*Menone* 76 C segg.)<sup>3</sup>: il che non fa meraviglia, perché il comun denominatore di queste tesi consiste nell'assunzione dell'esperienza in una immediatezza, che si poteva prestare se mai ad un intervento alogico, emozionale, e ad un'interpretazione mitico-analogica, non certo ad una rielaborazione secondo filtri metodico-razionali e ad una trasformazione in oggetto di scienza.

Dal punto di vista di questa indagine, comunque, importa rilevare che Platone, quando scriveva il *Gorgia* e il *Menone*, avvertiva ancora il nesso fra dottrine italiche della natura e sofistica siceliota, e, attribuendo le prime alla seconda, ne rendeva ancor più esplicito il rifiuto in nome di un diverso modello di scienza e di un diverso modo di concepire il rapporto fra *episteme*, *techne* ed esperienza.

Il contrappunto con le tesi gorgiane rende quindi tanto più significativa la posizione platonica. Socrate risponde a Gorgia ricollegandosi innanzitutto al discorso sul valore del sapere specialistico, che costituiva, nella sua opposizione alla vuota sapienza retorica, uno dei temi dominanti dei dialoghi giovanili. Il rapporto di persuasione che si instaura fra il retore e il suo pubblico è reso possibile dall'assenza in entrambi di *episteme* — cioè di un livello di verità che filtri in entrambi l'immediata esperienza emotiva —, al che si contrappone una diversa possibilità di dialogo fra "coloro che sanno", qui rappresentati dal medico (459A-B). Contro i *logoi* retorici Socrate evoca così un altro modello di *logos*, quello della medicina, che rende capaci di integrare il momento del dire con quello più radicale del pensare (449E-450A), circa l'oggetto della *techne*, la salute, che polemicamente gli specialisti considerano il più importante nella vita dell'uomo (452A: a quali specialisti Platone si riferisca, si fa chiaro ove si pensi al cap. 1 di *Antica Medicina*).

Ma l'impostazione di Polo richiedeva un più approfondito esame della natura di *techne*, e Platone lo affronta capovolgendo il senso del richiamo all'*empeiria* invocato dal sofista: la retorica non è una *techne* proprio perché è *empeiria* (462B); al pari della cucina, essa è un esercizio adulatorio, che si svolge secondo le modalità dell'esperienza immediata e del tentativo ripetuto (463 B: οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ'ἐμπεiria καὶ τριβή).

<sup>3</sup> Il legame fra Gorgia ed Empedocle è qui esplicitamente rilevato da Platone a proposito della dottrina gorgiana dei colori. I colori sono emanazioni (*aporroai*) degli oggetti, le quali vengono recepite tramite canali corporei (*poroi*). Allorché l'emanazione sia "proporzionata" al canale, si ha propriamente visione: il colore diventa in tal caso *symmetros* e quindi *aisthetòs*. Per la dottrina in Empedocle, cfr. TEOFRASTO, *De sensu* 7 (= DK A86). La concezione empedocleo-gorgiana del colore e in genere della sensazione ha importanti relazioni, come vedremo, con quella svolta da Platone nel *Timeo*.

Che cosa manca dunque all'*empeiria*, al suo procedere per tentativi e successive approssimazioni (*stochazesthai*) per elevarsi alla dignità di autentica *techne*? Che cosa differenzia, in altri termini, la *pseudo-techne* della cucina da quella medicina che nello schema diairetico di Platone le corrisponde al livello della scienza (465C)? La risposta di Platone a questo quesito è di fondamentale importanza (465A):

«...la cucina tenta di approssimarsi al piacevole, senza curarsi di ciò che è davvero il meglio. Sostengo che essa non è una *techne* ma un'esperienza, giacché non è in grado di render ragione delle cose che somministra né di colui al quale le somministra, e di quale ne sia la natura, sicché di nulla è in grado di dichiarare la causalità: e io non chiamo *techne* ciò che è un'attività irrazionale (*alogon pragma*)»<sup>4</sup>.

La prassi della cucina, quale esempio di *non-techne*, presenta quindi tre carenze fondamentali, tra loro interconnesse: essa non opera in funzione di un modello di validità generale; non si fonda su di un accertamento scientifico della struttura del suo campo di esperienza; non è sorretta da una strumentazione logica che ne possa derivare l'assetto causale della situazione e dunque il senso del proprio operare; e queste tre carenze si possono in fondo riportare ad una sola, l'incapacità di una mediazione metodica e logica dell'esperienza, di un suo controllo razionale, senza di che non si dà *techne* secondo il modello platonico ma appunto *alogon pragma*.

Attraverso la critica della definizione empiristica proposta da Polo, Platone ha posto le basi di una sua propria definizione di *techne*, ed è importante notare che i suoi caratteri si identificano perfettamente con quelli della medicina scientifica, progressivamente messi in luce lungo l'arco dei dialoghi giovanili e pronti quindi ad assumere una funzione paradigmatica<sup>5</sup>. La medicina si definisce come *techne* da un lato per la sua finalità obbiettivamente — e dunque eticamente — positiva (500 B); dall'altro per il suo metodo, definito in puntuale contrapposizione a quello della "cucina" (501 A): «essa indaga la natura di ciò che cura e la causa di ciò che fa, ed è in grado di dar razionalmente conto di tutto ciò». La medicina contrappone dunque ad *empeiria* l'indagine scientifica del proprio oggetto, all'approssimazione per tentativi la conoscenza delle cause secondo le quali e in funzione delle quali essa agisce, e soprattutto è in grado di "dar conto", cioè di giustificare a un livello teorico e metodico ogni momento della propria prassi. Momento culminante del metodo è la finalizzazione della prassi rispetto a un *telos*, che qui si con-

<sup>4</sup> Seguiamo il testo e l'interpretazione del DODDS. Si noti l'uso di *prospherein*, che è termine tecnico ippocratico.

<sup>5</sup> Una prima indicazione di questo ci viene dal fatto che Platone, introducendo il passo ippocratico del *Fedro*, si richiama esplicitamente al *Gorgia* nella contrapposizione del medico al retore e del procedimento razionale della medicina a *tribé* ed *empeiria* (268-270B).

figura come la proiezione ideale di un modello di sanità. I medici, infatti, non agiscono a caso, piuttosto plasmano il corpo ad un ordine, un'armonia (504A), ispirati a quella *taxis* finale che è la sanità (504C). Salute e malattia sono dunque, qui come nel *Carmide*, connesse in un unico movimento metodico di comprensione e di intervento, fungendo ancora la medicina da strumento razionale atto a trasformare il corpo verso un modello di sanità che è al di là della sua situazione concreta ma è tuttavia essenziale ad orientare l'intervento diagnostico e terapeutico.

Ritorniamo più oltre sull'importanza basilare di questa definizione platonica di *techne* e sui suoi legami con la medicina ippocratica. È il caso ora di mettere in luce alcune decisive conseguenze che Platone fa discendere dall'assetto logico-metodico della medicina scientifica.

In primo luogo, alla frantumazione che l'empirismo sofistico fa subire all'idea di virtù, limitandosi ad enumerarne gli infiniti contenuti fattuali (del tutto analoga a quella dell'empirismo cnidio a proposito della nozione di malattia, per la quale si confronti il cap. 3 del *Regime nelle Malattie Acute*), Platone contrappone la capacità della medicina di costruire un modello unitario di sanità, universalmente valido e tale da controllare la molteplicità dell'esperienza (*Menone* 72D-E: ἄλλη μὲν ἀνδρὸς δοκεῖ σοι εἶναι ὑγίεια, ἄλλη δὲ γυναικός; ἢ ταῦτόν πανταχοῦ εἶδος ἐστίν, ἕανπερ ὑγίεια ᾗ). Il che rinvia immediatamente alla funzione di unificazione formale che *eidos* svolge in *Antica Medicina* 23 e specialmente in *Arie Acque Luoghi* 11 (*eidos* delle malattie); e soprattutto fa pensare che Platone si riferisca ad una ben precisa definizione di sanità, che riusciva ad essere universale proprio perché rifiutava di identificarsi con uno qualsiasi dei suoi contenuti (elementi, qualità od umori che fossero), e si valeva piuttosto di uno schema logico-interpretativo aperto. Ci riferiamo alla definizione di salute proposta al cap. 14 di *Antica Medicina*, complementare a quella, altrettanto formale e universale, delle cause della malattia formulata al cap. 19 dello stesso trattato, e incentrata sulle idee di *krasis* e di *isonomia* proprie della linea alcmeonico-anassagorea.

A fianco del concetto di *eidos*, la medicina ha elaborato quello di *dynamis*, che in *Cratilo* 394A-B svolge una funzione sintetica rispetto alla molteplicità sensoriale:

« A noi i farmaci dei medici appaiono diversi per colore e per odore, mentre sono identici; al medico invece, che indaga la proprietà (*dynamis*) dei farmaci, essi appaiono identici, né lo ingannano i caratteri secondari ».

Questa descrizione platonica richiama in modo sorprendente l'inizio del cap. 57 del *Regime nelle Malattie Acute*, che ci fa vedere all'opera proprio il "medico" citato ad esempio metodico da Platone<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> « L'idromele bollito è molto più bello al vedere di quello crudo: infatti è limpido, fine, chiaro e trasparente. Ma non so quale virtù (*areté*) differente da quello crudo potrei attribuirgli ».



Come conseguenza di questa sua strumentazione razionale, e a conferma del suo carattere di autentica *techne*, Platone può citare la medicina a esempio della comunicabilità del sapere, di contro alla incomunicabilità della sapienza irrazionale di retori e sofisti; sicché un giovane che voglia apprendere la medicina può venir propriamente e senza esitazione indirizzato ai maestri professionali di questa *techne*, come dichiara un passo (*Menone* 90B-D) che richiama quello strettamente analogo di *Protagora* 311B-C, e attraverso esso ci rinvia direttamente ad Ippocrate. Dunque la scoperta della *diata* e delle *technai* può esser metaforicamente attribuita da Platone agli dèi (*Menesseno* 238B), una attribuzione di cui la ritennero degna, secondo Ippocrate, i suoi stessi “primi scopritori” (*Antica Medicina* 14). Fin qui “medicina” ha sempre significato la scienza globale del corpo; è tuttavia vero che, pur nella sua essenziale unità d’oggetto e quindi di metodo, tale scienza presenta nello schema diairetico di Platone due aspetti, la ginnastica, che si occupa del mantenimento dello stato di salute, e la medicina propriamente detta, che si occupa del suo ristabilimento (464B). Come è dato vedere, il rapporto tra ginnastica e medicina è strettamente legato alla veduta della loro distinzione e continuità che è espressa in *Antica Medicina*, e che abbiamo discusso nella prima parte di questo studio; ginnastica e medicina sole conoscono gli effetti degli alimenti in funzione della salute, cioè del regime (517E-518A).

Abbiamo sin qui rilevato alcune coincidenze dirette fra l’immagine che Platone attribuisce alla medicina scientifica e i trattati del gruppo ippocratico. È ora necessario, tuttavia, vedere più a fondo quale sia il rapporto teorico fra una tale medicina — caratterizzata, come s’è visto, dal prevalere del momento logico-metodologico su quello empirico, dalla comprensione di *physis* mediante l’impiego di schemi interpretativi e sintetici quali quelli di causa, di *eidōs*, di *dynamis*, dalla costruzione, infine, di modelli ideali — e la scienza ippocratica nelle sue strutture di fondo.

Alcuni studiosi, come il Wehrli e il Kühn<sup>7</sup>, hanno visto nel *Gorgia* un’opposizione o addirittura una polemica contro l’empirismo ippocratico, quale si esprimerebbe soprattutto in *Antica Medicina*. A nostro avviso, invece, va formulata un’interpretazione radicalmente opposta: che cioè Platone ha realizzato nel *Gorgia* la dimensione più autentica della scienza di Ippocrate, il vigore logico che impronta in essa il rapporto fra esperienza e metodo e che la distingue a un tempo dall’empirismo dei Cnidi e dal dogmatismo della *physiologia*. Riteniamo quindi che l’analisi della *techne* sviluppata nel *Gorgia*, mentre raggiunge, come giustamente ha

<sup>7</sup> Cfr. WEHRLI, cit., p. 182, secondo il quale Platone rifiutando lo *stochazesthai* dimenticherebbe proprio il modello di *techne* “sofistico-ippocratico” proposto da *Ant. Med.* Anche secondo KÜHN, cit., pp. 43-4, la critica del *Gorgia* si rivolgerebbe contro *Ant. Med.*; poiché secondo questo autore *Ant. Med.* è opera anti-ippocratica, Platone si allineerebbe qui con Ippocrate contro le tendenze empiristiche in medicina.

osservato il King<sup>8</sup>, livelli epistemologici estremamente avanzati e direttamente confrontabili alle teorie moderne, offra d'altro canto un prezioso filo conduttore per un migliore intendimento dell'ippocratismo stesso, in quanto di unico esso rappresentò rispetto al sapere del suo tempo. Svolgere questo filo equivarrebbe a ricostruire tutta quanta la metodologia ippocratica, ed è chiaro che un discorso del genere ci porterebbe troppo lontani dal nostro tema principale. È tuttavia necessario ripercorrere rapidamente, attraverso i testi ippocratici, le tappe di quell'elevata consapevolezza metodica cui Platone ha qui assegnato la funzione di paradigma del vero sapere.

L'esigenza di un saldo momento metodico nella scienza viene limpidamente alla luce in *Antica Medicina* come risultante di due distinti movimenti critici, la cui connessione è di per sé assai significativa: da un lato, la critica ad ogni tentativo di dogmatizzare l'esperienza, assumendola a canone di sé stessa in certi suoi privilegiati settori, dall'altro il riconoscimento che ogni discorso scientifico per essere significante deve essere confrontabile a precisi criteri di verità. Al tentativo dogmatico di interpretare l'empirico mediante gli elementi-qualità, cui veniva conferito uno statuto sostanziale privilegiato, Ippocrate risponde, con un linguaggio che per molti versi anticipa quello platonico, mentre a sua volta dipende da Anassagora, che nel mondo appunto dell'empirico non si danno "sostanze" ma oggetti che constano di molteplici relazioni, quindi intrinsecamente irriducibili all'univocità (*Antica Medicina* 15 e 17: «... la stessa cosa è insieme amara e calda, acida e calda, salata e calda, e così all'infinito, e reciprocamente fredda con le altre proprietà»). Se in tal modo l'empirico era riconosciuto nella sua polimorfa concretezza e ricondotto al suo ruolo di oggetto di scienza, è chiaro che si apriva così il problema di una comprensione e di un controllo dell'empirico mediante strumenti eterogenei ad esso: in altri termini, mediante un metodo della scienza. Parallelamente, la critica alla dottrina *physiologica* portava Ippocrate ad affermare la necessità di un criterio di verità alla cui stregua commisurare il discorso scientifico: «per le cose inesplicabili e inesplicabili» egli scrive al cap. 1 di *Antica Medicina*, è necessario servirsi di postulati:

« se qualcuno pronunciasse giudizi intorno ad esse e alla loro condizione, né a lui stesso che parla né a chi lo ascolta sarebbe chiaro, se essi siano veri o no. Non vi è infatti alcun punto di riferimento grazie al quale raggiungere la certezza ».

Sarà quindi l'enucleazione di un tale criterio a distinguere scienza da non-scienza, a decidere della verità del discorso scientifico: il criterio, e dunque il metodo che attorno ad esso verrà costruendosi, dovrà perciò esser tale non soltanto da dar conto dell'esperienza che ne costituisce l'og-

<sup>8</sup> Cfr. KING, cit. pp. 39 segg.

getto, ma anche da garantire regole di validità intrinseche al momento nel quale la teoria si esprime nel *leghein*.

Alla radice stessa dell'esigenza metodica, tuttavia, e contemporaneamente ad essa, si afferma in Ippocrate il rifiuto di ogni semplificazione arbitraria, di ogni prevaricazione che quella nuova esigenza avrebbe potuto compiere ai danni della concretezza dell'esperienza. Con limpida penetrazione critica, Ippocrate distingue il "contenuto" della medicina dogmatica dalla sua "forma" logica, che è quella della *hypothesis*, e rifiuta anche quest'ultima appunto per la sua tendenza alla semplificazione, all'appiattimento, di derivazione in fondo eleatica (*Antica Medicina* 1). Assumendo il ruolo di criterio empirico del metodo, l'esperienza doveva diventare relativamente omogenea ad esso, e veniva quindi presentando da un lato l'aspetto relazionale della "sensazione", dall'altro quello razionale dell'esperimento.

Il riconoscimento di *aisthesis* a "criterio", contro ogni quantificazione dell'esperienza di tipo empedocleo-pitagorico (*Antica Medicina* 9: μέτρον δὲ οὔτε ἀριθμὸν οὔτε σταθμὸν ἄλλον, πρὸς δ' ἀναφέρων εἶση τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὖροις ἀλλ' ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν), significa infatti togliere l'esperienza stessa dalla chiusura sostanziale in cui la imprigionavano sia la *physiologia* sia l'eleatismo, porla in relazione con il soggetto senziente e conoscente, e in definitiva verificare la teoria di fronte alla sola autentica concretezza, quella del fenomeno esperito. Analogamente, il passaggio dall'osservazione all'esperimento, che si attua per esempio in *Arie Acque Luoghi*<sup>9</sup>, significava controllare più adeguatamente la teoria con una realtà ad essa in qualche modo predisposta, resa più omogenea.

Ippocrate veniva così conquistando una consapevolezza nuova della tensione, della criticità del rapporto fra esigenza metodica ed esigenza empirica, avvertite entrambe come essenziali.

La caratteristica basilare del metodo è costituita dalla sua logicità. Il *logos* regge la continuità storica di *techne*, che nei suoi contenuti si articola dalla primitiva dietetica alla medicina moderna, e permette di enucleare la coerenza scientifica delle sue scoperte in senso formale, pur nella loro varietà fattuale (*A.M.* 7). Ma il *logos* non rappresenta per l'ippocratismo solo una generica esigenza di logicità. Come dal punto di vista empirico il metodo richiedeva un proprio criterio di controllo, individuato nella concretezza di *aisthesis*, così il suo versante logico deve parimenti essere sottoposto a una verifica di coerenza e di significatività intrinseca, in una

<sup>9</sup> «Lo puoi capire così: prova, d'inverno, a versare dell'acqua in un recipiente dopo averla misurata e ponila all'aperto, perché geli completamente; poi il giorno seguente portala al caldo, dove il ghiaccio si fonderà del tutto: e quando si sia sciolto di nuovo misura l'acqua, ne troverai una quantità molto minore. Ciò è prova ... ». Ciò che qui interessa soprattutto è la forma dell'esperimento, basato sulla misura ripetuta. Si veda anche la dissezione dell'animale a scopo comparativo in *Male Sacro* 14.

parola di “correttezza”. Ed è questa la funzione di *orthotes*, un concetto elaborato dalla sofistica protagorea e prodeica, che Ippocrate usa costantemente in un senso, come appare dal contesto, già “tecnico”, ben delimitato ma purtroppo mai esplicitamente definito. La funzione di *orthotes* appare comunque ben chiara in numerosi passi (dove il termine è sempre usato nella forma avverbiale, risultandone così accentuato il valore modale, metodico): in *Arie Acque Luoghi* 1 essa è posta come imperativo a chi voglia condurre indagini sulla medicina; in *Prognostico* 25 appare come la necessaria forma logica della prognosi. Di conseguenza solo quando essa impronti la ricerca quest’ultima può aprirsi la via verso il *saphés* (*Antica Medicina* 20), può, se inoltre condotta con giusta intenzione, aver ragione di *tyche* e giunger vicina al controllo compiuto della realtà, alla certezza razionale di *atrekés* (*A.M.* 12). Già in quest’ultimo passo appare chiaro come grazie all’intervento di *orthotes* il *logos* si specifichi nella più pregnante funzione di *loghismòs*. Ma è in un fondamentale luogo del cap. 14 che i diversi elementi del metodo fin qui considerati trovano la loro sintesi, sia concettuale sia terminologica: *καλῶς καὶ λογισμῶ προσήκοντι ζητήσαντες πρὸς τοῦ ἀνθρώπου φύσιν εὖρον αὐτὰ οἱ πρῶτοι εὐρόντες*. Dove è dato vedere che — ribadita l’esigenza dell’*ethos* intenzionale della ricerca (*kalòs*) — sia il momento logico (*logos*, *orthotes*, *loghismòs*) sia quello empirico (richiamo alla *aisthesis* come criterio) — si saldano nella vitale nozione di *loghismòs prosekon*, cioè di metodo logico “adeguato” alla struttura naturale, ed atto quindi a portare la ricerca al proprio compimento euristico. Non è qui il caso di insistere sull’importanza della funzione di *loghismòs prosekon*, tale da sbloccare tutta una situazione speculativa ristabilendo all’interno della *techne* quella essenziale circolazione di verità e realtà che pareva per sempre impedita dagli opposti dogmatismi eleatico e *physiologico*, e da rilevare la misura della potenza innovatrice del metodo ippocratico; sarà piuttosto opportuno vedere brevemente in quali funzioni euristiche tale metodo si esprimesse una volta riattivata quella circolazione.

Occorre citare in primo luogo la nozione di *aitia*, di causalità cioè, di cui Ippocrate afferma vigorosamente l’importanza (p. es. *Antica Medicina* 11 e altrove) ma nella quale non va assolutamente individuato quel rapporto meccanico ed univoco fra causa ed effetto che il pensiero atomistico avrebbe imposto nel IV secolo<sup>10</sup>. *Aitia* si presenta piuttosto nella veduta ippocratica come uno schema interpretativo atto ad unificare l’infinita variabilità del molteplice, di cui si rifiuta l’identificazione con qualsiasi contenuto sostanziale, come ad esempio gli elementi-qualità della *physiologia*, che l’avrebbero privato di ogni effettiva penetrazione dell’esperienza:

<sup>10</sup> Sulla vicinanza fra Ippocrate e Democrito a proposito del concetto di *aitia* ha insistito soprattutto W. NESTLE, *Hippocratica*, “Hermes” 73, 1938, pp. 36-8.

« Dobbiamo in verità ritenere che la causa di ciascun fenomeno consista in quei fattori che, se presenti, ne determinano l'insorgere necessariamente e in un modo ben preciso, se invece trasmutano in un altro assetto, ne consentono la scomparsa » (*Antica Medicina* 19).

Una volta riconosciuta e tradotta nel discorso scientifico, *aitia* assume l'aspetto di *profasis*, che organizza razionalmente l'accadere (*Antica Medicina* 2), e che distingue la spiegazione scientifica da quella della superstizione e della magia (*Male Sacro* 1). In questo senso *profasis* è una delle idee-guida del miglior metodo scientifico del V sec., come dimostrerà la storiografia tucididea.

Un secondo strumento metodico di comprensione dell'esperienza è quello di *dynamis*, cioè di proprietà, di potenzialità a produrre effetti. *Dynamis* è complementare ad *aisthesis* nel segno dell'attività, ed entrambe concorrono a sdogmatizzare la realtà, a trasformarla propriamente in "esperienza" fenomenica. Così Ippocrate trasforma il "freddo" e il "caldo" della *physiologia* in *dynamies* al pari delle altre, comprensibili e controllabili a partire dalla loro capacità di causare effetti (*aistheseis*) sul corpo (*Antica Medicina* 16). Ciò che più importa, è che né freddo né caldo né gli stessi umori sono *dynamies* in sé, bensì solo nello stadio di massima attività e precisamente nell'atto di produrre un effetto (*Antica Medicina* 22). È questo, come è stato notato, significava praticamente porre in secondo piano le "cose" in quanto tali e ritrovarne una nuova concretezza nell'esser in relazione con un oggetto paziente e senziente. Il *Fedro* e il *Sofista* ci daranno la misura dell'importanza che questa impostazione rivestiva agli occhi del maturo Platone; nel pensiero di Ippocrate, essa significa soprattutto una ulteriore possibilità di rendere omogenea al metodo e quindi razionalmente controllabile una larga zona dell'esperienza, come dice lucidamente il cap. 25 del *Prognostico*: *χρή δὲ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς προγινώσκειν ... τὰ σημεῖα ἐκμανθάνοντα πάντα δύνασθαι κρῖνειν ἐκλογιζόμενον τὰς δυνάμιας αὐτῶν πρὸς ἀλλήλας.*

Qui il fondamentale *krinein* metodico, che procede dall'apprendimento razionale dei sintomi, passa appunto attraverso il trattamento logico delle *dynamies*, che a tale trattamento erano compatibili. *Dynamis* tende quindi a diventare la funzione più significativa di *physis*, anzi la sola ad essere significativa dal punto di vista del metodo scientifico. È azzardato dire che *dynamis* risolve in sé *physis* senza residui, giacché la seconda conserva, nel rapporto fenomenico *dynamis/aisthesis*, un valore di struttura oggettiva sia del paziente sia dell'agente. Non si può d'altro canto pensare ad una *physis* che costituisca la base sostanziale, in qualche modo trascendente, di quel rapporto. Essa appare piuttosto un'altra funzione metodica, atta a dar conto dell'oggettività degli *ekasta* a prescindere dal loro entrare in relazione, quindi non un sistema chiuso delle "cose", ma un ulteriore schema interpretativo utile ad organizzare significativamente quel sistema. In *Epidemie* I 23, *physis* appare la struttura di tutti gli *ekasta* e di cia-

scun *ekaston*, da cui occorre prender le mosse per costruire uno schema eziologico e diagnostico comprensivo. In un importante passo di *Arie Acque Luoghi* (24) *physis* appare al plurale (il che già basterebbe a contestarne l'interpretazione quale base sostanziale dei fenomeni) e connessa al termine *idea*, sul cui valore metodico torneremo tra breve; va notato che essa è accompagnata da un superlativo assoluto indicante opposizione, che la riconnette immediatamente alla definizione di *dynamis* sopra discussa. La nozione di *physis* rappresenta dunque il momento di massima oggettivazione cui il metodo possa giungere, ed essa, insieme con quella complementare di *dynamis*, appare atta a dar conto dell'intero sistema delle realtà naturali<sup>11</sup>.

La base empirica del metodo, espressa così nelle funzioni di *physis*, *dynamis* e *aisthesis* (procedendo dalla maggiore oggettivazione alla maggiore soggettivazione) si articola a sua volta in gruppi e classi di diversi gradi di concretezza. Ad essi corrispondono le nozioni di *katastasis* e di *eidōs*. *Katastasis*, che vale "costituzione" (e per la quale si vedano *Arie Acque Luoghi* 11, *Prognostico* 19 ed *Epidemie* I 1), individua un gruppo di fenomeni nella sua definizione strutturale, cioè in quanto essi presentano di comune e di unico nella loro "natura" e nelle loro leggi di sviluppo: si parlerà così della *katastasis* di una stagione o di un gruppo di malattie affini. Dal canto suo *eidōs* o *idea* (per il quale si veda oltre ai luoghi citati p. es. anche *Antica Medicina* 15) compie in Ippocrate un ulteriore passo del suo complesso cammino dal valore originario di "forma visibile" a quello logico di "classe"<sup>12</sup>. Nel metodo ippocratico, *eidōs* vale pro-

<sup>11</sup> Una larga corrente critica ha insistito sull'importanza dell'idea di *physis* in Ippocrate come sostrato sostanziale o come funzione cosmica, avvicinandolo così da un lato alla *Naturphilosophie*, dall'altro alla medicina di Erodico. Fra gli interpreti più importanti ricorderemo il POHLENZ, *Hippokrates* cit. (pp. 85-6) e *L'Uomo greco* (tr. it. Firenze 1962), pp. 329-334. Il P. ignora *Ant. Med.* e dà grande peso all'influenza di Diogene di Apollonia su Ippocrate. Sulla stessa linea, più recentemente, si muovono CAPELLE, cit., pp. 27-9, e, in modo ancora più accentuato, SCHUMACHER, cit., pp. 178-188. Quest'ultimo insiste sulla dipendenza di I. dalla *physiologia* e sul concetto di teleologia della natura. Su quest'ultimo punto concorda, seppure in modo più critico e tenendo presente l'importanza di *Ant. Med.*, lo JAEGER, cit., III pp. 46-51. La testimonianza platonica che abbiamo fin qui esaminato, e i passi ippocratici citati a raffronto, sembrano escludere questa interpretazione, che andrà comunque discussa più a fondo a proposito del *Fedro*, su cui essa si appoggia. Interpretano nel nostro senso le funzioni di *physis* e *dynamis* nel loro contesto platonico-ippocratico (fino al *Fedro*) autori come J. SOUILHÈ, *Etude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon* (Paris 1919), pp. 55-6; e KUCHARSKI cit., pp. 330-1, su cui pure torneremo a proposito del *Fedro*. Cfr. anche la prima parte di questo studio, "Riv. Crit. St. Filos." 1, 1966, p. 29.

<sup>12</sup> Sull'*eidōs* in Ippocrate, si vedano intanto A. E. TAYLOR, *Varia Socratica* (Oxford 1911) pp. 212-243, e G. M. GILLESPIE, *The use of "eidōs" and "idea" in Hippocrates*, "Classical Quarterly" 3, 1912, pp. 179-203. Cfr. anche JAEGER, cit., III, pp. 34-40.

priamente "forma", astratto quindi rispetto a *physis* e anche a *katastasis* ma non del tipo di astrazione logico-verbale che è proprio di "classe": esso individua la modalità di un gruppo di fenomeni o anche di dottrine (in questo senso cfr. *Antica Medicina* 12), quindi la figura essenziale in cui essi si inscrivono e che dal punto di vista metodico rappresenta uno dei più significativi schemi di unificazione. È importante notare che né *eidos*, né le altre "funzioni" che abbiamo ora descritto, possono essere ritenute propriamente "poste" dal metodo, ma piuttosto "riconosciute" dal metodo e da esso fatte emergere grazie alla propria strumentazione euristica.

Per portare il metodo più vicino alla concreta prassi quotidiana del medico, Ippocrate ricorre infine all'uso di *paradeigmata* (cap. 46 del *Regime delle Malattie acute*), cioè di modelli empirici ma appunto metodicamente costruiti, e quindi atti a rappresentare situazioni esemplari e ad orientare più sicuramente quella prassi.

Il metodo viene così configurandosi nel suo insieme come una mobile struttura di organizzazione dell'empirico, come uno schema aperto di riferimenti alla cui luce intendere e controllare l'accadere, il mutevole mondo degli *ékasta*. E dove il metodo dà la più alta prova di sé è nella funzione prognostica, che non è in Ippocrate previsione di una successione meccanica di un determinato effetto ad una determinata causa (un tale concetto di causalità gli era, come s'è visto, estraneo), bensì sforzo di individuare la tendenzialità di fondo della situazione, i significati del passato e del presente nel loro estendersi verso il futuro. Una prognosi così concepita comportava la necessità di strappare l'*ékaston* dalla accidentalità e spontaneità (in termini ippocratici, dalla zona di *aytomaton* e di *tyche*), e di trasportarlo su un più elevato piano di significatività, il piano appunto del sintomo, del *semeion*, per farne il punto di partenza di un ulteriore avanzamento dell'indagine. Metodo prognostico significava dunque metodo semeiotico, il cui ideale era quello della perfetta comprensibilità e prevedibilità del reale per la ragione, mediante la trasformazione, al limite, di ogni *ékaston* in *semeion*.

Che tale ideale non si possa dare per scontato, lo avvertiva *Antica Medicina* col suo costante richiamo alla storicità della *techne* e alla complessità inesauribile dell'esperienza; ma che il *semeion*, nel quale la base empirica s'incontra con le garanzie di verità intrinseche al metodo, presenti una volta acquisito il più alto livello di universalità e di validità formale, lo asserisce vigorosamente il *Prognostico* (cap. 25):

« Questo d'altronde occorre bene sapere intorno agli indizi e ai vari sintomi, che in ogni anno e in ogni regione quelli cattivi significano qualcosa di cattivo e quelli favorevoli qualcosa di buono, poiché e in Libia e a Delo e in Scizia si rivelano veri i sintomi di cui sopra si è discusso. E dunque bisogna ben sapere che negli stessi luoghi non è affatto impossibile ottenere successo nella gran parte dei casi, se li si è compresi a fondo e se si sa correttamente compiere le proprie valutazioni e le proprie calcolate previsioni ».

È interessante notare come Ippocrate non manchi di dare precise regole sul come si debba costruire un discorso basato sui requisiti logici ed euristici propri del metodo che abbiamo sommariamente descritto<sup>13</sup>. È dato a questo punto intendere in tutto il suo valore la piú sintetica e piú risoluta formulazione che Ippocrate abbia dato delle sue vedute intorno al rapporto fra teoria e realtà, fra metodo ed esperienza, quella dell'*Aforisma* II. 52: « Chi segue in tutto un piano razionale, non cambi il piano neppure se sopravvengono fatti non conformi ad esso, qualora resti del suo avviso iniziale ».

La teoria, cioè, non va cambiata fino a che i fatti non inducano alla costruzione di una teoria piú adeguata, di un migliore *loghismòs prosekon*.

A questo punto, riteniamo non sussistano piú dubbi su quale fosse la medicina che Platone veniva assumendo nel *Gorgia* a modello di un giusto rapporto fra *logos* ed *empeiria*. Reciprocamente, la sua analisi può ritenersi una delle piú profonde caratterizzazioni teoriche del nucleo metodico della *techne* ippocratica. È stato tuttavia osservato che nel dialogo emerge una contrapposizione fra *empeiria* da un lato e *logos*, *episteme* e *techne* dall'altro che era estranea all'ippocratismo<sup>14</sup>, e questa osservazione contiene, nonostante tutto, una parte di verità. È certo che il modello di *techne* proposto da Platone è intrinsecamente articolato fra *empeiria* ed *episteme*, e che entrambi i poli sono fortemente connessi dal metodo, sicché tale modello, come si è visto, aderisce perfettamente all'ippocratismo e alla linea anassagorea che esso veniva svolgendo; ed è anche certo che l'*empeiria* alla quale il filosofo si oppone prescinde da *logos* e dalle sue categorie di organizzazione, collegandosi così largamente la sua polemica con quella ippocratica contro i Cnidi. È pur vero, tuttavia, che tale frattura fra *empeiria* ed *episteme* è tanto radicale da lasciar intravedere dietro di essa un'implicazione ontologica — qui ancora inespressa —, e da non poter restare senza conseguenze sulle future tesi platoniche sulla scienza.

Piú pertinente al *Gorgia*, tuttavia, è il quesito intorno alle ragioni per le quali Platone ha qui scelto la medicina anziché la matematica a modello di scienza. La risposta consiste, da un lato, nelle osservazioni ora svolte circa il metodo ippocratico, che doveva apparire alla riflessione

<sup>13</sup> Si veda *Antica Medicina* 20: « Non dica semplicemente (il medico): "è un cattivo cibo il formaggio: ha dei dolori chi se ne è riempito", ma sappia quali dolori e perché e a quali parti del corpo il formaggio è controindicato: perché vi sono molti altri cibi e bevande cattive, che però non agiscono sull'uomo nello stesso modo. Mi si facciano dunque asserzioni di questo tipo: "il vino non annacquato, bevuto in abbondanza, agisce in questo e questo modo sull'uomo": allora tutti quelli che lo sanno, comprenderanno che questa è la proprietà stessa del vino e che esso ne è la causa: e su quali parti del corpo ha soprattutto questo effetto, lo sappiamo. Una tal verità voglio che appaia chiara anche sul resto ».

<sup>14</sup> Cfr. DODDS, comm., p. 229.



del filosofo dotato di una dignità epistemica certamente non inferiore a quello matematico, e che doveva godere di un eccezionale prestigio culturale all'epoca in cui il *Gorgia* fu scritto. V'è, d'altro lato, un diverso ordine di ragioni che ci introduce alla seconda parte della nostra analisi del *Gorgia*: che cioè la medicina così metodicamente strutturata doveva apparire a Platone l'unica scienza in grado di controllare e trasformare *physis* mediante una *praxis* razionale e orientata da valori ben precisi, apparendo così, per via analogica, estremamente suggestiva riguardo alla speranza di intervenire nella storia e nella politica in funzione di una prospettiva etica e secondo un metodo razionale<sup>15</sup>. Dal canto suo la matematica doveva apparire a Platone incomparabilmente meno ricca di significati etico-pratici, meno feconda ai fini di una trasformazione pianificata della realtà.

3. - L'analogia fra l'anima e il corpo, e fra le rispettive scienze, che era già affiorata dall'indagine sui dialoghi giovanili, viene teorizzata esplicitamente per la prima volta nel *Gorgia* (464B-C). La scienza dell'anima è la politica, il cui sostitutivo non-epistemico è la retorica, e che si suddivide a sua volta in legislativa e giudiziaria. Allo stesso modo v'è per il corpo un'unica scienza, cui corrisponde nel campo di *tribé* la cucina: essa si suddivide in ginnastica e in medicina propriamente detta o terapeutica (520B). In questo suo aspetto terapeutico, la medicina è quindi strettamente analoga a *dike* (478A segg.): il che significava riconoscere, nella concreta *praxis* del medico, un modello di eticità non moralistica e non retorica, e riconoscere alla scienza un valore "umano" della più ampia latitudine, secondo un'istanza tipica del periodo aureo del pensiero greco<sup>16</sup>; e significava d'altra parte far compiere un grande progresso alla concezione della giustizia penale, riguardata ormai come terapeutica e non più punitiva<sup>17</sup>.

Con una ulteriore estensione, l'azione del medico, che governa il malato sulla base della propria competenza scientifica e in funzione di un ideale di sanità, svolgendo al suo capezzale un'azione paideutica, poteva rappresentare per Platone il modello del buono statista, poiché il suo problema è appunto quello di una *therapeia poleos* (521A, cfr. anche 490B-C). Reciprocamente, Platone può convenire con Ippocrate (si veda ad es. *Arie Acque Luoghi* 16), che le istituzioni formano gli uomini, buoni se buone, cattivi se cattive (*Menesseno* 238C).

Al riconoscimento del valore metodico della medicina sembra quindi corrispondere quello del suo significato etico-sociale. Nell'analogia fra

<sup>15</sup> Cfr. JAEGER, cit., II pp. 218 segg.

<sup>16</sup> Si cfr. anche passi come 475E (il *logos* è medico dell'anima) e 477B (l'ingiustizia è la malattia della psiche). Sul rapporto istituito dal pensiero greco fra medicina e *dike* cfr. R. MONDOLFO, *Alle origini della filosofia della cultura* (Bologna 1956), pp. 67-8.

<sup>17</sup> Così DODDS, comm., p. 254.

anima e corpo, che di tale riconoscimento è alla base, si celava tuttavia la possibilità di un esito epistemologico radicalmente opposto. Nel *Gorgia*, infatti, viene affermata la gerarchia fra i due poli, corporeo e psichico, che era latente nei dialoghi giovanili<sup>18</sup>: se l'anima non presiedesse al corpo, questo non sarebbe capace di discernere fra medicina e cucina, e propenderebbe probabilmente per la seconda (465D). Si tratta di una posizione apparentemente marginale: ma essa comporta una opposizione fra l'oggetto della scienza dell'anima e quella della scienza del corpo che, nel caso di una sterzata ontologica delle vedute di Platone sulla scienza, non avrebbe mancato di influire anche sul valore epistemico rispettivamente attribuito alle due discipline<sup>19</sup>.

4. - Il *Simposio*, che conclude anche cronologicamente questo gruppo di dialoghi, ne riepiloga dal punto di vista del nostro problema tutti i filoni, sia pure trascrivendoli su di un diverso registro, quello della rappresentazione oggettiva, "teatrale", lontanissimo dai dibattiti epistemologici del *Carmide* o del *Gorgia*.

Occorrerà quindi analizzare attentamente il discorso di Erissimaco, che, ben lungi dal costituire — come ha dimostrato lo Edelstein<sup>20</sup> — una forzatura parodistica, rappresenta invece quelli che al maturo Platone apparivano il contenuto ed il senso essenziale della medicina e della scienza naturale ionico-attica sullo scorcio del V secolo, e funge per un certo verso da illustrazione concreta della teorizzazione operata nel *Gorgia*. E occorrerà ancora vedere come, nel discorso di Socrate, vengano alla luce certe posizioni eversive già premesse nel *Gorgia* stesso e nel *Menone*.

I tratti drammatici che Platone impiega per mettere a fuoco il personaggio di Erissimaco lo ritraggono nella veste dello scienziato autorevole e colto, serenamente razionale e positivo anche in contrapposizione alla *mania* socratica (175C sgg., 176E sgg.)<sup>21</sup>. Sappiamo da Platone che Erissimaco era tra i medici più famosi della sua epoca (*Fedro* 268A), e uomo aperto, sul piano dell'elaborazione teorica, sia alla sofistica naturalistica di Ippia (*Protagora* 315C) sia a quella logica di Prodicò (*Simposio* 177B); dal suo discorso conviviale (185E-188E) risulterà chiaro che in lui Platone riconosceva, al pari che in Ippocrate, una fusione di sapere speciali-

<sup>18</sup> Cfr. WEHRLI, cit., pp. 183-4, che nota la derivazione pitagorica di tale gerarchia e la sua distanza dalle posizioni ippocratiche.

<sup>19</sup> Un primo segno di questo movimento, pur senza diretto riferimento alla medicina, si ha nel *Menone* (97A-98A) dove nasce la contrapposizione fra *episteme* e *doxa*.

<sup>20</sup> Cfr. L. EDELSTEIN, *The Rôle of Eryximachus in Plato's Symposium*, in "Transactions and Proceedings of the Amer. Philol. Assoc.", 76, 1945, pp. 85-103. Lo E. confuta la tesi che fa capo al WILAMOWITZ sulla voluta "pedanteria" di Erissimaco.

<sup>21</sup> Cfr. EDELSTEIN, *Eryximachus* cit., pp. 96-103.

stico e di riflessione teorica sulla *technicit * e sul suo significato culturale<sup>22</sup>. Una figura, quindi, estremamente atta ad orientare la discussione in senso razionale e a rappresentarvi le “grandi *technai*” del suo secolo.

L'esordio di Erissimaco raccoglie una lunga tradizione del pensiero medico pi  alto, che andava dai *Luoghi nell'Uomo* ad *Antica Medicina* (1, 20): egli riconduce anche il problema di *eros* alla *techne*, e dalla *techne* prende le mosse (186A-B), consapevole che la consistenza specialistica della medicina   la miglior premessa per una sua estensione a problemi culturali di ordine generale<sup>23</sup>. E la medicina permette innanzitutto, procedendo dalla distinzione fra lo stato di salute e quello di malattia, e dal principio dell'attrazione degli opposti, di fondare obbiettivamente la distinzione fra *eros* negativo ed *eros* positivo, che Pausania aveva accennato su un piano moralistico; e di fondare quindi la necessit  di contrapporsi al primo e di favorire il secondo, che   amore di salute (186B-C). Va qui notato, intanto, che con il principio della attrazione degli opposti Erissimaco si collega alla linea alcmeonica, anassagorea ed ippocratica in contrapposizione a quella empedoclea; e che, d'altro lato, il riconoscimento dell'ambiguit  del corpo e della funzione della *techne* per orientarlo positivamente lo distingue dalle correnti teleologiche di medicina cui s'  fatto cenno.

Pi  specificamente, Erissimaco definisce la medicina come scienza delle attrazioni del corpo πρὸς πλησμονήν καὶ κένωσιν (186C), avvicinandosi cos , attraverso lo schema *plerosis/kenosis*, ad *Antica Medicina*, al *Regime delle Malattie Acute*, a molti *Aforismi*<sup>24</sup>; mentre poi la visione della terapia imperniata sul “mutamento” lo connette, oltre che a queste opere, anche ai *Luoghi nell'Uomo* 45.

L'*eros* positivo, che   salute, viene ulteriormente ricondotto, secondo una tipica prospettiva alcmeonica ed ippocratica (si veda *Antica Medicina* 14), alla *homonoia* tra gli opposti, a loro volta esemplificati in questo modo (186D-E): « il freddo e il caldo, l'amaro e il dolce, il secco e l'umido, e tutti quelli di tal genere ». Va di nuovo notato che Erissimaco non si arresta alle due coppie classiche della *physiologia*, bens  vi aggiunge amaro e dolce, di nuovo sulla linea di *Antica Medicina* 14, e soprattutto lascia indefinita la serie degli opposti, seguendo l'indicazione alcmeonica (DK B4). L'estensione dei concetti di *homonoia* e di *krasis* alle stagioni, l'importanza di esse rispetto alla salute di tutti i viventi, e la conseguente rilevanza dell'astronomia (188A-B), rivelano poi un'inequivocabile ispirazione di Erissimaco a passi ippocratici come quelli di *Arie Acque Luoghi* 1-2, 12, e del libro I delle *Epidemie*. Proprio per aver trovato i mezzi atti a ristabilire

<sup>22</sup> Scrive di Erissimaco il ROBIN, comm., p. 52 n. 1: « La *technicit * lo preoccupa molto pi  della cosmologia ». Sulla crucialit  culturale della medicina, cfr. *ivi* p. 66.

<sup>23</sup> Tipica della linea ippocratica   anche la subordinazione del terapeutico al diagnostico, che il ROBIN, comm. ad loc., riconosce in 186C-D.

<sup>24</sup> Come rileva anche EDELSTEIN, *Eryximachus* cit., p. 92 e n. 25.

l'*homonoia* tra gli opposti Asclepio vien detto da Erissimaco, ancora una volta vicino ad *Antica Medicina* 14, il fondatore della medicina.

Per contro, Erissimaco polemizza esplicitamente contro Eraclito, osservando che l'armonia non può consistere nella tensione degli opposti nella misura in cui essi permangono come tali, bensì in un loro superamento nella *krasis* (186E s.). Implicita, ma chiara, anche la sua polemica contro pitagorici ed empedoclei, proprio perché egli lascia indefinita la serie degli opposti e non li concepisce come strutture sostanziali e permanenti, bensì come situazioni che vengono superate nei concreti processi della *krasis* biologica, e che vengono superate grazie anche all'intervento armonizzante della *technè*. Del resto, non è ad Erissimaco ma ad Aristofane che Platone attribuisce nel *Simposio* posizioni tipicamente empedoclee<sup>25</sup>: è quest'ultimo a rievocare una *arché*, una *palatia physis* dell'indistinzione originaria, "sferica", e a teorizzare le parentele astrali del nostro mondo, il rapporto microcosmo-macrocosmo (189C ss.). Appare quindi improprio lo scorgere nella figura di Erissimaco un segno dell'influenza della medicina italica sul Platone del *Simposio*, e non necessario il suo avvicinamento all'autore del *perì physòn* o del *perì diaites*<sup>26</sup>. Piuttosto, la nostra analisi ci induce a vedere nel discorso di Erissimaco un "pastiche" platonico della linea ionico-attica di pensiero naturalistico, con la sua eredità alcmeonica, con la sua presenza anassagorea filtrata attraverso i *Luoghi nell'Uomo*, con il peso determinante delle grandi opere ippocratiche e, infine, con qualche traccia delle posizioni di Polibo. Tramite la personale vocazione eclettica di Erissimaco, Platone poteva inoltre tratteggiare le influenze della sofistica naturalistica che sullo scorcio del V secolo si esercitavano certamente su quel pensiero.

Ci si può chiedere, a questo punto, come mai Platone non introduca lo stesso Ippocrate a far da portavoce alla propria *technè*, a fianco di altri interlocutori al massimo livello quali Aristofane ed Agatone. La risposta pare consistere proprio in questo carattere composito della figura di Erissimaco, che riassumeva, non senza contaminazioni, un'intera corrente di

<sup>25</sup> Così anche ROBIN, comm., pp. 60-1. Cfr. in Empedocle, p. es., B61 e 62.

<sup>26</sup> L'interpretazione è rappresentata precipuamente dal TAYLOR, *Plato*, cit., pp. 217-8, che sostiene che E. rappresenta le vedute della scuola siciliana, dalla quale dipenderebbero in larga parte i riferimenti platonici alla medicina. La sua posizione risentirebbe di influenze sia eraclitee sia pitagoriche, mediate attraverso Empedocle, e confluenti in posizioni simili a quelle del *perì diaites* I. Abbiamo già cercato di dimostrare come fin qui i riferimenti platonici alla medicina si ispirano alla linea ionico-attica ed ignorano, o talvolta rifiutano, la linea empedoclea. Vede un'influenza della cosmologia empedoclea su E. anche KRANZ, cit., p. 199. Una sua vicinanza ai pitagorici per il riferimento all'astronomia (spiegabile però attraverso *Arie Acque Luoghi*) è supposta anche da ROBIN, comm., p. 55 n. 1. Più correttamente M. WELLMANN, *Die Schrift "perì birès nouson" des Corpus Hippocraticum*, "Sudhoffs Archiv" 22, 2, 1929, fa dipendere Erissimaco da Alcmeone (p. 297).

pensiero, e che d'altro canto si prestava nel suo eclettismo alla giocosità dell'occasione assai più del maestro di Cos, nella cui severa riflessione Platone giunse ad identificare lo stesso *alethès logos*. Va ricordato d'altronde che non ci resta traccia di legami personali fra Ippocrate e Socrate o Platone, mentre lo stesso Platone ci parla di un'amicizia stretta fra il suo maestro ed Acumene padre di Erissimaco (*Fedro* 227A).

In ogni caso, il modello di scienza rappresentato da Erissimaco, largamente ippocratico nei suoi modi e nei suoi presupposti, gioca nel *Simposio* un duplice ruolo di notevole significato. Nell'economia del dibattito, esso vale intanto ad elevarne il tono dal senso comune degli interlocutori precedenti, Fedro e Pausania, e a predisporlo all'intervento "dialettico" di Socrate; e questo è in qualche modo simbolico della funzione che Platone dovette riconoscere nella scienza sullo scorcio del V sec.: far giustizia cioè dei pregiudizi del buon senso e della retorica naturalistica, predisponendo la via ad un modo nuovo del filosofare. In secondo luogo, nella visione, propria di quella scienza, di *homonoia* e *krasis* come sanità, di *hybris* e ingiustizia come patologiche, dunque nella sua concezione di *eros* come condizione e possibilità positiva dei processi biologici, Platone — come del resto Tucidide —, dovette vedere una prova della possibilità di una presa dell'etico sul reale e di un fondamento oggettivo dell'etico stesso: dunque una prova delle possibilità di costruire un'etica — e una politica — in rapporto concreto ed operativo con la realtà umana, storica ed anche naturale. Appare dal *Simposio* che proprio in questo aspetto dovette consistere il senso conclusivo e supremo della scienza naturale del V secolo per il pensiero platonico giunto alle soglie della grande revisione della *Repubblica*; per un pensiero, cioè, sempre più incline — come la figura stessa di Erissimaco dimostra — a far passare in secondo piano i valori di metodo esplorati dal *Carmide* al *Gorgia*, o per lo meno a renderli strumentali rispetto agli ora più pressanti interessi etico-politici.

Fin qui, del resto, una tale operazione era pienamente autorizzata dalle strutture della scienza ippocratica. Essa incomincia a diventare eversiva nella misura in cui quei valori metodici vengono contestati nei loro fondamenti, sicché l'estensione etica, abbandonata a se stessa, finisce per assumere un mero significato analogico. Nel *Simposio* i temi di critica alla scienza, vengono infatti ripresi più esplicitamente, sia pure con qualche ambiguità e senza riferimenti diretti alla medicina. Nel versante propriamente platonico del dialogo<sup>27</sup>, emerge una definizione di scienza nuova e radicalmente diversa da quella del *Gorgia*: la scienza è ora (210D) essenzialmente una ed identica, si definisce per il suo oggetto, la forma eterna

<sup>27</sup> Che questo passo del discorso di Diotima segni una chiara discriminante fra Socrate e Platone era già stato notato da H. MAIER, *Socrate* (tr. it. Firenze 1944), I, pp. 144-5. Cfr. anche V. DE MAGALHAES-VILHENA, *Socrate et la légende platonicienne* (Paris 1952), p. 206.

del bello, e perciò stesso sovrasta in valore e dignità tutti gli altri *mathe-mata*. Unità ed eternità della scienza spiegano ormai perché appaia per la prima volta in Platone — sia pure attribuita a Diotima e non a Socrate — la distinzione fra l'uomo divino, sapiente del commercio degli dei con gli uomini mediante le *technai* mitico-intensive quali la *mantiké*<sup>28</sup>, e l'uomo delle *technai* discorsive e manuali, degradato qui — e la degradazione permarrà nei secoli — a βάνυσος (203A).

5. - Dove si collocano a questo punto le *technai*, prima fra esse la medicina, per Platone? Esse hanno elaborato *logoi*, dunque una struttura metodica e razionale di spiegazione e di guida alla *praxis*, quindi non sono *orthé doxa* ma *episteme*; proprio per questo, per l'aver potuto cioè elevare la regione che sembrava abbandonata a *doxa* ad uno statuto epistemico, esse possono validamente fungere da modello ed orientamento per il pensiero etico-politico. D'altra parte, esse sono molteplici, come molteplice e temporale è il loro oggetto; il loro metodo è discorsivo ed induttivo, se vuole dar conto dell'esperienza, il loro procedere è critico, nel senso di articolarsi nella storia e di essere soggetto all'errore: dunque non sono scienza, se *episteme* ha da essere una e dell'eterno; dunque lungi dal possedere un valore etico esse appaiono alla fine travianti e tale da disperdere la mente nel molteplice anziché concentrarla nell'eternamente uno.

Il *Simposio* contrappone così drammaticamente i due poli di un'ambiguità che a lungo si era sottesa al pensiero di Platone, come questa ricerca ha tentato di mostrare a partire dal *Carmide*. Ma proprio una tale esasperazione, cui la forma drammatica del *Simposio* conduce — ed è chiaro del resto che una tale forma corrispondeva ad un'intima esigenza di autorappresentazione e di chiarimento del pensiero platonico — rende ora impossibile la convivenza di quei poli.

S'imponeva una scelta, che trovava le *technai*, e specialmente quelle della natura, a proprio oggetto e insieme a propria pietra di paragone: Platone scioglierà l'ambiguità nella *Repubblica* e, in senso diametralmente opposto, nel *Fedro*; entrambe le posizioni risentiranno comunque della loro cristallizzazione cui ha condotto il *Simposio*.

(continua)

MARIO VEGETTI

<sup>28</sup> Per la sapienza di Apollo, e dunque per la medicina sacrale, v'è una stretta connessione fra *techné* e *mantiké*, fra farmaci e *katharseis*, come afferma *Cratilo* 405A-B. È proprio contro la "medicina di Apollo", con i suoi sogni e purificazioni e magie, che si rivolge la polemica di *Male Sacro* 4; è contro la *mantiké* che si appunta l'ironia di *Reg. Mal. Ac.* 8, nel suo sforzo di distinguerla dalla *techné* medica. Alla "medicina di Apollo", si riferisce Diotima in questo passo. L'elettico E., dal canto suo, non si spinge come Ippocrate a negare alla *mantiké* qualsiasi dignità, ma insiste nel distinguerla dalla medicina (188B-D).