



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*, (1969, Rivista di Storia Della Filosofia)

Parole chiave: **contagio**

LA MEDICINA IN PLATONE: IV IL FEDRO (continuazione)

Author(s): Mario Vegetti

Source: *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 24, No. 1 (GENNAIO-MARZO 1969), pp. 3-22

Published by: FrancoAngeli srl

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44020044>

Accessed: 28-03-2020 08:31 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.

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

(continuazione del fasc. III/1968, pp. 251-267)

IV

IL FEDRO

1. - La collocazione cronologica del *Fedro* contribuisce a chiarirne la crucialità nell'arco della speculazione platonica. Composto verso il 370, come inclina a ritenere la maggior parte dei critici, esso conclude il decennio che aveva visto la stesura del *Fedone* e della *Repubblica*, e inaugura il successivo decennio in cui Platone lavorerà, da un lato, ai dialoghi più significativi da un punto di vista logico e dialettico — il *Parmenide*, il *Teeteto*, il *Sofista* e il *Politico* —, dall'altro si impegnerà a fondo, con il secondo viaggio in Sicilia, per la realizzazione dei suoi programmi politici. Una serie di altri fattori esterni, quali la particolare situazione dell'Accademia intorno a questi anni, e l'ambigua posizione di Socrate nel dialogo stesso, confermano del resto la funzione di "crinale" che il *Fedro* svolge, distinguendo abbastanza nettamente due grandi versanti del pensiero di Platone; come nota il Robin, il dialogo « contiene molto del passato, specialmente del *Fedone*, del *Simposio* e della *Repubblica*, e al tempo stesso preannuncia e definisce il futuro »¹.

È ben noto che il *Fedro* gioca un ruolo altrettanto decisivo nel quadro del problema che qui ci interessa, la questione cioè dei rapporti fra Platone e la medicina, in particolare la medicina ippocratica. Non solo Ippocrate vi è citato esplicitamente (ed è, con quella del *Protagora*, la seconda ed ultima citazione), e il suo "metodo" vi è descritto nelle sue strutture

¹ L. ROBIN, *Phèdre* (Paris 1961, "Belles Lettres": testo e commento qui utilizzati), Intr. pp. 6-7. La maggior parte degli studiosi concorda nel considerare il dialogo il primo scritto dopo la *Repubblica*: cfr. tavola sinottica in ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, p. 2. Sia Robin sia Ross pongono il dialogo verso il 370, immediatamente prima del viaggio in Sicilia; Hackforth, comm., Cambridge 1952, lo considera invece immediatamente posteriore al viaggio. Il dissenso recente più significativo è quello di O. REGENBOGEN, *Bemerkungen zur Deutung des Platonischen Phaidros*, in "Miscell. Acad. Berlinensia", 1950, che propende per una datazione tarda e ritiene che la diairetica del *Fedro* dipenda dal *Sofista*, dal *Politico* e dal *Filebo* (pp. 203-7).

essenziali; Ippocrate e il suo metodo sono addirittura invocati nel momento culminante di quella riforma della dialettica, che Platone appunto persegue in questo dialogo. Gli studiosi di Platone non hanno naturalmente mancato di rilevare il passo, e quelli di Ippocrate vi si sono impegnati a fondo; ma rarissimamente i due punti di vista sono giunti ad integrarsi, sicché la critica platonica ha di solito sottovalutato il richiamo ad Ippocrate vedendolo come uno dei tanti “riferimenti” culturali del filosofo, senza rilevarne la pregnanza concettuale, mentre la critica ippocratica lo ha trattato come una “testimonianza”, isolandolo talvolta dal resto del dialogo, quasi sempre dal contesto generale della riflessione platonica. Si è giunti così ad una serie di analisi spesso di grande acume critico, ma culminanti in una ampia gamma di interpretazioni contrapposte staticamente e senza possibilità di mediazioni storico-teoriche.

Secondo il metodo che si è tentato di porre in opera in questa indagine, prima di vedere “che cosa” Platone ci dice su Ippocrate, appare necessario porsi un quesito preliminare: “perché”, cioè in quale contesto concettuale, Platone avverte la necessità di riferirsi ad Ippocrate e al suo metodo? Questa esigenza appare tanto più sorprendente in quanto Platone nella *Repubblica* — come risulta dall’analisi che ne abbiamo condotta —, aveva rifiutato in generale la validità delle scienze della natura da un punto di vista ontologico-gnoseologico, e in particolare le metodiche proprie della scuola di Cos in nome di una medicina che, rinunciando ai tentativi di spiegazione e di controllo razionale della natura, acquisisse una più immediata funzionalità sociale, consacrando al rapido ristabilimento delle capacità lavorative dei *demiourgoi*.

È chiaro che la comprensione di questo improvviso rovesciamento dell’atteggiamento platonico nei riguardi della scienza della natura e della medicina che la rappresentava, condiziona qualsiasi tentativo di interpretazione del passo ippocratico del *Fedro*, e richiede un esame, sia pure sommario, della situazione del dialogo nell’ambito dello sviluppo del pensiero platonico, qui impegnato nel momento critico del cammino che lo conduce dalla *Repubblica* al *Sofista*.

2. - Nella prima parte del dialogo, il secondo discorso di Socrate, con il grande mito sull’anima che vi è sviluppato, sembra voler fare il punto sulla situazione della dialettica e della ontologia platonica quali esse appaiono dopo l’elaborazione della *Repubblica* e del *Fedone*. Tre sono i cardini essenziali di questa situazione: 1) l’esistenza di una regione che dal punto di vista ontologico si definisce come quella della *ousia ontōs ousa*, e dal punto di vista gnoseologico come attingibile solo mediante la pura intuizione noetica (247C); 2) l’esistenza, a questa zona correlata, di una *episteme* che nulla ha a che fare con il mondo vanificante della *ghe-nesis*, ma che partecipa della realtà e della verità del puro essere (247D-E); 3) la funzione mediatrice dell’anima, che, con l’ausilio gnoseologico di

anamnesis e spinta da una motivazione simbolizzata da eros, può risalire dal mondo di *aisthesis* e di *loghismòs* fino alla sfera del puro noetico (249B-D).

La mediazione conoscitiva fra *doxa* e *aisthesis* da un lato, *nous* e *on* dall'altro, cui la *dianoia* matematica non era riuscita a dar luogo nella *Repubblica*, riesce invece, nel contesto del mito nell'anima, grazie alla sua ambivalente partecipazione, nel ciclo, sia al mondo iperuranio sia a quello corporeo. È chiaro tuttavia, come Platone esplicitamente avverte (246C), che il mito può soltanto rappresentare come immagine la soluzione di un problema che resta aperto per l'elaborazione teoretica della dialettica.

Il problema si articolava in tre aspetti distinti ma strettamente collegati: l'incomunicabilità ontologica fra mondo di *gbenesis* e mondo degli *onta*; la conseguente impossibilità della dialettica, vincolata al noetico a garanzia della sua stessa validità epistemica, di stabilire una qualsiasi relazione conoscitiva con il mondo dello *aisthetòn*, quindi la totale incomunicabilità tra *episteme* e *doxa*; da ciò deriva — ed è l'aspetto più importante per il nostro discorso — l'incapacità della dialettica a fungere da fondazione per quelle *technai* di comprensione e di controllo dell'empirico che si configuravano essenzialmente, nel mondo umano, come retorica e psicologia, in quello naturale, come le scienze medico-biologiche; dall'altro canto, la fondazione che la dialettica era invece in grado di offrire a scienze come la matematica e l'astronomia, contribuiva a rescinderne decisamente i legami con la zona di *aisthetòn*.

Mentre Platone avrebbe affrontato nel *Teeteto*, nel *Parmenide* e nel *Sofista* i primi due aspetti del problema, nel *Fedro* egli avvia il processo di riforma della dialettica proprio in funzione del terzo aspetto, quello della fondazione di una *techne* dell'empirico quale la retorica, e sarà anche sulla base degli esiti di tale riforma che egli muoverà ai livelli superiori della questione.

La nuova configurazione della dialettica viene infatti presentata nel *Fedro* come proposta metodologica strettamente connessa alla *techne* da fondare, la retorica (occorre precisare che per retorica Platone intende qui essenzialmente una tecnica politica, comprendente anche una psicologia dei comportamenti individuali e collettivi). In chiave metodologica fa innanzitutto la sua prima comparsa il tema, così importante, della *diairesis* (263B: ὁδῶ διηρησθῆναι), presentato come strumento atto a padroneggiare il molteplice e subito dopo incorporato nel procedimento dialettico come suo secondo, ed essenziale *eidos* (265C). Lo stesso momento ascendente della dialettica è condizionato dall'introduzione della *diairesis* e dell'assetto metodologico di tutto il discorso, non apparendo più, come nella *Repubblica*, un rifiuto dei "molti" in nome dell'Uno, ma una riduzione sintetica dei molti all'uno (265D):

«Ricondurre sinteticamente verso un'unica idea ciò che è molteplice e disperso (εἰς μίαν τε ἰδέαν, συνορῶντα, ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα)». L' "altro *eidos*"

è a sua volta definito come il procedimento consistente nel « suddividere per *eide* secondo le articolazioni naturali (κατ'εἶδη... διατέμνειν κατ'ἄρθρα ἢ πέφυκεν) (265E) ».

Entrambi i movimenti, le *synagogai* e le *diaireseis*, sono poi definiti coesenziali alla dialettica, che viene così strutturandosi nella tensione εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκός (266B). Formalmente, il movimento sintetico e quello diairetico possono essere avvicinati ai processi ascendente e discendente della dialettica nella *Repubblica*, ed è vero che la *diairesis* si muove pur sempre al livello degli *eide*; la critica platonica ha tuttavia messo adeguatamente in luce la capacità tutta nuova dell'*eidos* cui culminava la *diairesis*, di fungere da strumento di comprensione della molteplicità di *aisthetòn* e di fondare procedimenti predicativi tali da sbloccare le aporie logiche connesse alla "partecipazione"². Non è qui il caso di discutere ulteriormente le conseguenze speculative di questo rinnovato assetto della dialettica; basterà ribadire che esso corrisponde al compito che il *Fedro* pone alla dialettica stessa, quello cioè di fondare metodologicamente le *technai* del molteplice e del temporale, in particolare la retorica.

La stessa situazione cronologica del *Fedro*, intermedia fra il grande programma politico tracciato nella *Repubblica*, e il secondo viaggio in Sicilia che segna lo sforzo di un impegno concreto, contribuisce a spiegare l'urgenza del problema di una fondazione dialettica della retorica, principale strumento di trasformazione della realtà storico-politica; in questo senso, lo Stenzel ha giustamente insistito sul carattere "politico" del dialogo³. Ma il discorso sulle *technai* del molteplice non poteva non allargarsi immediatamente anche al suo versante naturale, altrettanto irrecuperabile nel quadro della dialettica della *Repubblica*, e su cui tuttavia fervevano in seno all'Accademia vivaci ricerche, riecheggiate più tardi dal *Teeteto* al *Politico* al *Timeo*. Ad entrambe queste esigenze provenienti dal "basso", il *Fedro* tende a far fronte rinnovando la dialettica in forme metodologiche aperte alla concreta molteplicità e variabilità del reale, qui così lucidamente avvertita come problema e non semplicemente respinta nell'irrealtà (271D).

Lungo il cammino di questa difficile rielaborazione della dialettica, Platone avverte la necessità di un recupero dell'ippocratismo; di un ippocratismo che non era ormai più un interlocutore diretto del dibattito filosofico-scientifico, ma che rivelava il suo significato teorico sia attraverso il più consistente *corpus* di opere fin'allora prodotto dal sapere naturalistico greco, sia grazie alle successive assunzioni che Platone stesso ne aveva compiuto, e che abbiamo discusso negli articoli precedenti.

² Cfr. J. STENZEL, *Plato's Method of Dialectic*, tr. ingl., New York 1964, pp. 143-8 e *passim*. Cfr. anche M. VAN HOUTTE, *La Méthode ontologique de Platon*, Louvain-Paris 1956, pp. 90 segg.

³ STENZEL, *Op. cit.*, pp. 18-21.

In particolare, il richiamo alla medicina ippocratica doveva apparire naturale nel contesto del *Fedro*, trattandosi qui di una fondazione dialettica di quella stessa retorica cui nel *Gorgia* la medicina era stata positivamente contrapposta proprio per i suoi valori metodici; ciò che distingue per questo aspetto il *Fedro* dal *Gorgia* è che nel primo oltre la retorica è in questione la dialettica stessa, sicché l'esemplarità metodica dell'ippocratismo vi acquisisce una nuova e più essenziale funzione⁴.

Il riavvicinamento di Platone alla medicina — quasi ad attenuare già in sede introduttiva le asprezze polemiche della *Repubblica* — è dichiarato per molti segni fin dall'inizio del dialogo. Sono sottolineati i legami personali di Socrate con Acumeno (227A), padre di quell'Erissimaco pure richiamato più avanti (268A), di cui si ricorderà la positiva funzione nel *Simposio*; lo stesso Erodico è citato senza le violente connotazioni critiche della *Repubblica* (227D); nella « gerarchia delle anime », l'anima del medico viene collocata al quarto posto, subito dopo i filosofi, i re e i politici, quasi in posizione intermedia fra la positività dei primi e la negatività degli altri quattro gruppi (248D-E).

3 - L'analisi del passo ippocratico del *Fedro* (270C), dove il nome del maestro di Cos è citato tre volte e dove gli viene attribuito un preciso metodo d'indagine sulla natura, che può valere da modello per la retorica, risulterà facilitata dalle considerazioni fin qui svolte, e un significativo contributo al chiarimento del passo stesso dovrebbe derivare dai punti fermi acquisiti nella discussione dei precedenti dialoghi platonici, specialmente il *Carmide* e il *Gorgia*⁵. È comunque utile, prima di affrontare questo testo così importante, passare rapidamente in rassegna i principali risultati critici in proposito; occorre avvertire che si tratta esclusivamente di contributi intesi a far luce sulla « questione ippocratica », rivolti cioè a ricavare da Platone un'immagine di Ippocrate e delle sue eventuali opere, mentre, come si era osservato, scarse sono le indicazioni provenienti dalla critica platonica propriamente detta, e relativamente scarso è anche il contributo che questo tipo di studi ha offerto alle ricerche sul pensiero platonico in generale. Premettiamo ancora che la base interpretativa delle varie posizioni verrà discussa se necessario a proposito dei luoghi platonici cui essa si riferisce.

⁴ Sull'abbandono della matematica e il ritorno alla medicina come piattaforma per l'elaborazione del metodo dialettico, cfr. l'interessante ipotesi di G. CAMBIANO, *Il metodo ipotetico e le origini della sistemazione euclidea della geometria*, in « Rivista di Filosofia », 2, 1967, pp. 146-7: di fronte all'ormai avvenuta sistemazione della geometria in senso assiomatico-deduttivo, Platone sarebbe tornato al metodo problematico-analitico della medicina, più affine al carattere relazionale e alle finalità euristiche della dialettica diairetica.

⁵ Cfr. « Riv. Crit. St. Filos. », 1, 1966 e 3, 1967.

La serie delle ricerche è aperta naturalmente da Littré (1839), che ravvisava nel passo platonico un chiaro riferimento ad *Antica Medicina* e faceva pertanto di quest'opera il caposaldo della sua lista di scritti "autentici". La *Hippokrates-Forschung* dei primi anni del secolo dapprima attenuava, con Fredrich (1899), la certezza di Littré, poi la confutava del tutto con Wilamowitz (1901) e con Wellmann (1905): quest'ultimo, ritenendo che non fosse possibile rintracciare nel *Corpus* alcuno scritto corrispondente alle indicazioni del *Fedro*, propendeva a ritenere che Ippocrate, come Socrate, si fosse limitato ad un insegnamento orale. Ma nel 1911 la tesi di Littré veniva riproposta con vigore da Gomperz, il quale ravvisava una forte presenza dello spirito euristico di Socrate e nel *Fedro* e in *Antica Medicina*, tanto da definire l'autore di quest'ultima — identificato come Ippocrate — « il Socrate della medicina ».

A Gomperz rispondeva nel 1922 Capelle, riprendendo le posizioni già sostenute da Diels nel 1910 e gettando le basi di un'interpretazione destinata ad avere largo seguito: secondo questo autore il passo del *Fedro* ci rivela un Ippocrate tutto rivolto alla filosofia della natura, all'analogia macrososmo-microcosmo, che sta esattamente all'opposto dell'empirismo di *Antica Medicina*; il Capelle inaugura quindi l'interpretazione "cosmologica" dell'espressione *holou physis* da cui si è spesso fatto dipendere il significato di tutto il passo. La stessa interpretazione era autorevolmente sostenuta, nel 1933, da Deichgräber. Nel 1935 tuttavia Edelstein, che già nel 1931 aveva contestato l'interpretazione cosmologica di *holou physis* proponendone una metodologica ("la totalità dell'argomento in questione"), concludeva su questa base all'impossibilità di identificare in una qualsiasi opera del *Corpus* i lineamenti esatti del metodo descritto da Platone, sicché si rassegnava a considerare Ippocrate "un nome senza opere". Nel 1938 Pohlenz, tornando all'interpretazione del *Fedro* in chiave "meteorologica" e cosmologica, respingeva l'autenticità di *Antica Medicina* e le contrapponeva quella di opere come il *Male Sacro* e *Arie Acque Luoghi*, il cui ambito di pensiero veniva ricondotto alla *physiologia*.

La discussione sembrava a questo punto arenarsi in un circolo vizioso, in cui aveva largo spazio l'acribia filologica degli studiosi, che potevano, in un orizzonte concettualmente incerto, comprovare o contestare le tesi opposte con argomenti di eguale consistenza intrinseca. Ma nel 1939 appariva un saggio di Kucharski, sfortunatamente poco notato dalla critica, che faceva compiere alla questione un deciso passo avanti, ponendola in una più articolata prospettiva storico-filosofica. Kucharski partiva dalla premessa che non ci si può aspettare in Platone una "citazione" precisa e univoca da una determinata opera tale da poter soddisfare i requisiti della filologia più agguerrita; nel riferimento ad Ippocrate va piuttosto vista una "trasposizione" (nel senso già indicato da Diès) dell'ippocratismo, trasposizione il cui significato può essere precisato solo con un'analisi dei moventi che inducono il filosofo a compierla. Le aporie della critica venivano perciò attribuite alla pretesa di interpretare il passo ippocratico, e particolarmente lo *holou physis*, in modo univoco, anziché analizzarne l'ambiguità e tentare di distinguerne il nucleo ippocratico dalla trasposizione platonica. In secondo luogo, Kucharski suggeriva di abbandonare i tentativi di riscontro puntuale con le opere del *Corpus*, di cui proponeva invece un'analisi a più largo respiro concettuale. Sulla base di queste indicazioni, egli credeva di poter individuare nella metodologia di *Antica Medicina* lo stimolo fondamentale per la trasposizione platonica del senso di Ippocrate. Si delineava, a questo punto, un ampio consenso critico, dipendente o no dalle tesi di Kucharski. Nello stesso 1939, Rey sosteneva la sostanziale validità dell'impostazione di Littré.

Nel 1945 Jaeger identificava nel *Fedro* i lineamenti di una "dialettica dell'empirico" che rinviava alla metodologia di *Antica Medicina*, sicché, secondo l'autore di *Paideia*, quest'opera tornava ad essere il canone dell'interpretazione ippocratica. Ancora nel 1945 Steckerl, appoggiandosi anche sull'Anonimo Londinese, rilevava una completa concordanza tra *Antica Medicina* e *Fedro*, nel quale semmai Platone "schematizzava e dogmatizzava la concezione di Ippocrate".

Se nel 1948 Festugière si riportava invece alle posizioni di Diels e di Capelle, mostrando però di ignorare il contributo di Kucharski, era ancora alle conclusioni di quest'ultimo che si rifaceva nel 1953 Bourgey, allargandone la portata, oltre *Antica Medicina*, ad un gruppo di opere comprendenti *Epidemie* I e III, *Arie Acque Luoghi* e *Regime nelle malattie acute*. Nel 1954, Mesnard riportava al *Fedro* "gli inizi espliciti del metodo sperimentale" e ciò "grazie al fortunato incontro fra Platone e Ippocrate", l'Ippocrate espressosi in *Antica Medicina*, nelle *Epidemie*, in *Arie Acque Luoghi*. Sulle stesse posizioni — ma svolgendone le implicazioni in un più largo ambito di pensiero platonico — si è infine mosso recentemente (1966) Cambiano.

Un vasto settore della critica ippocratico-platonica sembra così aver raggiunto una sostanziale unanimità sul significato di base del passo del *Fedro* nei suoi rapporti con un ippocratismo il cui canone vien fatto consistere nelle opere già identificate, per altre vie, dalla presente ricerca. Occorre tuttavia citare tre importanti lavori che dissentono, sia pur da punti di vista diversi, dalle conclusioni ora riassunti. Il primo è quello di Diller (1952), secondo il quale *Antica Medicina* va datata attorno alla metà del IV secolo, sicché il suo rapporto con il *Fedro* sarebbe semmai di dipendenza più che di ispirazione; la tesi di Diller riaprirebbe così completamente il problema del *Fedro*. Per molte ragioni, tuttavia, la cronologia proposta da Diller sembra non abbia retto alle successive indagini critiche. Dal canto suo Kühn (1956) ha compiuto il più serio tentativo di convalidare la tesi già sostenuta da Diels, da Capelle, da Festugière. Da un lato, egli descrive il metodo di *Antica Medicina* come un rigoroso empirismo, dall'altro vede nel passo del *Fedro* un'idea di totalità riempita cosmologicamente, sicché perviene ad avvicinare all'Ippocrate descritto da Platone trattati come quelli sui *Venti* e sul *Regime*, contro i quali appunto si rivolgeva la polemica di *Antica Medicina*. Molti sono i lati deboli della tesi di Kühn. Ne citeremo i due principali: da un lato, egli non vede che la nozione stessa di metodo empirico si allontana decisamente dal piatto empirismo con cui egli vorrebbe caratterizzarla, e richiede l'intervento di un piano teorico tale da mediare l'esperienza su livelli di organizzazione e di verità: basti qui rinviare a quanto si è osservato a proposito del *Gorgia*; dall'altro, egli non situa il *Fedro* nel quadro della problematica platonica, e non si avvede quindi che la precisa funzionalità del richiamo alla medicina in rapporto alla riforma della dialettica verrebbe meno qualora la medicina stessa presentasse per Platone questi connotati *physiologici* e cosmologici. Da ultimo (1961) Joly è tornato a vedere nell'ippocratismo descritto nel *Fedro* i lineamenti di un pensiero cosmologico, naturfilosofico, all'opposto quindi di *Antica Medicina*. Joly ammette tuttavia che quest'opera, e gli altri migliori trattati ippocratici, condizionano la *diairesis* platonica, e conclude, rifacendosi parzialmente a Kucharski: « Platone ha trasposto spontaneamente la teoria dei fattori ambientali, che leggeva in questi trattati, sul piano del Cosmo, che era il suo ». Ancora una volta, va detto che questa tesi risente di una insufficiente collocazione del *Fedro* nell'ambito del pensiero platonico: pensare che il piano del *Fedro* — un dialogo contemporaneo o precedente di poco il *Parmenide*, il *Teeteto*, il *Sofista*, un dialogo che, come s'è visto, imposta la riforma della dialettica in termini metodolo-

gici —, sia il piano della cosmologia e che in questa chiave vada interpretato il riferimento ad Ippocrate, significa veramente ignorare la dimensione filosofica che non può non essere essenziale anche riguardo all'interpretazione della "testimonianza" platonica su Ippocrate⁶.

Sulla base della consapevolezza dei problemi che Platone si trovava ad affrontare nel *Fedro*, e della constatazione che essi venivano impostati in chiave metodologica, possiamo trarre da questo sommario esame della letteratura ippocratico-platonica le seguenti conclusioni, per altro condivise dalla maggior parte dei contributi più recenti:

1) da un lato, il recupero platonico dell'ippocratismo getta luce sul significato teorico-metodico dell'ippocratismo stesso; dall'altro, oc-

⁶ Diamo i ragguagli bibliografici dei contributi citati nel testo, rinviando per più completi *status quaestionis* a A. DIÈS, *Autour de Platon*, Paris 1927, I, pp. 12-48; e a R. JOLY, *La question hipprocratique et le témoignage du Phèdre*, "Rev. Et. Grecques", 74, 1961, pp. 71-9. C. FREDRICH, *Hippokratische Untersuchungen*, "Philol. Unters." XV, Berlin 1899, pp. 4-6; U. v. WILAMOWITZ, *Die hippokr. Schrift p. hirsès nousou*, "Sitzbr. d. Berl. Akad., Phil. Hist. Cl.", 1901, pp. 1-22; M. WELLMANN, ap. W. KROLL, "Burs. Jbr.", 125, 1905; T. GOMPERZ, *Die hippokr. Frage und der Ausgangspunkt ihrer Lösung*, "Philologus", 70, 1911, pp. 213-241 (cit. p. 218); H. DIELS, *Hippokr. Forschungen I*, "Hermes", 45, 1910, pp. 125-150 (cfr. anche in "Sitzbr. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss.", 53, 1910, pp. 1140-55); W. CAPELLE, *Zur hippokr. Frage*, "Hermes", 72, 1922, pp. 247-265 (recentem. dello stesso autore *Hippocrates. Fünf auserlesene Schriften*, Zürich 1955, pp. 27-9); K. DEICHGRAEBER, *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum*, "Abhandl. d. Preuss. Ak. d. Wiss., Phil. Hist. Kl.", 3, Berlin 1933, pp. 149-152; L. EDELSTEIN, *p. Aeron und die Sammlung der Hippokr. Schriften*, "Problemata 4", Berlin 1931, pp. 118-135 (cit. 131); id., *Hippocrates*, in Pauly-Wissowa Supplb. VI (Stuttgart 1935), pp. 1318-1328 (cit. 1328); M. POHLENZ, *Hippocrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*, Berlin 1938, pp. 78-85 (recent. dello stesso autore *L'Uomo greco*, tr. it., Firenze 1962, pp. 329-334); P. KUCHARSKI, *La "Méthode d'Hippocrate" dans le Phèdre*, "Rev. Et. Gr.", 244, 1939, pp. 301-357; A. REY, *La Maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris 1939, pp. 435-9; W. JAEGER, *Paideia* (tr. it. Firenze 1959), III, pp. 37-9; F. STECKERL, *Plato, Hippocrates, and the "Menon Papyrus"*, "Classical Philology", 40, 1945, pp. 166-180 (cit. p. 178); A. J. FESTUGIÈRE, comm. ad *Antica Medicina*, Paris 1948, pp. 62-5; L. BOURGEY, *Observation et Expérience chez les Médecins de la Collection hippocratique*, Paris 1953, pp. 91-2; P. MESNARD, *La rencontre de Platon avec Hippocrate et les prémices de la méthode expérimentale*, "Revue Thomiste", 54, 1954, pp. 138-147 (cit. p. 139); G. CAMBIANO, *Dialettica, medicina, retorica nel "Fedro" platonico*, "Rivista di Filosofia", 3, 1966, pp. 284-305; H. DILLER, *Hippokr. Medizin und attische Philosophie*, "Hermes", 80, 1952, pp. 385-409 (per una discussione sulla cronologia del Diller cfr. M. VEGETTI, *Technai e filosofia nel p. technes pseudoippocratico*, "Atti Accad. d. Sc. Torino", 98, 1964, pp. 14-7 e letteratura cit.); J. H. KUEHN, *System- und Methodenprobleme im Corpus Hippocraticum*, "Hermes" Einzelschr. 11, 1956, pp. 84-97 e passim (per la datazione di A. M., contro Diller, cfr. pp. 46-56); R. JOLY, *Op. cit.*, pp. 81-91 (cit., p. 87).

corre mettere in luce che quella platonica è una “trasposizione” e non una citazione, sicché il *Fedro* contribuisce ad una miglior comprensione di Ippocrate solo a condizione che la sua analisi sia “tarata” alla luce delle conclusioni già raggiunte in altra sede;

2) non ci si deve aspettare di trovare nel *Fedro* la citazione di una singola opera di Ippocrate, ma una testimonianza, in questo senso fondamentale, su ciò che il nucleo di opere e di pensiero riportabili ad Ippocrate (fra queste opere pare primeggiare *Antica Medicina*) significava per Platone, dunque per l'Accademia e per il più vivace dibattito filosofico-scientifico della fine del V e del primo trentennio del IV secolo.

Sulla scorta di queste indicazioni, è ora possibile affrontare direttamente l'analisi del passo ippocratico del *Fedro*.

4. - Il riferimento ad Ippocrate è introdotto da una serrata discussione che contribuisce a definirne la ricchezza di significati, facendo ricorso sia a posizioni precedentemente acquisite da Platone stesso, sia ad una rielaborazione di tutto un settore del sapere *technico* del V secolo. Alla retorica di tipo sofistico, definita, con diretto riferimento al *Gorgia*, *atechnos tribé* (260E), viene innanzitutto proposta la fondazione offerta dal rinnovato metodo dialettico; ma, per dar corpo a tale necessità di fondazione, alla retorica stessa viene nuovamente contrapposta la medicina (268A-C).

Il retore che conosce gli artifici della *techne*, ma ne ignora la necessaria struttura metodica, è paragonato al medico informato solo sui farmaci e i loro effetti; i veri medici, come Erissimaco ed Acumeno, gli risponderanno che occorre soprattutto sapere « a chi i vari farmaci vanno somministrati, e rispettivamente in quali circostanze, e in che misura »; sicché concluderebbero che costui « ha forse sentito parlare di un libro, o si è imbattuto in qualche farmaco, e quindi si crede medico, mentre nulla sa della *techne* ». Vanno subito notati in questo passo alcuni rovesciamenti delle posizioni della *Repubblica*: la conoscenza dei farmaci è una condizione della medicina, ma non è la medicina (cfr. anche 269A), il che rappresenta un ritorno alle tesi ippocratiche sull'importanza del regime e alla polemica anticnidia per es. del *Regime nelle malattie acute*; e soprattutto il medico è qui reintegrato nella sua capacità “tecnica” di render conto dei fenomeni di cui si occupa.

In questa sua funzione di contrappunto metodico alla retorica lisiana e in genere sofistica, alla medicina è subito accostata un'altra retorica, quella di Pericle (269A-E). E Socrate attribuisce a Pericle la dichiarazione che i retori non sono giunti a costruire una vera *techne* per mancanza di fondazione dialettica (*μη ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι*, 269B). Si apre a questo punto un quesito di estremo interesse: come mai la medicina e la retorica del V secolo possono valere da modello metodico per la costituenda *techne* retorica, a fondazione della quale Platone ha elaborato il metodo dialettico della *synagoghé* e della *diairesis*? Qual era cioè il loro fondamento, non disponendo esse ancora ovviamente di tale metodo dialettico?

La risposta al quesito viene offerta in tre momenti immediatamente successivi (269E-270B). Tutte le « grandi *technai* » richiedono « finezza di argomentazione ed elevate conoscenze sulla natura » (προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι, espressione che la critica concorda ormai nell'interpretare come aliena da ogni significato ironico). Per quanto concerne la retorica periclea, l'una e l'altra condizione sono state assicurate dal pensiero di Anassagora, che ha permesso a Pericle di arricchirsi di conoscenze "meteorologiche" e di pervenire di qui alla comprensione della « struttura dell'intelligenza e della mancanza di intelligenza » (φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας)⁷. È qui importante intendere esattamente il senso del riferimento di Anassagora, giacché una parte della critica ipocratica se ne è valsa per colorire in senso "cosmologico" la stessa presentazione del metodo d'Ippocrate. Le ricerche più recenti su Anassagora hanno messo in luce la funzione di rottura che egli operò nei riguardi della tradizionale cosmologia *physiologica*, sia contestandone i presupposti sostanzialistici sia avviando egli stesso una progressiva autonomia della ricerca scientifica, svolgentsi ormai nell'ambito delle diverse *technai*, cui d'altra parte egli proponeva una serie di ipotesi generali sulla struttura del conoscere e sui metodi d'indagine. È proprio nel lavoro del « gruppo di Anassagora » che va riconosciuta, sulle soglie della seconda metà del V secolo, la premessa per lo sviluppo del sapere naturalistico e soprattutto biologico, il cui metodo semeiotico veniva teorizzato dal filosofo di Clazomene in aperta opposizione al metodo analogico proprio della *physiologia* (B 21a)⁸. Il riferimento platonico sembra qui individuare questi due momenti dell'opera di Anassagora: da un lato, la "meteorologia" identifica i suoi contributi alla scienza della natura in generale, le sue ricerche biologiche e astronomiche in particolare (per un riconoscimento dei rapporti fra "meteorologia" e medicina si cfr. *Arie Acque Luoghi* 2); dall'altro, il richiamo al *Nous* evoca l'apporto gnoseologico e metodologico che la dottrina della "separazione" del *Nous* (B 12), e la rinnovata visione che ne conseguiva del processo del conoscere (B 21b), avevano offerto alle *technai* impegnate nella definizione di un proprio autonomo assetto metodico. Nel paragrafo che segue, Platone fa subito chiaro che le medesime condizioni di validità e le medesime modalità metodiche accomunano la retorica di Pericle — grazie alla sua fondazione anassagorea — e la

⁷ Contro l'interpretazione "ironica", che è anche in Robin, trad. cit., cfr. D. LANZA, *Anassagora, test. e framm.*, Firenze 1966, pp. 27-8; oltre alla letteratura ivi citata, R. JOLY, *Question*, cit., pp. 81-2. Importante la correzione di *anoia* in *dianoia* proposta da Burnet e accettata da Diano, che confermerebbe la trasposizione del *nous* al livello dianoetico del metodo; cfr. 270C-D.

⁸ Si veda in proposito LANZA, *Op. cit.*, intr. e *passim*; G. CALOGERO, *La logica di Anassagora*, "La Cultura", 1, 1963, pp. 460-3 e 492-6; M. VEGETTI, *Il de Locis in Homine tra Anassagora e Ippocrate*, "Rendic. Ist. Lomb.", Cl. di Lett., 1965, pp. 193-213.

medicina. Come procedono dunque queste due « grandi *technai* » nei confronti dei rispettivi campi di esperienza, la psiche per la prima e il corpo per la seconda? Per essere appunto *technai* e non procedere meramente per *tribé* ed *empeiria* (ritorna letteralmente l'opposizione discussa nel *Gorgia*), entrambe devono « analizzare una struttura naturale » (διελέσθαι φύσιν, 270B); nel caso della medicina, da questa analisi dipenderà la somministrazione dei farmaci e della dieta appropriati per il ristabilimento della salute e del vigore del corpo. Ma l'analisi della *physis* della psiche presuppone come propria condizione necessaria la comprensione della *physis* della totalità (270C: τῆς τοῦ ὅλου φύσεως). A questo punto Fedro interviene asserendo che, secondo Ippocrate, neppure il corpo si potrebbe analizzare senza un tale metodo (270C: εἰ μὲν Ἴπποκράτει ... δεῖ τι πιδέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης). Il fatto che sia Fedro ad introdurre il riferimento diretto ad Ippocrate, a dare cioè un nome e una precisa definizione a quella *techné* medica di cui Socrate aveva lungamente parlato secondo le linee già tracciate nel *Gorgia*, va considerato assai significativo. Fedro rappresenta in questo dialogo, come già nel *Simposio*, il tipico uomo colto fra la fine del V e il principio del IV secolo: è sensibile alle discussioni sofistiche, agli sviluppi della retorica, è in contatto con grandi medici come Erissimaco. Che sia proprio lui, e non Socrate, a nominare per primo Ippocrate, garantisce una base di obbiettività al riferimento (era toccato a Fedro di leggere più volte il discorso di Lisia, che viene considerato un testo autentico di questo retore; al contrario il discorso sulla retorica che Socrate attribuisce a Pericle rappresenta evidentemente già una trasposizione platonica di un eventuale significato dell'oratoria periclea).

Questa obbiettività contiene due informazioni preziose: che all'inizio del IV secolo si era ottenuta una chiarezza critica sulle varie correnti di medicina sufficiente a identificare nei tratti della medicina fin qui descritta da Socrate il profilo metodico dell'ippocratismo; e che questa chiarezza critica poteva ormai essere considerata un comune dato di cultura. Ciò autorizza a sua volta una prima conclusione: poiché la medicina che Platone ha descritto nel *Fedro*, e che Fedro identifica come ippocratica, ricalda il modello già discusso nel *Gorgia*, è lecito ritenere confermata per questa via l'identificazione già proposta della medicina del *Gorgia* con quella ippocratica. Poiché inoltre i « buoni medici » di cui si parlava nel *Carmide* venivano presentati, proprio grazie al loro metodo totalizzante, come un comune dato di cultura, sembra anche confermata la loro identificazione con gli ippocratici qui noti a Fedro per la stessa caratteristica metodica⁹. Se il passo ippocratico del *Fedro* si arrestasse a questo punto, potremmo comunque dircene soddisfatti: per un verso, esso ha conferma-

⁹ Per il rapporto *Fedro-Carmide* cfr. W. KRANZ, *Platon über Hippokrates*, "Philologus", 96, 1944, pp. 198-9.

to il profilo metodologico che avevamo attribuito all'ippocratismo, e la sua influenza sul pensiero platonico dal *Carmide* al *Gorgia*; reciprocamente, esso ha escluso dal quadro delle influenze mediche sul *Fedro* le correnti di tipo "cosmologico" dipendenti dalla *physiologia*.

Naturalmente il passo platonico è invece ricco di altre e più positive informazioni. A parte la discussione del significato di *holou physis*, che rinviamo più oltre, Socrate riprende immediatamente il riferimento di Fedro a Ippocrate togliendogli il suo carattere di obiettivo dato culturale e "trasponendolo" al livello del *logos*, anzi dello *alethès logos* (270C: « E dice bene, amico mio. Occorre però, oltre Ippocrate, interrogare il *logos* e indagare se esso concorda ... Indaga dunque che cosa dicano sulla *physis* Ippocrate e lo *alethès logos* »). Il meccanismo della trasposizione o della sublimazione che Platone opera di Ippocrate al livello del « discorso vero » è qui chiarissimo. Ma prima di discutere il passo alla luce dei parametri storico-critici fin qui acquisiti, importa formulare una considerazione generale su quanto Platone è venuto dicendo circa Pericle, Anassagora ed Ippocrate nei loro rapporti con la retorica e con il metodo dialettico.

Abbiamo già osservato che la retorica periclea, grazie agli strumenti concettuali offertile da Anassagora, e la medicina — ora possiamo dire la medicina ippocratica — vengono presentate da Platone come modelli metodici per la costituenda nuova retorica, pur non disponendo esse ovviamente di quella fondazione dialettica che Platone viene appunto elaborando nel *Fedro*. Il passo 270B-C ci ha anche detto che cosa giustifichi questa esemplarità metodica (nel caso della medicina, si tratta di un approfondimento sintetico delle sue connotazioni già descritte soprattutto nel *Carmide* e nel *Gorgia*); le due grandi *technai* analizzano la struttura naturale del loro campo di esperienza, di cui hanno precedentemente ricostituito la totalità unitaria. In altri termini, esse mettono in opera i procedimenti della *synagoghé* e della *diairesis*, i procedimenti cioè tipici del nuovo metodo dialettico (266B, 265D). Tutto ciò significa senza dubbio che Platone riconosceva nelle *technai* dipendenti da Anassagora, e soprattutto nella medicina ippocratica, la messa in opera implicita di un metodo dialettico *ante litteram*; da questo punto di vista, la teorizzazione del metodo svolta nel *Fedro* si presenta come la esplicitazione speculativa di una prospettiva operante nell'ambito del più maturo modello di sapere scientifico proposto dal pensiero del V secolo. Si tratta della rilevazione di una coincidenza di fondo che Platone operò *dopo* aver avviato la riforma del metodo dialettico, o questa riforma dipende in parte da un riesame critico del sapere naturalistico del V secolo che il filosofo compì per uscire dall'*impasse* cui lo aveva condotto la *Repubblica*?

Se si pensa al ruolo decisivo che lo studio dei metodi matematici ha giocato nella evoluzione del pensiero platonico dal *Menone* alla *Repubblica* al *Timeo*, non pare possibile escludere che un analogo ruolo sia stato svolto dai metodi biologici in un altro gruppo di dialoghi; e ciò sembra confer-

mato dagli insistenti ed espliciti riconoscimenti che Platone tributa nel *Fedro* ad Anassagora e ad Ippocrate, riconoscimenti resi ancor più significativi dalla rarità di questo tipo di apprezzamento *nominatim* nell'opera del filosofo. Sarebbe certamente infondato parlare di una "dipendenza" di Platone da Anassagora ed Ippocrate; ma ci pare giustificato pensare ad una sua rielaborazione del sapere filosofico-scientifico del V secolo, rappresentato *in primis* da quei due autori, per sviluppare le nuove soluzioni teoretiche che prendono le mosse dal *Fedro* e che culmineranno nel *Sofista*. Una determinazione più precisa della portata di questa rielaborazione e della sua incidenza sul metodo dialettico risulterà comunque dall'analisi del « metodo d'Ippocrate » così come esso è trasposto nel *Fedro*.

5. - Come si è osservato, il metodo presuppone, a proprie coordinate generali, un momento di totalizzazione (l'assunzione a proprio oggetto della "natura dello *holon*"), e un momento di analisi (l'impiego dello strumento metodico di *diairesis*). Nella frase che introduce alla descrizione del metodo (270C-D: ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ ὄτουοῦν φύσεως), vanno messe in luce altre due connotazioni preliminari assai importanti. Il metodo opera al livello di quella *dianoia*, che nella *Repubblica* era presentata come la zona di mediazione fra *noetòn* ed *aisthetòn*, e in cui operavano esclusivamente le matematiche: l'assegnazione di questa zona al "metodo d'Ippocrate" ne conferma la nuova dignità epistemologica assegnatagli nel *Fedro*. Inoltre, il metodo è presentato nella sua massima generalità, come applicabile alla *physis* di qualsiasi oggetto di indagine (il che contribuisce già ad escludere l'interpretazione in senso cosmologico dello *holon*, giacché in tal caso si tratterebbe non di un metodo applicabile a qualsiasi *physis*, ma di uno schema fisso di connessioni microcosmo-macrocosmo).

A questo punto, il metodo viene esposto nei suoi lineamenti più generali.

I) Si tratta innanzitutto di stabilire se ciò di fronte a cui intendiamo assumere l'atteggiamento proprio di una *techne* (οὗ περὶ βουλευόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοί) sia semplice o composto (ἀπλοῦν ἢ πολυειδές).

II) Se è semplice, si tratta di accertarne la *dynamis* intrinseca, e di indagare il comportamento relazionale di quest'ultima sia in rapporto all'agire sia in rapporto al patire (σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον, ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ).

III) Se invece l'oggetto consta di una pluralità di *eide* (e questo è il caso del corpo, definito πολυειδές a 271A), si tratta di analizzare e di enumerare questi *eide*, e per ciascuno di essi procedere nello stesso modo, vedendo cioè con che cosa e in che senso sono strutturalmente in grado di entrare in una relazione attiva o passiva (τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν, ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ, 270D).

Ai due momenti della totalizzazione e della *diairesis*, viene qui aggiunta, come esito dell'indagine, una terza importantissima funzione metodica, quella di *dynamis*, di cui discuteremo piú avanti il significato nel quadro del rapporto tra Platone e Ippocrate.

Questo procedimento viene nel suo insieme caratterizzato come l'unico che possa dar luogo ad una *methodos* secondo *techne* ed evitare un cieco aggirarsi (270D-E). È molto interessante esaminare a questo punto un esempio di applicazione concreta del metodo alla costituenda *techne* retorica (271B). Si tratterà di compiere le seguenti operazioni:

I) analizzare l'anima nei suoi *ghene* e determinare le modalità relazionali di questi ultimi (*pathemata*); analizzare i *logoi* e costituire una serie, parallela alla prima, di *ghene* e *dynameis*;

II) analizzare le relazioni causali intercorrenti fra i vari membri delle due serie;

III) sulla base dell'analisi dei *ghene* e delle reciproche relazioni causali, stabilire dei rapporti che permettano di accertare le condizioni dello scopo pratico della retorica, la persuasione (*οἷα οὔσα /ή ψυχή/ ὑπόων λόγων δι'ήν αιτιαν ἐξ ἀνάγκης ή πέν πείδεται, ή δέ ἀπειδει*).

Lineamenti metodici strettamente analoghi, se pur non altrettanto formalizzati, emergono da una serie di passi ippocratici, che è qui opportuno citare a raffronto. Si veda innanzitutto *Antica Medicina* 20-21:

« 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 (*pròs*) 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 (*ὅ τι ἀφ'ἐκάστου ἐκάστῳ συμβήσεται*); e non dica semplicemente: "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... Mi si facciano dunque asserzioni di questo tipo: "il vino non annacquato, bevuto in abbondanza, agisce in questo modo sull'uomo": allora tutti quelli che lo fanno, comprenderanno che questa è la proprietà (*dynamis*) stessa del vino, e che esso ne è la causa (*aitios*): e su quali parti del corpo ha soprattutto questo effetto (*οἷσ' γε ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τοῦτο δύναται μάλιστα*), lo sappiamo... Chi dunque non saprà le relazioni con l'uomo di ognuno di questi fenomeni, non potrà conoscere gli effetti che ne derivano né valersene correttamente (*ὅστις οὖν ταῦτα μὴ εἴσηται ὡς ἕκαστα ἔχει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, οὔτε γινώσκειν τὰ γινόμενα ἀπ'αὐτῶν δυνήσεται οὔτε χρῆσθαι ὀρθῶς*) ».

È qui chiaro che Ippocrate propone un programma d'indagine consistente nell'analizzare da un lato gli elementi del corpo e i loro *pathemata*, dall'altro i cibi e gli altri fattori del regime e le loro *dynameis*, nello stabilire precise relazioni causali fra le seconde e i primi, e nel valersi di una tale analisi a fini sia conoscitivi sia operativi. Il momento della totalizzazione è preliminarizzare (l'uomo, l'ambiente, il regime) ma

esso viene immediatamente sottoposto all'analisi, e si tratta soprattutto di una totalizzazione relazionale (l'uomo in rapporto a...) ottenuta mediante il rilievo conferito alla funzione di *dynamis*. Totalizzazione ed analisi relazionale delle *dynameis*, come momenti essenziali del *loghismòs* metodico, appaiono anche in un importante passo del *Prognostico* (cap. 25). Chi voglia far prognosi, scrive l'ippocratico, « deve possedere una approfondita conoscenza di tutti i sintomi ed essere in grado di valutarli, commisurandone l'efficacia reciproca » (τὰ σημεῖα ἐκμανθάνοντα πάντα δύνασθαι κρίνειν ἐκλογιζόμενον τὰς δυνάμιας αὐτῶν πρὸς ἀλλήλας).

Un movimento diairetico, che rinvia a *dynamis* e *pathema* come cerniera relazionale delle serie parallele e interagenti cui culmina l'analisi (un'analisi che a sua volta parte sempre da un momento di totalizzazione) è ancora rilevabile nel mirabile quadro diagnostico descritto in *Epidemie* I.23:

« 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 prescrive... sulla costituzione generale e specifica dei fenomeni celesti e di ciascuna regione; ...e sulla concatenazione delle malattie, quali derivino dalle passate e quali generino in futuro (ἐκ τῆς κοινῆς φύσιος ἀπάντων καὶ τῆς ἰδίης ἐκάστου... ἐκ τῆς καταστάσιος ὅλης καὶ κατὰ μέρεα τῶν οὐρανίων καὶ χώρης ἐκάστης... καὶ ὅσαι ἐξ οἴων ἐς οἶα διαδοχαὶ νοσημάτων) ».

In almeno tre luoghi fondamentali dell'ippocratismo è dunque dato rilevare un assetto metodico che pare prefigurare il metodo dialettico schematizzato nel *Fedro*. Ci si può ritenere così autorizzati a concludere che il *Fedro* rappresenta una schematizzazione, o meglio una esplicitazione teoretica di un metodo implicitamente messo in opera nel gruppo di opere ippocratiche che abbiamo individuato? Per quanto riguarda il loro influsso sulla *diairesis* in particolare, esso viene ora riconosciuto anche dai critici più scettici¹⁰; restano invece aperte le questioni relative al significato della totalizzazione (*holou physis*) e del rapporto fra *dynamis* ed *eidos*. Da una corretta impostazione di tali questioni può derivare a nostro avviso non solo una definitiva conferma all'identificazione del nucleo ippocratico, ma più consistenti indicazioni sui contributi che da tale nucleo Platone derivava in funzione della sua elaborazione teoretica.

Una volta riconosciuto il livello metodologico sul quale viene elaborato nel dialogo il metodo dialettico; e una volta interpretato il richiamo ad Anassagora non come fondazione *physiologica*, ma come rife-

¹⁰ Così JOLY, *Question*, cit., p. 90.

rimento all'eversione della *physiologia* operata dal Clazomenio, vengono meno le basi teoriche e storiche per l'interpretazione cosmologica della "totalità" da cui muovono e il metodo ippocratico e quello dialettico. In un articolo poco noto del 1944, Kranz ha dimostrato che, in questo contesto metodologico, *physis* significa *Wesenheit*, e *holon* semplicemente *das Ganz*. Per quest'ultima interpretazione, basti rinviare al τὸ ὅλον συνίστασθαι di 269C, dove si tratta di organizzare l'insieme del *logos* (il quale, come è detto a 264C, deve costituirsi come totalità organica di tipo biologico, sul modello di un corpo vivente); e al sommario del metodo tracciato a 277B, dove si richiede di conoscere la verità su ciascuna cosa (*hekaston*) di cui si voglia parlare o scrivere, di definirla nel suo insieme (*κατ'αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι*), e di procedere poi alla sua *diairesis*. È dunque autorizzata l'interpretazione di Edelstein di *physis holou* come « die Natur (= *Wesenheit*) des Ganzen, das in Frage kommt »; ed è soprattutto autorizzato il rinvio di Kranz al metodo "wissenschaftlich-logisch" proprio dei "buoni medici" descritti nel *Carmide*¹¹. Qui non resta che compiere il passo ulteriore, rinviando alla nostra analisi del *Carmide* e ai passi ippocratici citati a confronto, per confermare sia l'identificazione del nucleo di trattati ippocratici del *Corpus*, sia, per questa via, l'interpretazione del senso della totalizzazione nel quadro del metodo dialettico.

Se, come ha bene osservato Cambiano, nel processo della totalizzazione « non si tratta di reperire il contenuto della totalità cosmica ... ma piuttosto di rintracciare un quadro di strutture formali generali, proprie quindi anche dell'oggetto specifico », resta valida in questo ambito anche l'interpretazione di *holon* come "totalità ambientale" proposta da Nestle, Jones e altri¹². La specificità dell'applicazione di un metodo di tipo dialettico da parte della medicina consiste propriamente nell'organizzare l'esperienza secondo quadri sempre più totalizzati, in cui il corpo come totalità multiforme è posto in relazione via via con l'insieme dei fattori dietetici, ambientali, meteorologici, storico-sociali, che entrano con esso in un sistema di relazioni *dynamis/pathema* man mano accertate dall'analisi. Superfluo rinviare da questo punto di vista a singoli luoghi ippocratici: tutti i trattati che abbiamo ricordato ne danno ampia prova; importa invece ricordare che proprio il metodo della to-

¹¹ KRANZ, *Op. cit.*, pp. 197-9; EDELSTEIN, *Hippokrates*, cit., pp. 1319-1321; cfr. nello stesso senso HACKFORTH, *Op. cit.*, p. 150. Per il *Carmide* cfr. "Riv. Cr. St. Fil.", 1, 1966, pp. 21-4.

¹² CAMBIANO, *Dialettica*, cit., p. 295 (ma cfr. pp. 287-298); W. NESTLE, *Hippocratica*, "Hermes", 73, 1938, pp. 17-9; W. H. S. JONES, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece*, "Suppl. Bull. Hist. of Med.", 8, Baltimore 1946, p. 17; cfr. anche STECKERL, *Op. cit.*, pp. 169-170.

talizzazione impedisce di assegnare dogmaticamente un'importanza centrale a qualcuno dei *ghene* della totalità, p.es. le *physai* (come fa il trattato sui *Venti*), o i quattro elementi (il *Regime*) o gli umori chiusi nello schema quaternario (la *Natura dell'Uomo*)¹³.

Vanno però ricordate due importanti possibilità inerenti a *holon* come totalità dialettica relazionale. Da un lato, come ha osservato Cambiano, essa schiude la via a una concezione dell'essere come totalità (non unità) articolata su *ghene* in relazione, una concezione di fondamentale importanza che verrà sviluppata nel *Sofista* (dove analizzeremo a suo luogo la presenza ippocratica). D'altro lato — e qui le interpretazioni di Kucharski e di Kühn trovano un punto d'incontro — proprio la concezione di *holon* come totalità organica, in cui risiedeva per Platone l'interesse dell'ippocratismo, apriva poi la via ad un riempimento di questa totalità con un chiuso schema cosmologico, di derivazione empedoclea e pitagorica, una volta che l'Universo fosse visto come *zoon*¹⁴. Il livello metodologico della discussione nel *Fedro* impedisce ancora questo riempimento, ma da questo punto di vista si può dire che il recupero dell'ippocratismo prelude qui, sia pure contraddittoriamente, al *Timeo*.

Per quanto concerne il rapporto fra *eidos* e *dynamis* nell'ippocratismo, un'analisi di *Antica Medicina* (specialmente i capp. 14 e 15) e del *Prognostico* (cfr. il già citato passo del cap. 25) ha permesso alla critica di arrivare a conclusioni sostanzialmente convergenti.

Qualsiasi oggetto di esperienza (il corpo, gli alimenti, i fattori ambientali ecc.) consta di una molteplicità indefinita di *eide* materiali, variamente proporzionati e commisti, ma non direttamente rivelantisi in quanto tali all'analisi (per l'origine di questa concezione, occorre rifarsi alla teoria anassagorea dei *chremata*). Ma ognuno di questi oggetti presenta una costellazione di *dynamis*, cioè di potenzialità di entrare in relazione e di produrre o subire effetti (*pathemata*), che "si manifestano" all'esperienza, diventano cioè percepibili e analizzabili, e indirettamente rinviano alla struttura materiale che sta alla loro base. Non si può propriamente pensare ad un rapporto univoco tra ogni *eidos* inteso come sostrato sostanziale e la rispettiva *dynamis* intesa come sua qualità; questo tipo di categorizzazione è estraneo al V secolo ed è infatti impossibile riscontrarlo in *Antica Medicina*, come ha notato Miller¹⁵.

¹³ Ha sostenuto questi accostamenti soprattutto KUEHN, cit., pp. 91-100.

¹⁴ Sull'ambiguità di *holon* in questo senso, cfr. KUCHARSKI, *Méthode*, cit., pp. 315-321, e l'analisi di KUEHN, *Op. cit.*, pp. 91-4. Sul rapporto Platone-Ippocrate a proposito di *holon* inteso come totalità organica, cfr. P. M. SCHUHL, *Platon et la Médecine*, "Rev. Et. Gr.", 73, 1960, p. 76-8.

¹⁵ H. W. MILLER, *Dynamis and Physis in "On Ancient Medicine"*, "Trans. Proc. Amer. Philol. Ass.", 83, 1952, p. 192. Il Miller aggiunge: « Il concetto di *dynamis* è molto più fondamentale di quello di sostanza, perché le sostanze semplici

In questo contesto, l'unica base concreta è il *chrema*, la cui *physis* è costituita dall'intersezione delle *dynameis* e dei *pathemata* che ne configurano la struttura interna e la collocazione nell'ambito del sistema generale dei *chremata*. Del resto, se da un lato il meccanismo relazionale *dynamis/pathema* individua la *physis* degli oggetti e manifesta, rendendola concretamente significativa, la presenza in essi degli *eide* materiali, l'esistenza di tale meccanismo rappresenta d'altro lato la stessa condizione di possibilità di un sapere scientifico sulla natura¹⁶. Respinta fuori dai confini di tale sapere la zona di ciò che è *aphanès* (cap. 1), *Antica Medicina* ne identificava in *aisthesis* il criterio generale (cap. 9) e in *logbismòs* il procedimento tipico (cap. 14). Solo il manifestarsi di *physis* tramite le *dynameis* permetteva quindi la presa conoscitiva di *aisthesis*, e solo l'omogeneità delle *dynameis*, che scavalcano la eterogeneità sostanziale degli *eide* per entrare in sistemi relazionali, permetteva l'intervento metodico di *logbismòs* (*Prognostico* cap. 25).

Nel *Fedro*, il meccanismo relazionale di *dynamis/pathema*, entro il quale tra l'altro si delineano i rapporti causali, ha, come si è visto, una analoga importanza ai fini della fondazione delle *technai* del molteplice, e non si può non vedere la diretta derivazione del linguaggio platonico da quello ippocratico. Occorre tuttavia mettere in luce una importante modificazione del rapporto fra tale meccanismo ed *eidòs*, che dà forse la più esatta misura della "trasposizione" platonica.

È vero che il *diatēmein katà arthra* indica la scomposizione di una totalità organica in parti che si definiscono più per la loro funzionalità relazionale che per il loro sostrato ontologico, e che il procedimento appare più euristico che deduttivamente preconstituito; è vero che il livello metodologico della discussione conferisce all'*eidòs* inferiore cui perviene la dialettica il carattere di strumento di comprensione della mol-

sono identificate, caratterizzate e conosciute nella loro essenza solo attraverso le loro specifiche *dynameis* ». Per l'accostamento al *Fedro*, cfr. p. 191, n. 6. Cfr. nello stesso senso G. PLAMBOECK, *Dynamis im Corpus Hippocraticum*, "Ak. d. Wiss. u. Lit., Mainz, Abhdl. d. Geistes- u. Sozialwiss. Kl.", 2, 1964, p. 82.

¹⁶ Secondo KUCHARSKI, *Méthode*, cit., *physis* è intesa in *Ant. Med.* come sistema delle relazioni *dynamis/pathema* di un oggetto, e va quindi considerata una « nozione relazionale che indica l'ignoto e quindi la ricerca. Non è forse eccessivo, quindi, qualificarla come una nozione-programma » (pp. 330-1). È chiaro in questo senso il legame *Ant. Med.-Fedro* (p. 336). Il risolversi di *physis* in *dynamis* in Ippocrate era già stato indicato da J. SOUILHÈ, *Etude sur le terme Dynamis dans les dialogues de Platon*, Paris 1919, pp. 55-6; per i rapporti con Platone cfr. p. 149. Per l'interpretazione di *physis*, *dynamis* ed *eidòs* come funzioni metodiche dell'ippocratismo, cfr. "Riv. Cr. St. Fil.", 3, 1967, pp. 261-3. Sulla posizione di *dynamis* in Platone, cfr. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, pp. 234-9, su cui torneremo a proposito del *Sofista*. Sull'importanza della *dynamis* in *Antica Medicina* e nel *Fedro* in funzione del *Sofista*, cfr. infine CAMBIANO, *Dialettica*, cit., pp. 303-5.

teplicità dell'esperienza e di fondamento della predicazione. Resta tuttavia il fatto che la *diairesis* dialettica non inferisce dalle *dynameis* agli *eide* e ai *ghene* ma deriva invece le prime dai secondi; resta, dunque, il fatto che lo *eidos* inferiore, nel suo presentarsi come realtà ultima, non ulteriormente analizzabile (*atmeton*, 277B), conserva, in questa sua irriducibilità ontologica all'empirico, in questa sua eterogeneità sostanziale sia ai *chremata* sia al *loghismòs* metodico, una precisa parentela con la realtà prima, con le idee cui culminano le supreme *synagogai*.

L'*eidos* del *Fedro* appare così situarsi all'intersezione di tre diverse prospettive teoretiche, tutte sperimentate nel cammino della speculazione platonica. In primo luogo, sotto la pressione del modello ippocratico, esso tende a configurarsi come strumento metodico di unificazione dell'esperienza, e a risolvere la sua base sostanziale nella relazionalità di *dynamis/pathema*; questa prospettiva è parzialmente operante anche nel *Sofista* e nel *Filebo*, con le conseguenze a livello di ontologia e di logica che analizzeremo a suo tempo. In secondo luogo, l'*eidos* del *Fedro* mantiene una implicita affinità con la dottrina delle idee svolta nella *Repubblica* e nello stesso mito del *Fedro*; solo così, del resto, sembrava a Platone che il metodo dialettico potesse svolgere quel compito di mediazione fra *noetòn* e *aisthetòn* che costituiva il problema del dialogo. La terza prospettiva, quella in fondo più ricca di sviluppi nel pensiero filosofico-scientifico del IV secolo, identifica in questo *eidos* la realtà ultima del mondo fisico-naturale: una realtà affine all'atomo democriteo, o ai quattro umori di *Natura dell'Uomo*, o all'atomismo fisico-matematico del *Timeo*, o ancora, nell'accezione di *ghenos* già presente nel *Fedro*, al "tipo naturale" contemporaneamente classificatorio e sostanziale che passerà dall'Accademia al Peripato¹⁷. È soprattutto in quest'ultima direzione che si manifesta la "trasposizione" platonica dell'ippocratismo: mentre quest'ultimo contribuisce in modo decisivo a sbloccare *eidos* dalla chiusura della *Repubblica*, Platone d'altra parte svincola *eidos* dalla commistione nei *chremata*, ne fa il sostrato univoco di *dynamis*, lo usa non come funzione ma in funzione del metodo, quale suo punto d'approdo.

6. - È possibile a questo punto concludere brevemente la nostra analisi del passo ippocratico del *Fedro*. Per quanto riguarda la "questione ippocratica", esso, pur nel quadro del sottile gioco di trasposizioni che investono soprattutto le idee-chiave di *holon*, *eidos* e *dynamis*, conferma e arricchisce i risultati in precedenza acquisiti da questa ricerca:

¹⁷ Per quest'ultima prospettiva cfr. STENZEL, *Op. cit.*, pp. 90-94, 119-120, 157-164. Per il rapporto tra il *Fedro* e la metodologia del *Filebo* e delle *Leggi*, incentrata sulla idea-*ghenos* e sui procedimenti di divisione, cfr. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1949, pp. 129-142.

1) *Antica Medicina*, il *Prognostico*, le *Epidemie I e III*, *Arie Acque Luoghi* sono le opere che piú da vicino rappresentano lo *alethès logos* di Ippocrate quale esso è recuperato nel *Fedro*.

2) L'essenza dell'ippocratismo, e la ragione del suo recupero da parte di Platone, consiste nella capacità di mediare metodicamente teoria ed esperienza, noetico ed empirico, come già il *Gorgia* aveva indicato.

3) In particolare, i risultati dell'ippocratismo che apparivano piú rilevanti all'interpretazione platonica erano il carattere totalizzante/analitico del metodo (già parzialmente posto in luce nel *Carmide*) e la sua scoperta delle *dynameis* come livello di manifestazione relazionale della realtà, assoggettabile all'indagine scientifica.

Per quanto riguarda lo sviluppo della speculazione platonica, il recupero dell'ippocratismo appare significativo in diverse direzioni.

1) Lo sblocco delle aporie della *Repubblica* e l'approccio al problema globale della mediazione partendo dal livello, apparentemente neutrale, della metodologia delle *technai*.

2) La trasformazione della dialettica in un metodo d'indagine, includente il momento della *diairesis*, e la convinzione che tale metodo possa fondare le *technai* della natura e dell'uomo; una convinzione basata sull'anticipazione offerta dalla medicina e che a sua volta condiziona il decisivo ritorno di Platone verso le scienze della natura.

3) La concezione della realtà come *symploké* relazionale di *eide* e *dynameis*, per il momento al livello degli oggetti empirici.

Che l'ippocratismo abbia potuto offrire un così vitale contributo dimostra al di là di ogni dubbio la forza e la validità del suo assetto metodico e dottrinale. D'altro canto l'ambiguità della trasposizione platonica, e il fatto che molte delle prospettive ora indicate si sarebbero svolte in una direzione assai diversa da quella originaria, possono essere fatti in parte risalire a quelle debolezze di struttura insite nell'ippocratismo stesso, che abbiamo indicato in sede di discussione sulla *Repubblica*¹⁸. Dopo il *Fedro*, comunque, l'arco dell'ippocratismo in Platone è ancora ben lungi dall'essersi esaurito; sia pure ad un livello speculativo sempre piú rarefatto, esso resterà operante nel gruppo dei dialoghi successivi, *Teeteto*, *Sofista* e *Politico*.

MARIO VEGETTI

¹⁸ Cfr. "Riv. Cr. St. Fil.", 3, 1968, pp. 263-7.