

Il pensiero di Ippocrate

di Mario Vegetti

Introduzione alle *Opere di Ippocrate*
UTET, Torino 1965, pp. 9-63.

1. Incominciare un discorso su Ippocrate – sia pure in sede di primo approccio ai problemi e di larga approssimazione – impone una dichiarazione preliminare intorno all’oggetto del discorso stesso, dopo che un vaglio critico protrattosi per tanti secoli ha eroso ogni certezza e reso evanescente ogni contorno, sì che uno dei critici recenti, il Pohlenz, efficacemente intitolava «Hippokrates?» il relativo capitolo della sua monografia. Alla documentazione del problema, e ai lineamenti di una possibile via d’uscita, è dedicata la nota sulla questione ippocratica, seconda parte di questa introduzione. Qui, per comodità di esposizione, chiameremo «Ippocrate» l’autore delle opere presentate nelle prime due sezioni di questo volume; oppure, se si vuole, stabiliremo un’equivalenza fra questo nome e la somma algebrica degli autori delle singole opere, che alla maniera degli storici dell’arte si potrebbero definire “il maestro di Antica Medicina”, “il maestro del Prognostico”, e così via. D’ora in avanti, dunque, Ippocrate equivarrà a “pensiero ippocratico” quale risulta dalle opere sopra indicate, con l’aggiunta di una specificazione temporale, e precisamente la collocazione di questo pensiero nella seconda metà del sec. v a. C.

Da un punto di vista storico e critico, d’altro canto, le difficoltà di una presentazione di Ippocrate sono assai più ¹⁰ ardue. Occorrerà infatti situare la medicina ippocratica nei rapporti con la medicina e con la scienza a essa precedenti e circostanti, per individuarne le caratteristiche specifiche, la relativa originalità e soprattutto per riconoscere in essa la peculiare emergenza di quelle categorie del pensiero scientifico che ne fecero un evento così singolare in tutto il corso della cultura antica e che la imposero come un modello di sapere dalla vitalità perennemente rinnovantesi, a partire da Platone e fino ai giorni nostri. Occorrerà, ancora, inserire la medicina nel quadro più vasto della cultura filosofica greca del VI e V secolo, per misurare il contributo che essa ne derivò ai fini della propria elevazione a un livello scientifico, e anche le ripercussioni sulla filosofia che questa elevazione non poteva non produrre; poiché questo accertamento è essenziale ai fini di una migliore e più comprensiva visione dei lineamenti del pensiero ippocratico stesso. Infine, sarà necessario individuare il contenuto dottrinale delle opere di Ippocrate, le conquiste e le prospettive scientifiche che in esse si venivano costituendo, e che rappresentarono un fecondo patrimonio di sapere per secoli e secoli di medicina, fino a Galeno e poi via via fino, si può dire, alla metà dell’Ottocento.

È chiaro che un discorso compiutamente articolato secondo le tre dimensioni cui s’è fatto cenno, soverchierebbe di gran lunga i limiti di una presentazione di alcune opere di Ippocrate. Tuttavia ci è parso che il miglior modo di introdurre alla lettura dell’antico maestro, di farne sentire la vitalità e l’importanza, sia proprio quello di mostrarlo di fronte ai problemi che furono i suoi, e d’altro canto di indicare come nelle soluzioni che ne diede prendano forma prospettive non caduche e comunque non irrimediabilmente confinate nel passato. Abbiamo dunque preferito evocare un’ampia problematica pur non potendola compiutamente svolgere, e proporre ipotesi interpretative anche non adeguatamente dimostrate, non certo per abbozzare un sistema chiuso di interpretazione ippocratica, ma perché il ¹¹ lettore affronti l’esplorazione delle opere del maestro di

Cos più attento alla loro voce, più consapevole forse della necessità di rimeditare il loro significato.¹

2. La medicina laica, come pratica cioè dotata di norme e regole sue proprie, autonome dalle credenze religiose e dalle pratiche della magia e della incantazione, non incomincia con Ippocrate e neppure con i Greci. Le ipotesi sull'esistenza di dottrine e pratiche mediche già ben consolidate nelle antiche civiltà dell'Oriente mediterraneo furono confermate dal ritrovamento del Papiro Edwin Smith, compilato in Egitto intorno al XVII secolo a. C. ma risalente a fonti del terzo millennio: in esso è esposta una precettistica medico-chirurgica che, pur senza teorizzare i propri principi, si ispira tuttavia a un procedimento abbastanza scientificamente avanzato, sicché il Mondolfo ha potuto osservare: «Prima di questa scoperta, il *Corpus Hippocraticum* rappresentava un miracolo senza precedenti, risultando assolutamente nulla la scienza egiziana: dopo la scoperta del papiro Smith l'antecedente è trovato in Egitto per la medicina, non meno e forse ancor più che per la matematica».²

Assai più importante tuttavia, ai fini della presente indagine, è l'individuazione del rapporto fra medicina laica e medicina religiosa nel mondo greco, giacché da esso soltanto può derivare una più esatta messa a fuoco critica delle fonti del pensiero ippocratico.

Ippocrate era un Asclepiade, e Asclepiadi erano chiamati tutti i medici professionali del V secolo. Questo ha condotto¹² a pensare che la corporazione dei medici uscisse, con un processo di progressiva laicizzazione, dal tronco della casta sacerdotale di Asclepio, il dio-medico di Tricca ed Epidaurò, ai cui templi accorrevano folle di infermi curati con le pratiche magiche o semi-magiche dell'incubazione e della purificazione. Secondo la ricostruzione del Littré, ad esempio, la tradizione medica si sarebbe così formata all'ombra dei grandi templi d'Asclepio, ivi accumulandosi una somma di osservazioni e di energie scientifiche che poi, sotto la spinta della nascente speculazione filosofica e per opera precipua della personalità d'Ippocrate, ne sarebbero uscite alla viva luce della scienza razionale. Le successive scoperte archeologiche e il fondamentale studio degli Edelstein sul culto d'Asclepio,³ hanno tuttavia dimostrato l'infondatezza di questa ricostruzione, che del resto non corrispondeva ai lineamenti perfettamente "laici" della storia della medicina tracciati da Ippocrate stesso in *Antica Medicina*. In Omero (*Iliade*, II, vv. 716-719), Asclepio è un re tessalo, padre dei due medici-guerrieri Podalirio e Macaone. Prima che un dio, egli era destinato a divenire un "eroe culturale", e a lui, «il medico immune da menda», come archetipo della figura del medico, presero a richiamarsi i medici itineranti che vagavano per le città e i villaggi della Grecia fra i secc. VIII e VI, spinti dalla necessità di stringersi in corporazione e di vedersi così riconosciuta una precisa dignità professionale. "Asclepiadi", dunque, questi seguaci e, metaforicamente, "discendenti" d'Asclepio, non altrimenti che

¹ Dato il carattere generale di questa trattazione, non vengono citati i frammenti o le testimonianze sugli antichi autori cui si fa riferimento. Una prima documentazione è offerta nella breve scelta introduttiva anteposta alla traduzione dei testi ippocratici; per riferimenti completi si veda DIELS-KRANZ, *Vorsokratiker*, 10^a ed. (Berlino, 1961). I cenni bibliografici che vengono dati in nota sono puramente occasionali e non aspirano ad alcuna sistematicità. Per la bibliografia ippocratica, si veda la nota sulla « Questione ippocratica ».

² ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 1, p. 82 (Firenze, 1950).

³ E. e L. EDELSTEIN, *Asclepius, a Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 voll. (Baltimore, 1945).

“Omeridi” i menestrelli e i rapsodi che tramandavano nelle contrade di Grecia la tradizione dell’*epos*. La deificazione di Asclepio, e il sorgere dei primi templi non hanno luogo, secondo gli Edelstein, che verso la fine del sec. VI; il culto fece il suo ingresso ad Atene solo nel 420 e, ciò che più conta, a Cos non prima della metà del sec. w. Sicché a Cos «al tempo di Ippocrate non c’erano né tempio né culto, e l’isola era già famosa per ¹³ la sua scuola laica di medicina che fiorì a partire dal sec. v a. C.». ⁴

È del resto possibile ritrovare già in Omero le tracce di una medicina laica accanto a quella religiosa. Come è ovvio, tali tracce vanno ricercate anzitutto nella chirurgia, poiché la causa delle ferite era palesemente umana, e quindi umano poteva esserne il trattamento (sia pure accanto a residui magici); mentre le malattie propriamente dette erano per Omero inviate dalla divinità offesa e per ciò il medico qui doveva lasciare il passo al sacerdote purificatore. Così di Macaone il chirurgo, figlio d’Asclepio, si dice: «vale quanto molti da solo un medico esperto, / che dardi estraie, che piaghe lenisce coi farmaci succhi». ⁵ E nella più recente Odissea (XVII) già emerge, accanto a quella del rapsodo o del libero artigiano, la figura del medico vagante, non guerriero né sacerdote, ma dotato di una certa dignità appunto artigianale.

Non già un rapporto di filiazione, ma di conflitto, doveva ben presto instaurarsi tra la medicina laica e quella sacerdotale, come dimostra questa suggestiva iscrizione ritrovata a Epidauro: «Eratocle di Trezene, ascesso purulento. Trovandosi a Trezene, stava per farsi cauterizzare dai medici; ma durante il sonno, il dio gli apparve e gli ordinò di non farsi cauterizzare, ma di andare a dormire al santuario di Epidauro... ». ⁶ Né è possibile pensare a un semplicistico “superamento” del sacerdote da parte del medico: i due filoni continuarono a coesistere, e il culto d’Asclepio venne anzi crescendo con i secoli d’autorità e di potenza; sempre di nuove credenze religiose, superstizione e magia riproposero la loro sfida alla medicina scientifica, come testimonia la strenua reazione ippocratica nel *Male Sacro*. Con il Sigerist potremo dunque concludere che « la medicina razionale e ¹⁴ quella religiosa non si svilupparono l’una dall’altra... Le radici della scienza e della pratica medica dei Greci non vanno cercate nei templi ma nelle osservazioni e nelle riflessioni dei primi filosofi... ». ⁷

È evidentemente attraverso il travaglio di pensiero che scosse la cultura greca dalla metà del sec. VI agli ultimi decenni del V, che anche il patrimonio di osservazioni e di esperienze accumulate dai medici vaganti e dagli allenatori ginnici nelle palestre poté prendere una forma e costituirsi in disciplina scientifica. Da quel travaglio dipese direttamente il suo assetto concettuale; e ancor di più, dal prevalere di certe impostazioni filosofiche a danno di altre dipese, a noi pare, la possibilità stessa di una tale disciplina scientifica. È paradossale, ma tuttavia vero, notare a questo punto che una parte non piccola della grandezza personale di Ippocrate consistette proprio nell’aver “separato” la medicina dalla filosofia, ⁸ Diventa quindi necessario esaminare più da vicino talune strutture di fondo del dibattito filosofico precedente e contemporaneo alla medicina ippocratica, e tentare di vedere in quale misura le modalità di pensiero e le categorie di interpretazione che venivano enucleate e proposte potessero favorire o

⁴ H. E. Sigerist, *A History of Medicine*, vol. II, p. 58 (New York, 1951-1961).

⁵ *Iliade*, XI, vv. 514-515, trad. Romagnoli. Per la lode di Asclepio prima citata, cfr. *Iliade*, XI, v. 518.

⁶ Iscrizione n. 48, Herzog. Traduzione in P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 71 (Paris, 1949).

⁷ H. E. Sigerist, *op. cit.*, p. 45.

⁸ Come avvertiva anche Celso nella sua *Introduzione*: «Hippocrates... ab studio sapientiae disciplinam hanc (la medicina) separavit, vir et arte et facundia insignis».

condizionare o anche intralciare l'autonomo sviluppo di una scienza della natura. Non è infatti in alcun modo sufficiente asserire, come spesso si fa, una univoca e indifferenziata influenza della "filosofia" sulla "medicina": giacché in quella stessa filosofia si era creata una molteplicità di indirizzi e di prospettive, e le scelte che il nascente pensiero scientifico operò in questo campo contribuirono decisamente a determinarne le caratteristiche. La medicina ippocratica operò appunto una scelta, ma che essa non fosse l'unica possibile è comprovato dall'esistenza di altre e opposte correnti mediche, le quali a loro volta dipendevano dall'assunzione di altre impostazioni filosofiche. ¹⁵

3. Il campo di queste scelte diventa ora l'oggetto della presente indagine. Ad esso del resto rimandano esplicitamente o implicitamente gli stessi testi ippocratici, che così spesso evocano, per assonanza o dissonanza, le posizioni filosofiche che formavano il quadro in cui essi stessi venivano inserendosi. A un tale quadro della cultura filosofica, nel quale naturalmente metteremo in rilievo solo i tratti più rilevanti ai fini del nostro problema, vengono dedicati i paragrafi 3 e 4 di questa introduzione, mentre l'analisi dello sviluppo della medicina verrà ripresa al paragrafo 5. Non sarà ovviamente questione di ripercorrere qui le tappe dello sviluppo storico o cronologico della filosofia greca, ma piuttosto, ripetiamo, di individuarne taluni nodi di pensiero che vennero rivelandosi decisivi ai fini della possibilità e della costituzione di un sapere scientifico.

A) Come è noto, la riflessione filosofica sorse in Ionia sul principio del sec. VI nella forma di una indagine sulla natura (*Physis*) e più specificamente sul suo "principio" (*arché*), nel doppio senso di "cominciamento" e di "legge": sicché, più propriamente, non di "filosofia" si deve parlare bensì di "physiologia" e di "archeologia". Già questa precisazione e questa duplicità – non interessa qui accertarne le origini, che dipendono e dalle antiche speculazioni orientali, e dalla religiosità orfica e agraria, e dai nascenti problemi tecnologici – appaiono ricche di significato e gravide di problemi. *Physis* è il mondo quale esso si disvela all'osservazione immediata, nella duplice forma della molteplicità e di una segreta – ma tuttavia ben manifesta – unità. La miriade degli accadimenti naturali non cela, anzi impone all'osservazione, i suoi ritmi: dalla vicenda delle stagioni a quella degli organismi, dal ciclo delle acque alla cadenza della respirazione.

La natura si rivela così principio di generazione, essenzialmente unitario nella molteplicità. Sicché le prime domande dell'osservatore sul significato e sul valore dell'esperienza, sembrano poter trovare una risposta all'interno stesso dell'esperienza quale essa immediatamente si dà. In essa ¹⁶ pare risiedere l'autogaranzia di validità, che le deriva dalla costanza dei suoi cicli; in essa si ritrova il principio unitario di organizzazione e di comprensione della molteplicità dell'accadere; così, in fondo, *physis* è *arché* e legge di sé stessa. Occorrerà soltanto sceverare, nella moltitudine dei contenuti dell'esperienza, non già ciò che è essenziale, ma ciò che è primario (di quella speciale primalità che è propria del ciclo) e originario, irriducibile principio-fine lungo il cui arco tutti i singoli accadimenti prendono forma. Così una singola zona dell'esperienza viene isolata – non certo arbitrariamente, ma per la suggestione di analogie che si presentano all'esperienza con il segno della radicalità – e assunta a "principio": e può essere l'acqua come la produttività stessa della natura come l'aria-respiro di Anassimene, che più da vicino qui ci interessa per la portata biologica della sua concezione, destinata, attraverso Diogene di Apollonia, a giungere fino a Ippocrate. Non si deve ora pensare né a un'aria (o acqua...) definita secondo una visuale meteorologica o biologica, né a un puro simbolo teologico-metafisico. Certo, quasi un secolo più tardi, Anassagora dimostrerà la corporeità dell'aria comprimendo otri

apparentemente vuoti, e Ippocrate studierà i venti in rapporto alla salute: ma queste furono difficili conquiste, e nulla di più alieno vi è per la speculazione ionica che una distinzione quale quella accennata. L'aria è semplicemente l'aria, che l'osservazione rivela principio vitale per gli organismi, e che la forza dell'analogia trasforma in principio generatore dell'universo, mentre le sue semplici modalità pure rivelate dall'osservazione (condensazione e rarefazione) ne diventano legge modale e ritmo supremo. Dal momento che *physis* costituisce un cosmo in qualche modo vivente, dotato di compiutezza e consistenza, di sue proprie leggi e di una sua propria ciclica necessità, ogni singolo frammento di realtà che si rivela all'osservazione reca in sé tutta quanta la realtà, reca cioè immediatamente la necessità, il significato e la verità che di quella realtà paiono esser propri. Ciò comporta almeno due conseguenze fondamentali: che attraverso l'osservazione si rivela sempre ¹⁷ all'osservante, sol che sia "desto", un sinolo sostanziale di verità-realtà che esclude la messa in opera di ogni tecnica della conoscenza, che non è mai problematico, che guida dritto al cuore della sapienza. E inoltre ne viene che l'unico procedimento possibile per attingere la totalità di questa sapienza è quello analogico, che permette di ripercorrere i ritmi di *physis* indietro fino all'*arché*, e che d'altra parte è assolutamente garantito e fondato dall'immanenza della stessa *arché* in ognuna delle manifestazioni da cui l'analogia tragga spunto. Così la fede nell'esperienza è assoluta, giacché è la totalità a disvelarsi in essa. Così, ancora, gli strumenti per interpretare e comprendere l'esperienza vengono desunti da alcuni suoi contenuti, privilegiati e innalzati allo *status* di *arché*. In linguaggio moderno, potremmo dire che la speculazione ionica approda a un assoluto empirismo e a un dogmatismo parimenti assoluto; o in altri termini, che la tensione e l'ambiguità inerenti alla parola stessa *physiologia* si risolvono in una totale indifferenziazione, *physis* o alcune zone di essa facendosi *logos*, e reciprocamente risolvendosi il *logos* in *physis* per il tramite della sua *arché* sostanziale.

B) Fra la metà e la fine del sec. VI eventi storici di vasta portata, preponderante fra i quali la pressione persiana sui Greci della costa asiatica, determinarono il trasferimento dell'asse culturale ellenico dalla Ionia alla Magna Grecia, dove i culti orfici e ctoni s'erano rigogliosamente sviluppati e offrivano così un propizio terreno di cultura alla "physiologia" e alla "archeologia". Ivi si costituirono le grandi filosofie pitagorica ed eleata. Mentre la seconda, come veduta del *logos*, veniva allontanandosi dalla *physiologia* (e vedremo più avanti riassumersi in Melisso questa sua portata eversiva), la veduta pitagorica del "numero", invece, accoglieva i presupposti fondamentali della *physiologia* stessa; così il numero-sostanza dei pitagorici coincideva per molti aspetti con la funzione dell'*arché* ionica. Attraverso l'esperienza pitagorica, e sotto la spinta della critica parmenidea, le vedute ioniche di *arché* e *physis* giunsero infine ad acquisire forza di sistema in Empedocle agrigentino, nella prima metà del sec. V; e la ¹⁸ figura di Empedocle assume in quest'indagine un'importanza speciale, perché essa esercitò un peso decisivo sul pensiero scientifico e in particolare sulla medicina fino a Ippocrate.

L'assunzione ad *arché* di un solo strato dell'esperienza appariva a Empedocle insufficiente, per la difficoltà che in tal modo si incontrava nel render conto di tutti i dati dell'osservazione e per la carica "naturante" troppo grande che si era costretti ad attribuirle. Sicché egli, riassumendo tutti gli spunti della *physiologia* ionico-pitagorica e fedele d'altra parte all'osservazione, la cui validità incondizionata continuava ad apparirgli come un dato primordiale, costruì la veduta dei quattro "elementi", o meglio *archai*: acqua, fuoco, terra, aria. Essi gli parevano adeguatamente rappresentare le sostanze universali di cui ogni singola esperienza è epifania, e a essi egli attribuì tutte le qualità della *physis* ionica: generati e ingenerati, ciclicamente eterni, principi di

vita compenetrati del divino che circola in tutti gli eventi dell'universo. Due altri elementi – *archai* Empedocle aggiunte, Amore e Discordia, con la precipua funzione di forze motrici del ciclo di generazione e distruzione, ma tuttavia dotati di pari sostanzialità degli altri (e a essi «ugualmente pesanti e identici in lunghezza e larghezza»); e in fondo Amore e Discordia altro non rappresentarono se non l'ipostasi mitico-analogica di una particolare funzionalità delle *archai*, senza nella realtà “separarsene” per alcun rispetto.

I molti nomi dell'arché approdavano così in Empedocle a un duplice risultato: da un lato, diventava più agevole semplificare e comprimere la molteplicità dell'esperienza entro una struttura sostanziale conclusa e sempre identica a sé stessa; dall'altro, le modalità dell'esperienza stessa e i principi della sua comprensione e della sua organizzazione venivano ancor più compiutamente calati nel suo ambito, sì che veramente più nessuna crepa si apriva nella «sferica» e immobile compattezza del cosmo.

Su di un piano teoretico nessuna frattura v'è fra Empedocle *physiologos* ed Empedocle profeta e taumaturgo; anzi questo secondo aspetto getta luce preziosa sui meccanismi¹⁹ di pensiero della sua speculazione naturale. Empedocle è “ispirato” e può proclamare la parola del vero non già grazie a una rivelazione soprannaturale, bensì perché una rivelazione ancor più potente gli si manifesta ogni giorno, da ogni osservazione, da ogni analogia. Egli ha solo da esser attento al significato che circola nella natura intera, impregnando ogni frammento d'esperienza: per questa via nella sua sapienza si riversano tutta la verità e tutta la realtà, non richiedendo regole di scoperta o di verifica, poiché godono di una evidenza originaria, di una perfetta trasparenza ed omogeneità al pensiero e alla parola dell'osservatore. Non v'è nel principio discontinuità fra l'uomo e l'universo, perché identiche sono nell'uno e nell'altro *physis* e *archai*, e la «conoscenza del simile con il simile» che Teofrasto attribuisce a Empedocle non esprime se non quella radicale omogeneità fra i due poli del conoscere, che annulla di fatto ogni vero problema di conoscenza. Di fatto, «il pensiero nell'uomo è il sangue», dunque quel diffuso principio di vita e quell'omogenea mescolanza che continuano dentro l'uomo l'assetto di *physis*.

Ma se la sapienza che così è disvelata colloca l'uomo nel cuore profondo della natura, essa diverrà immediatamente anche potenza, cioè possibilità diretta di intervento e di dominio sulla natura mediante le tecniche della purificazione e della magia. Per Empedocle la medicina è essenzialmente taumaturgia, giacché, come non v'era diaframma tra conoscenza, verità e realtà, così non può esservi fra azione e risultato, una volta penetrati i segreti della vita e della morte.^{9 20}

Da questi cenni, necessariamente schematici, risulta forse egualmente l'ambiguità del genio di Empedocle, così come l'ambiguità della speculazione ionica che egli ridusse a sistema. Da un lato, la compattezza della filosofia della natura che egli costruì, l'efficienza interpretativa della dottrina degli elementi, la forza e la penetrazione con cui egli si valse del metodo analogico e degli esperimenti che vi si ispirarono, la fede nella potenza dell'intervento umano sul mondo, e infine l'accento biologico che improntava tutto il suo pensiero – grazie alla concezione “ilozoica” e organica di *physis* – furono

⁹ Per un inquadramento generale, ulteriori approfondimenti e notizie bibliografiche sui problemi discussi in questo paragrafo, si consultino le seguenti opere d'insieme: ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 1 e 2 (Firenze, 1950-1951); J. BURNET, *Early Greek Philosophy* (4 ed., London, 1930); P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Paris, 1949). Testi, traduzioni e commenti in E. BIGNONE, *Empedocle* (Torino, 1916); *Gli Ionici*, a cura di A. MADDALENA (Firenze, 1963).

tutti elementi che promossero il sorgere e il rafforzarsi di una scienza della natura, e della medicina in particolare. D'altro lato, e contemporaneamente, l'empirismo e il dogmatismo che informavano la sua visione, la mitizzazione dell'osservazione immediata, la semplificazione e sostanzializzazione dell'esperienza, l'indistinzione di verità e realtà, di essere e di conoscere, tagliavano la via allo sforzo di categorizzazione che solo poteva presiedere al sorgere di un autentico sapere scientifico, e dunque di una medicina razionalmente orientata e metodologicamente consapevole.

In effetti, il dramma e le conquiste della medicina del sec. v non si intendono se non tenendo ben presente l'eredità *physiologica* ed empedoclea: come vedremo più avanti, essa pesa direttamente sulla medicina italica e cnidia, mentre con essa dovrà venire a confronto Ippocrate (ed Empedocle è l'unico filosofo esplicitamente citato nelle sue opere), nel suo sforzo di costruzione della medicina scientifica. Prima di giungere ad essa, tuttavia, il cammino era ancora lungo, e non poteva passare che attraverso la crisi della *physiologia* e della filosofia empedoclea della natura.

4. Sullo scorcio del sec. vi e per tutta la prima metà del v, importanti forze, dislocate anch'esse in Magna Grecia, lavorarono all'eversione della *physiologia*, sia ponendo le premesse obbiettive del suo superamento, sia impegnandosi con essa in una lotta frontale. ²¹

A) Ad Alcmeone di Crotona toccò, quasi un secolo prima di Ippocrate, il compito di raccogliere l'oscura eredità di ricerca di generazioni di medici, e anche il ricco patrimonio di osservazioni naturalistiche che si era venuto costituendo pur nell'involucro della *physiologia*: ed egli per primo intuì che questa eredità e questo patrimonio costituivano un campo relativamente autonomo del sapere, che richiedeva una sua specifica consapevolezza e suoi propri metodi di comprensione. A un'autonoma presa di coscienza della *techne*, Alcmeone fu spinto del resto dalle sue stesse conquiste di medico e di biologo, dagli stessi problemi teorico-pratici che la sua scienza veniva ponendogli ogni giorno e che certamente non trovavano risposta alcuna nelle semplificazioni e nella dogmatizzazione dell'empirico operate dalla *physiologia*. Certo, in questo suo lavoro di costruzione di una consapevolezza scientifica Alcmeone fu agevolato dal diffuso clima di ricerca che il pitagorismo propagava nella stessa Crotona e in Magna Grecia; ma è altrettanto certo che i suoi rapporti con il pitagorismo furono su una base di autonomia, di "dare e avere"; e del resto non ci sembra una coincidenza occasionale che la fioritura di Alcmeone avvenisse proprio quando, a opera di Ippaso e comunque dello sviluppo stesso della ricerca matematica, l'edificio sistematico della scuola pitagorica cominciava per altra via a vacillare (a partire dal 510 a. C.).

Alcmeone non attaccò le dottrine dell'*arché*: semplicemente le ignorò, come quelle che non trovavano corrispondenza alcuna nell'esperienza criticamente osservata. In quell'esperienza, egli riconosceva invece un'infinita molteplicità, non già di principi sostanziali, bensì di principi o "qualità", vale a dire di stimoli capaci di determinare nell'organismo una certa reazione fisiologica (l'amaro, il freddo e così via); di conseguenza, non v'è continuità organismo e *physis*, ma il rapporto fra l'uno e l'altra è un rapporto di stimolo e reazione (come testimonia anche Teofrasto attribuendo ad Alcmeone, in contrasto con Empedocle la formula della «sensazione per contrari»). Parallelamente ²² Alcmeone scopriva, grazie alla pratica spregiudicatamente scientifica della dissezione, che la funzione del percepire è nell'uomo bensì diffusa nei vari organi di senso, ma che essa viene poi coordinata e "interpretata" (per usare un termine del giovane Ippocrate, che dipende qui da Alcmeone), da un organo centrale, e precisamente dal cervello. La scoperta di tale funzione del cervello spezzava di fatto il

legame ombelicale fra uomo e mondo, fra conoscenza e realtà: e Alcmeone poteva rendere esplicita questa rivoluzionaria conseguenza dichiarando che, se la “sensibilità” è una proprietà di tutti gli organismi viventi, la funzione del “comprendere”, cioè di ridurre a sintesi significativa l’esperienza, e di “prender coscienza” della sensibilità stessa, è propria esclusivamente dell’uomo.

Il solco, che così si apriva fra l’uomo e la realtà che egli vuol comprendere e trasformare, era profondo e definitivo. Il mondo dell’esperienza riacquistava la sua concretezza e la sua datità, e l’esperienza stessa veniva riconosciuta incapace di dare spontaneamente conto di sé. Così, l’uomo e lo scienziato riconquistavano un’autonomia e una possibilità di comprensione e di controllo sul mondo, scoprendosi a esso eterogenei e, nella tensione del conoscere e dell’agire, alla polarità opposta di esso. Ma Alcmeone si avvide di una conseguenza decisiva di tutto questo: la realtà si faceva a un tratto opaca agli occhi dello scienziato; la verità e la realtà non si palesavano più tutt’intero all’interrogante; la sapienza, intesa come perfetta trasparenza e immanenza di tutto il mondo al frammento di mondo che è l’uomo, restava ormai solo una proprietà degli dèi (ed Empedocle, ispirato e taumaturgo, poteva ben dirsi simile a un dio).

In termini scientifici, la sapienza doveva venir sostituita dall’indagine, la rivelazione dalla congettura. Il metodo dell’analogia, basato sull’immanenza dell’*arché* a *physis* e di *physis* a ogni osservazione, doveva essere sostituito da quello dell’indizio e della prova. Quando Alcmeone poneva il *tekmairesthai*, il procedere appunto per indizi, congetture e prove, a metodo tipico della conoscenza umana, egli non faceva²³ che teorizzare la sua stessa prassi di medico, abituato a interpretare l’esperienza per ritrovare in essa un significato, un valore di sintomo, e risalire così all’unità della malattia e delle sue cause. In questo modo si apriva una nuova via verso il sapere, una via che passava pur sempre attraverso l’osservazione, ma non più mitizzata bensì indagata per il suo valore di “segno”; e questa era la via che conduceva a Ippocrate.

Il relativo isolamento di Alcmeone, in quanto puro scienziato, dalle grandi correnti filosofiche, gli agevolava certamente questa spregiudicata presa di coscienza metodologica; e tuttavia gli impediva di esplicitarne tutto il valore, e di generalizzarla fino a determinare chiaramente il rapporto fra teoria e osservazione, fra pensiero e realtà, fra verità e fatto. In altri termini, la zona dell’“esperibile” veniva bensì restituita alla concretezza che sola rendeva possibile l’indagine scientifica, e di quest’indagine veniva indicato il metodo tipico; ma poi Alcmeone lasciava in ombra la sfera del “pensabile”, e insomma la struttura, la funzione, i procedimenti della ragione scientifica, che a quell’indagine era parimenti indispensabile.

Così la portata eversiva del pensiero di Alcmeone nei riguardi della *physiologia* non veniva immediatamente in luce, e anzi ancora Empedocle poteva largamente ispirarsi ai singoli spunti di esso nella propria riduzione a sistema della *physiologia*. Solo dopo che un attacco frontale alla *physiologia* fosse stato portato in nome dell’autonomia e dell’intrinseca validità della ragione, l’eredità di Alcmeone avrebbe potuto essere raccolta in tutta la sua potenziale fecondità.

B) Un tale attacco fu sviluppato dalla scuola eleata, a partire da Parmenide e fino a Melisso, che operò verso la metà del sec. V e a cui sembra dovuto il consolidamento della veduta dell’Uno,¹⁰ e sono le posizioni di Melisso, come²⁴ quelle più direttamente contrapposte a Empedocle, che terremo soprattutto presenti nella nostra sia pur generale esposizione.

¹⁰ Cfr. M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, Introduzione, pp. XLII-XLIII e CXCVIII (Firenze, 1958).

Gli Eleati individuarono a fondo la cerniera critica su cui riposava tutta quanta la speculazione dell'arché, e cioè l'elevazione dell'esperienza a criterio di verità e modulo di intelligibilità di sé stessa. Sull'inconsistenza di una tale veduta si esercitò la loro pressione demolitrice: giacché ciò che è molteplice nello spazio e nel tempo non pareva ad essi potesse venir compreso – cioè pensato ed espresso – se non mediante il ricorso ad altro da esso, tale da rispondere appunto alla regola immutabile del pensiero e del discorso. La regola corrispondeva, per la logica eleata, al segno linguistico di verità-realtà, l'affermazione «è», che con il suo stesso porsi condanna la propria negazione al nulla – nella regione dell'essere – e al falso – nella regione del vero, che infine con la prima coincide. La deduzione delle proprietà dell'«è» diventava quindi per gli Eleati l'unica possibile via per la costruzione di un sapere pensabile ed esprimibile senza contraddizioni distruggitrici. Ed è proprio lungo questa via che si manifestava l'ambiguità della loro speculazione. Da un lato essi imponevano la necessità di una riforma del sapere alla luce di un superiore criterio di verità che soddisfacesse alle esigenze di *noesis* (pensiero) e di *logos* (discorso), e conferivano a entrambi non solo l'autonomia dalla realtà, ma la funzione di giudicare e valutare questa realtà. In tal modo Melisso metteva definitivamente fuori gioco la *physiologia* osservando che le *archai* o cessavano di essere quello che erano, e cioè estrapolazioni dell'esperienza, per assumere i requisiti di identità, unità, fissità temporale, imposti da *noesis-logos*, oppure dovevano rinunciare a ogni funzione privilegiata e tornare a immergersi nel mondo concreto dell'esperire, di cui non si dava vero sapere, ma se mai soltanto l'opinabilità di *doxa*.

Proprio qui, d'altro lato, emergeva l'aspetto ontologico della rivendicazione noetico-logica degli Eleati, che Melisso stesso veniva portando in primo piano. Infatti l'«è», mentre imponeva la “verità” del pensare, annientava la “realtà”²⁵ dell'esperire; sicché la *doxa* passava da non-verità a non-esistenza, e contemporaneamente l'«è» diventava anche «ente» e bandiva dal mondo del reale tutta quanta l'esperienza spazio-temporale, nella sua contraddittoria molteplicità. È dato comprendere, da questo sia pur sommario resoconto, l'effetto traumatico che la veduta eleata dovette esercitare sul pensiero del sec. V, e massimamente sul nascente pensiero scientifico.

Dopo Melisso, di *physiologia* non si poteva più parlare, e con essa di indebite trasvalutazioni di piani tra osservazione e teoria, di categorizzazioni dell'empirico, di incomprendimenti delle esigenze autonome di *noesis* (nonostante il tentativo del tardo ionico Diogene di attribuire *noesis* all'aria!). Così, l'idea di una norma di verità del *logos* che consistesse nel *logos* stesso era acquisita al pensiero (sebbene ancorata ad una logica identitaria che soltanto Ippocrate – implicitamente – e Socrate potranno mettere in crisi). Una preziosa testimonianza di questo rinnovato e più consapevole atteggiamento degli uomini di scienza ci è data dall'autore della *Natura dell'uomo*, un trattato di medicina assai vicino a Ippocrate, che confutando le grossolanità logiche degli epigoni della *physiologia* ricorda che in tal modo essi finiscono «per dar ragione a Melisso» (cap. I).

Ecco: dar ragione a Melisso significava non tanto negare “l'esistenza” del molteplice, ché il molteplice comunque si impone all'esperienza, quanto relegarlo in una zona prelogica di cui la ragione non sapesse dar conto e che non fosse in ogni modo suscettibile di scienza. Già un epigono dell'eleatismo come Gorgia qualificava l'esperire come alogico e inafferrabile, e confinava dunque le scienze – che su di esso non potevano far presa e gli apparivano perciò “menzognere” – all'esercizio della pura retorica.

Il problema della scienza e della medicina – che comunque continuava a esistere e a operare e ad accumulare osservazioni, a Cos come a Cnido –, diventava d'ora in poi quello di trar profitto dal chiarimento dell'equivoco *physiologico*, di assimilare la

lezione di verità degli Eleati, e al tempo stesso di raccoglierne la sfida ricostruendo il mondo ²⁶ della *doxa*, dimostrando la possibilità di un discorso che fosse vero e insieme “andasse d'accordo con i fenomeni” (che era, in quegli stessi anni, l'analogo problema del fisico Leucippo).

C) Toccò di dare una voce a queste esigenze e di impostare teoreticamente questo difficile problema proprio all'ultimo e al maggiore dei *physiologi* ionici, Anassagora di Clazomene. Già la speciale situazione del Clazomenio, che, spezzando il circolo Ionia-Magna Grecia, tipico della *physiologia*, aveva scelto Atene come luogo del suo magistero filosofico, doveva contribuire in modo importante e all'assunzione del problema e al suo avvio a soluzione. Giacché dall'eredità naturalistica egli derivava, contro gli Eleati, l'esigenza primaria di “salvare i fenomeni” e l'attenzione ai problemi dell'indagine fisico-biologica; mentre poi ad Atene egli incontrava, oltre che la viva eco delle discussioni di Melisso e Zenone, soprattutto il mondo delle *technai*, che qui si avviava al massimo splendore, e che imponeva la questione dei propri fondamenti e della validità dei propri metodi. Nell'Atene periclea (alla cui Lega la dorica Cos apparteneva), Anassagora doveva inoltre venire in intimo contatto con la medicina nelle persone dei suoi massimi rappresentanti, da Erodico di Cnido a Eurifonte allo stesso giovane Ippocrate¹¹ e probabilmente l'opera e l'insegnamento di Alcmeone dovevano pervenirgli direttamente attraverso la tradizione delle scuole mediche e non già per il tramite della speculazione pitagorico-empedoclea. Infine, l'aver fra gli “uditori” personalità quali Socrate e il giovane Tucidide non poteva che promuovere quella riforma filosofico-scientifica cui Anassagora si accingeva.

Tale riforma prendeva le mosse, contro l'evasione eleata, dalla ribadita esigenza di render conto della realtà del mondo dell'esperienza, nelle dimensioni che gli sono essenziali, la molteplicità e la temporalità. Ma per non arenarsi nuovamente ²⁷ nelle secche della *physiologia*, occorreva compiere un passo ulteriore nel senso della restituzione dell'empirico stesso al suo concreto essere oggetto di conoscenza e di scienza, campo d'azione delle *technai*. Perciò Anassagora procedeva innanzitutto alla distruzione delle pseudocategorie che risultavano dalla mitizzazione dell'osservazione immediata e dall'abuso del metodo analogico su di essa fondato. La via per giungere a questo passava da un lato per una migliore identificazione delle strutture dell'oggetto fisico, dall'altro per una critica logica alle modalità che ne erano state predicate. L'assolutizzazione sostanzialistica degli elementi-qualità (o zone dell'esperienza) era per Anassagora destituita di ogni fondamento; giacché, egli osservava, nell'esperienza concreta non si danno mai elementi o qualità puri e “separati”, bensì precisamente “oggetti”, i quali constano dell'intersezione e della compenetrazione (non mescolanza meccanica) di una indefinita molteplicità di “semi”. Se si vuole, il numero delle *archai* e degli elementi diventa in tal modo infinito; ma ciò che più conta, è che di *archai* e di elementi non è più il caso di parlare, trovandosi sempre l'esperienza di fronte a oggetti concreti, la cui composizione radicale se mai non è più problema della filosofia, ma delle scienze della natura. Già per questa via, comunque, si proibiva l'assunzione dell'empirico a norma e criterio di sé stesso, e la “non-separazione” ne impediva ogni troppo agevole semplificazione.

Che poi nel mondo dell'esperienza non si diano qualità e quantità assolute, di per sé significanti, Anassagora lo ribadiva per via logica, attraverso la scoperta che è sempre possibile trovare grandezze minori o maggiori di ogni grandezza data; a ciò

¹¹ Sulla formazione del giovane Ippocrate in questo ambiente cfr. MAX POHLENZ, *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*, pp. 84-86 (Berlin, 1938).

corrisponde la possibilità di una duplice progressione all'infinito – questo «scandalo logico»¹² che doveva essere fecondo anche per la matematica – nel senso dell'infinita suddivisione analitica delle parti e della parimenti infinita addizione sintetica. Questo significava che ogni ²⁸ elemento-qualità, nel momento stesso in cui si sostantivava in un oggetto, perdeva il diritto, per così dire, al superlativo assoluto, e si vincolava alla relazione fra gli oggetti e negli oggetti, alla reciproca relatività, consegnandosi così all'indagine scientifica che è indagine del concreto, dell'oggettivo e del relativo.

La “non-separazione” dell'empirico concludeva così, da un lato alla sua oggettività, dall'altro alla sua non-verità. Questo non ne confermava certo per Anassagora l'incomprensibilità e l'assurdità dichiarate dagli Eleati, bensì rimandava ad altro, a strutture interpretative e conoscitive che all'empirico fossero relativamente eterogenee, a un momento noetico-logico, insomma, in qualche modo puro e formale.

In altri termini, la riconsegna della realtà alla ragione e alla scienza apriva drammaticamente il problema della possibilità e della validità di una ragione e di una scienza, quali propriamente non erano emerse né nella *physiologia* né nella speculazione eleatica.

A questo problema risponde, nella filosofia di Anassagora, l'introduzione dell'idea di *Nous* o “Intelligenza”,¹³ e soprattutto la categoria della sua “separazione” dal mondo dell'esperienza. La “separazione” del *Nous* (che corrisponde a un processo opposto a quello per il quale Diogene attribuiva il pensiero all'aria), significa che il *Nous* non è immanente ai contenuti dell'esperienza, in questo senso, che non è “reale”; e che anzi è, nel principio, esente da quei contenuti, autonomo dalle loro modalità e dalle loro leggi. E ciò che in tal modo si separava non era a sua volta un contenuto del pensiero-discorso come l'«è» degli Eleati, bensì qualcosa di antecedente, la possibilità e l'attività del pensare e del dire.²⁹

Sicché il *Nous* veniva a porsi come una relativamente pura zona noetico-logica, come una possibilità di conoscenza e una matrice di verità, come cioè la possibilità di strutturare in modo coerente e significativo ogni contenuto reale. La “separazione”, tuttavia, faceva anche sì che il *Nous* non potesse tradursi in alcun modo in rivelazione di una compiuta sapienza. A causa della “separazione” il *Nous* appare originariamente “vuoto” di realtà, e così l'oggettività della realtà, ad esso eterogenea, diventa per il *Nous* un compito di “dominio”, di conquista cioè di una conoscenza sempre più integrata e a livelli di significato sempre più adeguati. Vedremo più avanti come su questa funzione di verità del *Nous*, che si svolge secondo un processo nel tempo, Anassagora fondasse la sua veduta sulla struttura della conoscenza; qui importa notare che la “separazione” e la formalità del *Nous* concludevano a ciò, che esso non poteva negare il molteplice e il tempo, non poteva sostanzializzare sul piano del reale la possibilità di verità da esso implicata. La formalità stessa, che era la sua forza modale e costitutiva, era anche il suo limite ontologico: in altre parole, il *Nous* non “creava” il mondo a propria immagine e simiglianza, bensì lo riconosceva come altro da sé nella sua oggettività, e tentava semmai di imporgli il proprio “dominio”, organizzandolo in strutture significanti e comprensibili, dotate cioè di verità.

Si spiega così come il mondo fisico potesse apparire ad Anassagora retto da sistemi causali e in certo modo deterministici, con meraviglia di Platone che avrebbe

¹² P. M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 325.

¹³ La traduzione del termine *nous* coincide con l'interpretazione del pensiero anassagoreo. “Intelligenza” è parola che non accoglie tutti i significati di quel termine, e vi aggiunge di suo qualche ambiguità. Tuttavia, noi cerchiamo di vedere Anassagora dal punto di vista della scienza che da lui dipende (Ippocrate come Tuciddide e Socrate) e da questo punto di vista almeno la traduzione e l'interpretazione ci sembrano autorizzate.

voluto vedervi operante la stessa teleologia propria del *Nous*: ma questa critica, dal punto di vista del pensiero scientifico, si converte nel «miglior titolo di lode»,¹⁴ perché il determinismo era proprio una conquista di quella teleologia conoscitiva, la quale veniva battendo in breccia ogni mitizzazione di *physis*.³⁰

Su questi presupposti, nonché su una rimeditazione di Alcmeone, si fondava la teoria anassagorea della conoscenza – e potremmo dire della conoscenza scientifica – che resta a nostro modo di vedere una delle conquiste più alte del pensiero antico. Il processo prende pur sempre le mosse dall’“esperienza”, di cui è parte quella stessa osservazione, che Anassagora derivava dagli Ionici contro Melisso. Ma l’osservazione non rivela più la sapienza, essa deve sublimarsi in “memoria”, e cioè in organizzazione e strutturazione dei dati (e “memoria” può essere la storia clinica di Ippocrate come la grande storiografia tucididea come la “prova ripetuta” dei fisici proposta dallo stesso Ippocrate); e dall’esperienza, consolidatasi e filtratasi nel processo intellettuale della memoria – Alcmeone ne aveva definito la sede, il cervello –, si genera infine il “sapere”, un sapere quindi che è ancorato all’esperienza e che tuttavia consiste nello stabilirne i nessi e i significati, secondo la via del *tekmairesthai* indicata dallo stesso Alcmeone. Ma il processo non si conclude qui: per Anassagora, il sapere si continua nella *techne*, non più certo la taumaturgia empedoclea, ma proprio la tecnica come prassi umana di trasformazione del mondo fondata sulla ragione, secondo quel nesso di scienza, azione ed esperienza che caratterizzerà per sempre la grande *techne* ippocratica. È facile intuire, a questo punto, come il processo per Anassagora dovesse saldarsi: come cioè dovesse essere proprio l’attività delle *technai* a fornire quel materiale d’“esperienza” su cui si fondavano memoria e sapere: l’esperienza perdeva così i vaghi contorni dell’“osservazione” e si avvicinava sempre più all’esperienza che lo scienziato si trova di fronte tramite il filtro della tecnica, o il politico tramite quello della storiografia.

Così veniva alla luce della riflessione filosofica anassagorea il fermento del mondo delle *technai* che cercavano una garanzia ai propri procedimenti, una validità generale ai propri principi. Va notato che lo scambio fra Anassagora e le *technai* (la medicina, la matematica, la storiografia politica) fu biunivoco e il debito fu reciproco; né, ovviamente,³¹ l’elaborazione anassagorea fu scevra di quelle ambiguità che le derivano dalla residua tradizione *physiologica*, e che Ippocrate non esiterà ad attaccare in *Antica Medicina*: ma tuttavia ben chiara e non ambigua dovette essere l’interpretazione che ne diedero appunto gli uomini delle *technai*, e che noi da essi riprendiamo.

Anassagora restituiva loro il mondo dell’esperienza per quel che doveva essere, oggetto di scienza, destituendolo da ogni privilegio mitico e “ilozoico” e insieme riscattandolo da quella irriducibile alogicità cui l’avevano confinato gli Eleati. Anassagora riconosceva il compito dell’uomo nella conoscenza e nella scienza, come possibilità di comprensione, di significato e di verità, rendendole relativamente eterogenee al loro oggetto e rivelando illusoria la tentazione della sapienza come primordiale rivelazione del reale o come autocontemplazione del vero. Anassagora infine avviava a riconoscere il ritmo di una certa legalità causale nel mondo dell’accadere, e una certa articolazione di strutture empirico-razionali, tecniche e noetico-logiche nella zona del conoscere.¹⁵

¹⁴ F. ENRIQUES-G. DE SANTILLANA, *Storia del pensiero scientifico*, I, . 135 (Bologna, 1932).

¹⁵ 15 Per quanto si è detto in questo paragrafo si vedano, oltre a quelle già citate, le seguenti opere generali: A. REY, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce* (Paris, 1939) R. MONDOLFO, *L’infinito nel pensiero dell’antichità classica* (Firenze, 1956) ID., *La comprensione del soggetto umano nell’antichità classica* (Firenze, 1958); C. DIANO,

Così l'antico pensiero greco era forse arrivato al suo punto di massima apertura nei riguardi delle scienze, e in special modo delle scienze della natura e dell'uomo. Ora esse erano veramente in grado di parlare con la propria voce, che per queste ultime fu la voce di Ippocrate e di Tucidide. Sul terreno propriamente filosofico l'eredità di quel pensiero fu divisa fra Socrate, Platone e Democrito, e una gran parte del suo spirito più autentico venne forse dispersa: ma in qualche modo il compito poteva dirsi assolto. ³²

5. Il cammino che abbiamo cercato di ricostruire non fu affatto univoco: in realtà i diversi filoni in gran parte coesistono, si sovrappongono e si intrecciano, così che storicamente l'immagine del "cammino" va sostituita con quella del "dibattito". Per questo, come si è accennato, è semplicistico dire che "la medicina" dipese dalla "filosofia": le scuole mediche presero parte a questo dibattito, si caratterizzarono a seconda delle posizioni scelte e furono condizionate, in modo esplicito o anche implicito, da tali scelte.

Le due più antiche scuole di medicina furono quella italica e quella cnidia, alle quali andrebbe aggiunta la scuola di Cirene, di cui però ignoriamo tutto eccetto l'esistenza. È singolare che, per quanto è dato sapere, la scuola di Cnido e quella della Magna Grecia (fiorita inizialmente a Crotone) siano venute in contatto diretto soltanto ai loro albori (tramite un Callifonte "asclepiade" di Cnido e padre di Democede crotoniate) e poi alla fine del sec. v (tramite Filistione di Locri da un lato, Eudosso di Cnido dall'altro). Anche concettualmente, la frattura tra le due correnti appare profonda. E tuttavia le unisce il nesso della contraddizione tra empirismo e dogmatismo, tra l'incapacità di superare l'osservazione e la mitizzazione dell'osservazione stessa, che abbiamo visto caratterizzare la *physiologia*, dalla quale entrambe dipendono. L'assenza di un solido rapporto tra teoria ed esperienza, l'impossibilità di ridurre a una sintesi ben articolata (per usare un linguaggio anassagoreo) la "separazione" della ragione e il "dominio" della ragione sulle cose, si polarizzano nella medicina italica e in quella cnidia, empirico-dogmatiche entrambe, sia pure con accentuazioni di segno opposto.

A dire il vero, la medicina italica deve essere distinta in due fasi, alla seconda delle quali soltanto si applica il rapporto con la *physiologia* ora accennato. Perché la prima è rappresentata dalle isolate figure degli scienziati puri Democede e Alcmeone, l'uno grande medico e chirurgo "sul campo", l'altro piuttosto biologo e studioso dei problemi teorici della scienza della natura. ³³

Ad Alcmeone la medicina, e in special modo quella ippocratica, deve, oltre agli spunti metodologici sopra discussi, taluni contributi scientifici di grande importanza. In primo luogo, la nozione di un sistema nervoso centrale, cui è preposto il cervello e cui fanno capo gli organi di senso; né meno interessante è la via per la quale Alcmeone giunse alla scoperta, quella della dissezione e forse della vivisezione degli animali. A questi primi cenni di « psicologia sperimentale, Alcmeone affiancò una veduta fisiopatologica che avrebbe influenzato profondamente Ippocrate. Nell'organismo è presente una molteplicità indefinita di principi attivi o qualità, *dynameis* (che la tradizione ha illusoriamente rivestito della forma degli opposti cari ai Pitagorici), i quali nello stato normale formano una mescolanza o meglio un composto (*krasis*) omogeneo e armonico (*isonomia*). La malattia nasce dalla rottura di tale equilibrio e dal prevalere patologico (*monarchia*) di uno solo di questi principi (oltre che, aggiunge Alcmeone, per l'influenza dei diversi fattori esterni). Ciò che qui importa notare, perché di grande importanza ai fini di una interpretazione di Ippocrate, è che Alcmeone lascia indefinito il numero delle *dynameis*, e non le irrigidisce né in uno schema

sostanzialistico come gli elementi-qualità della posteriore medicina italica, né in un gruppo chiuso di liquidi organici radicali come la dottrina degli umori sviluppatasi più tardi in ambiente coo. Queste determinazioni negative, le uniche che ci restano delle *dynameis alcmeoniche*, sono tuttavia preziose, perché esse gettano il seme di una embrionale chimica fisiologica, consapevole della molteplicità degli elementi e dei composti (come ribadirà anche Anassagora) e attenta soprattutto alla loro sempre variabile funzionalità nelle sintesi organiche. Ma lo spirito dell'insegnamento di Alcmeone veniva ben presto soverchiato, in ambiente italico, dalla *physiologia* empedoclea, e quella tradizione medica assumeva così la colorazione empirico-dogmatica cui prima si accennava.

Lungo l'arco del sec. V, i maggiori rappresentanti della scuola furono Acrone, Ippone e Filistione; gli ultimi due ³⁴ esercitarono un'influenza profonda anche su autori di opere ora comprese nel *Corpus Hippocraticum*, quali i *Venti*, il *Regime [dieta]*, e, in misura minore, la *Natura dell'Uomo* (attribuita a Polibo, genero di Ippocrate), che ci forniscono una preziosa testimonianza sulla dottrina medica italica.

Il problema centrale di questa corrente è ancora quello dell'*arché*, derivato dalla speculazione ionica e dai suoi modi di pensiero, i quali, più specificamente, spingevano a una regressione metodologica: il problema della malattia veniva identificato con quella del suo principio-causa; questo a sua volta veniva riportato all'*arché* e agli elementi radicali dell'uomo; che infine venivano fondati sull'assetto sostanziale dell'universo intero. Il meccanismo, che presiedeva a questo processo, era quello stesso illustrato a proposito della *physiologia* ionica; e naturalmente, esso si rivestiva della forma della dottrina empedoclea dei quattro elementi – i due elementi-forze venendo generalmente trascurati –, come quella che sembrava dar meglio conto dell'osservazione.

Con un'importante aggiunta: i medici italici, non immemori della lettera almeno dell'insegnamento alcmeonico e più vicini all'osservazione dei fenomeni organici, preferivano parlare di "qualità" piuttosto che di "elementi": cioè a ognuno di essi, o ad alcuni di essi, attribuivano una *dynamis* – il secco alla terra, l'umido all'acqua, il caldo al fuoco, il freddo all'aria –, e preferivano riferirsi a queste *dynameis* sostantivate, che parevano ad essi rappresentare la forma specifica con la quale la struttura elementare dell'universo si manifestava nell'organismo umano. Grazie a questi postulati o *hypotheses*, che si fondavano sull'assetto rivelato e immutabile di *physis*, era agevole ridurre a unità la molteplicità dei fenomeni fisiologici e patologici dell'organismo; era agevole comprimerne i processi entro poche analogie meccaniche: il disseccarsi dell'umido per opera del caldo o del freddo, il ciclo dell'aria nella respirazione, l'umidità dei liquidi vitali, la funzione attiva del fuoco...

Era, questo, il metodo delle *hypotheses*: si prendeva dove la si trovava una immagine del cosmo, oppure la si derivava ³⁵ analogicamente dalla stessa osservazione biologica, e se ne costruiva per sovrapposizione un modello dei processi vitali. Ma su questo argomento nessun critico può dire meglio e più a fondo di Ippocrate stesso, che in *Antica Medicina* accusava gli Italici e i loro seguaci di ridurre « l'*arché* e la causa » a « uno o due postulati », in ciò fondandosi sulla « filosofia di Empedocle e degli altri sapienti » che avevano tentato di rivelare « l'*arché* dell'uomo e della natura ». La carica dogmatica della dottrina degli elementi-qualità era tale, che essa giunse a improntare di sé la stessa dinamica teoria umorale ippocratica presso l'autore coo della *Natura dell'Uomo*: dove, come vedremo, essa si trasformò in una "dottrina dei quattro umori", destinata a dominare la medicina dogmatica fino a Galeno.

Qui importa notare che un tale atteggiamento impediva ai medici italici di giungere fino alla vivente concretezza dell'esperienza scientifica, di comprenderla e dominarla mediante un'adeguata e mobile teorizzazione. E ciò si risolveva sia nell'incapacità di

passare da quelle generalissime “cause” all’effettiva eziologia delle malattie (come già lamentava Menone a proposito di Ippone), sia poi di costruire una *techne* capace di agire adeguatamente sulle malattie stesse, tendendo perciò la medicina a trasformarsi in una pratica guaritrice, tendenzialmente vicina alla taumaturgia empedoclea. Con questo non si vuole dire che la medicina italica non compisse, specie con Filistione, anche progressi scientifici importanti, per esempio nell’anatomia. Ma certamente essa non rappresentò, nel sec. V, una forza scientifica viva, e anche più tardi la dottrina di Filistione era assai più atta a confluire nella sintesi platonica del *Timeo* che non in una vera tradizione medica; sicché se ebbe una continuità, questa fu prevalentemente dovuta al tramite delle influenze esercitate su alcuni autori di origine coa, che le innestavano su un tronco scientificamente ben più fecondo.¹⁶

Una via antitetica, sebbene, come s’è visto, complementare, seguì la scuola di Cnido, che ebbe i suoi principali rappresentanti in Eurifonte ed Erodico di Cnido, e alla quale si riconnettono gli autori di varie opere comprese nella «collezione ippocratica» (*Malattie II, Affezioni interne*, e poi tutto il gruppo dei trattati ginecologici).

Anche questa scuola dovette conoscere due fasi, la seconda caratterizzata da un netto progresso (di cui ci testimonia Ippocrate stesso nel *Regime delle malattie acute*), probabilmente sotto la spinta del gruppo di Cos; ma troppo poco sappiamo dei Cnidi perché sia possibile ricostruirne questa evoluzione interiore. Per i Cnidi, i più diretti eredi dei medici vaganti del sec. VI, l’adesione all’osservazione immediata restò sempre, non già un imperativo, bensì un limite insuperabile. L’assenza di ogni teorizzazione dell’esperienza li confinò in una minuziosa e piatta diagnostica, della quale Ippocrate, nell’opera ora citata, è ancora una volta il critico più acuto: essa non rivela nulla più di quanto un profano e il malato stesso possono sapere – perché non riesce ad attribuire al fenomeno il valore di sintomo, e quindi a ridurlo in una sintesi significativa –, e approda infine all’elencazione «degli infiniti nomi delle malattie», perché non ha schemi teorici sulla base dei quali distinguere l’essenziale dall’accessorio, risolvendosi così quella mancata sintesi nella fissità insignificante del nome. Quando, raramente, emerge uno sforzo unitario, esso si rifà ai portati più ovvii della tradizione (il divino come causa delle malattie, in *Natura delle donne*); così il tentativo di costruire analogie meccaniche (*Natura del bambino, Malattie IV*) si risolve nella costruzione di “paragoni”, di immagini concrete della spiegazione, non in sistemi di prove.¹⁷

La medicina è, per i medici cnidi, essenzialmente una pratica di cura e di guarigione; nulla di più lontano dal loro assoluto empirismo come il pensare che la diretta osservazione ³⁷ clinica, la diretta esperienza dell’efficacia di un rimedio, non siano di per sé pienamente significative, ma piuttosto vadano integrate in sistemi teorici di interpretazione e organizzazione. Perciò fu loro ignota l’idea di prognosi, richiedendo essa una categorizzazione di tipo induttivo-deduttivo troppo complessa; e anche l’idea di terapia mediante il regime, perché il regime doveva pur sempre inferirsi da schemi unitari di spiegazione dell’assetto fisiologico dell’organismo, e consistere in una finalizzazione univoca dei rimedi. Era inevitabile, del resto, che la povertà concettuale della medicina cnidia si risolvesse nella povertà e nella rozzezza della terapia, o, in altri termini, che quell’empirismo desse luogo a una grave inefficienza pratica. Ippocrate stesso rimproverava la estrema semplicità delle cure teorizzate dai Cnidi nel loro trattato principale, le «Sentenze» (acutamente osservando, lui amante

¹⁶ Sulla medicina italica in generale si vedano: M. WELLMANN, *Die Fragmente der Sikelischen Aerzte* (Berlino, 1901); A. OLIVIERI, *Civiltà greca nell’Italia meridionale* (Napoli, 1931).

¹⁷ Cfr. L. BOURGEY, *Observation et Expérience chez les Médecins de la collection hippocratique*, pp. 182-184 (Parigi, 1953).

delle sintesi, che purtroppo questa semplicità non significava, appunto, una sintetizzazione spinta al limite, ma una reale inadeguatezza ai problemi). Del resto, nella pratica, i Cnidi affiancavano a quelle cure una molteplicità senza limiti di rimedi tratti direttamente dalla tradizione popolare, spesso rudi o bizzarri, oppure di prescrizioni improvvisate a uopo di cui si ignorava l'efficacia (ne è tipica la formula «prova a dare...», in *Malattie delle donne*).

Osservazioni e rimedi venivano così proliferando, e dando luogo a una casistica minuziosa, a una descrittiva classificatoria. Certo, si trattava di materiale che poteva avere un suo valore, e di cui Ippocrate stesso senza dubbio tenne conto; ma lontanissimo tuttavia dallo spirito della scienza e della *techne*, non elaborato e perciò non significativo per la prima e non operante per la seconda. L'esperienza scientifica, l'osservazione clinica stessa non potevano essere che i punti d'approdo di uno sforzo di teoria e di categorizzazione che i Cnidi non giunsero mai a compiere; e se le storie cliniche raccolte nelle *Epidemie* ippocratiche restano un monumento della scienza antica e modello tuttora vitale, ciò è dovuto alla difficile sintesi tra teoria ed esperienza che in esse il ³⁸ maestro di Cos era riuscito a compiere. La scuola di Cnido, in quanto tale, si spense invece senza lasciare altra traccia di sé che il materiale accumulato e poi confluito nelle opere di Ippocrate o di ispirazione ippocratica.¹⁸

6. Già grazie agli atteggiamenti critici nei riguardi della medicina italica – cui viene imputato il metodo delle *hypotheses* – e della medicina cnidia – cui si rimprovera di non saper integrare l'osservazione con la teoria –, e attraverso di esse nei riguardi della *physiologia*, prendono forma le caratteristiche essenziali del pensiero ippocratico. Di esso rendono conto, meglio di ogni commento, le opere presentate in questo volume, alle quali dunque rimandiamo, oltre che alle notazioni critiche di cui ognuna è accompagnata. In questa sede ci limiteremo ad anticipare qualche osservazione d'insieme sulla scienza di Ippocrate e sulle condizioni nelle quali essa ha potuto costituirsi.

La prima considerazione che colpisce il lettore di Ippocrate, è la consapevolezza di sé con la quale la *techne* medica si afferma alla ribalta del sapere, dichiarandosi esplicitamente, – in *Antica Medicina* – un nuovo modello di scienza destinato a sostituire, nella validità teorica così come nell'efficienza pratica, l'antica sapienza appoggiata sulla tradizione oppure sulla speculazione naturalistica; o comunque fondandosi su tale coscienza nell'audacia della teorizzazione, nell'orgoglio del successo e ancor più in quella modestia scientifica, che tuttavia presuppone la consapevolezza di un armonioso sviluppo destinato via via ad allargare ogni limite.

Che la medicina si sentisse, per il suo stesso oggetto, al centro di ogni sapere sulla natura, dipende probabilmente da quell'«atteggiamento biologico verso il mondo della materia»¹⁹ ³⁹ che era tipico dei Greci e che li portava a interpretare secondo schemi biologici gran parte dei fenomeni dell'universo. Ma che poi tale centralità divenisse anche, per Ippocrate, modello di validità scientifica nei riguardi di ogni approccio precedente e contemporaneo al mondo della natura – escludendosi con ciò ogni interferenza con le matematiche –, questo non poteva se non fondarsi su un duplice ordine di consapevolezza, storiche le prime, logico-metodologiche le altre. In senso storico, alla medicina ippocratica era chiaro come essa si ricollegasse al patrimonio di

¹⁸ Sulla scuola di Cnido si vedano: J. ILBERG, *Die Aerzteschule von Knidos* (Berichte über d. Verhandlg. d. Sächs. Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl. 76, 1924); L. BOURGEY, *op. cit.*; K. SUDHOFF, *Kos und Knidos* (Münch. Beitr. z. Gesch. der Naturwissenschaft und Medizin, 4/5, 1927).

¹⁹ S. SAMBURSKI, *Il mondo fisico dei Greci*, p. 298, trad. it. (Milano, 1959).

osservazioni e di riflessioni sulla natura, autonomamente costituitosi attraverso il lungo commercio, pratico e teorico, intrattenuto dagli uomini con la natura stessa, con la sanità, la malattia, la morte, e filtratosi nei secoli attraverso l'opera e la tradizione dei medici; l'unico, poi, in cui il problema fosse concreto e la risposta autentica al di fuori di ogni equivoco *physiologico*. Per questa stessa via, accadeva a Ippocrate di rifarsi al filone di pensiero filosofico-scientifico più aderente a una tale concretezza e autenticità, e al tempo stesso più rigoroso nelle loro elaborazioni teoriche, il filone, come s'è visto, di Alcmeone e di Anassagora. Dal punto di vista della strutturazione logica e di metodo del pensiero scientifico, Ippocrate avvertiva lucidamente la portata del nuovo nesso tra osservazione e teoria, tra la scienza e il suo oggetto, che nelle sue opere si veniva consolidando e che appariva a lui, come del resto alla più attenta cultura sua contemporanea, come la chiave del superamento della *impasse physiologica* e la via più sicura verso un nuovo sapere.

Egli aveva aperto, di fatto, il problema del significato dei dati dell'osservazione e dell'osservazione stessa come struttura della scienza. Il problema, ovviamente, derivava dalla crisi del metodo analogico, conseguita al rifiuto dell'idea di un'unica "natura" che divinamente circolasse nell'universo e che, attraverso l'osservazione, si disvelasse tutt'intera⁴⁰ allo spirito "desto". La distruzione di questa mitologica unità trasformava intanto il dato di osservazione in alcunché di singolare, di frammentario, in un *ékaston* dunque, i cui legami con il resto del sistema divenivano problematici e ipotetici; mentre il significato dell'*ékaston* ai fini dell'interpretazione di quel sistema e, al limite, della natura, diveniva parimenti problematico, spezzatosi ormai il nesso immanente che connetteva l'osservazione a *physis* e *physis* all'*arché*, o – se si vuole – viceversa. La fine del metodo analogico e dei suoi fondamenti "metafisici" poneva dunque la questione della ricostruzione dell'osservazione: che non poteva passare se non attraverso una "costruzione" logico-categoriale dei dati dell'osservazione stessa, la quale valesse a ricostruire, mediante un tessuto connettivo concettuale e proposizionale, quei nessi, quelle "appartenenze", quei riferimenti ad altro, che infine potessero restituire all'*ékaston* una sua significatività. Ma con l'intervento della teoria a fondare tale significatività, Ippocrate sostituiva, consapevolmente e sistematicamente, il metodo analogico con il metodo semantico; ed è dato vedere quale carica di problematicità e di criticità venisse in tal modo introdotta e nel sistema della natura e nell'edificio delle scienze, che non potevano ormai riporre se non nella validità dei propri metodi e dei propri fondamenti ogni garanzia di verità.

Ciò d'altro canto conferiva alla funzione dell'*ékaston*, spogliato dei privilegi "metafisici", una dignità nuova. Esso infatti era, da un lato, chiamato a esser "segno", *semeion*, sull'altro da sé, sul sistema cui, per via di inferenza, era supposto appartenesse; e d'altro lato, acquistava il ruolo di "prova", *tekmerion*, sulla validità dell'inferenza stessa, che si misurava appunto sulla possibilità di trovare conferma negli *ékasta*. Il metodo semantico si configurava così, per la *techne* ippocratica, come un movimento – "dialettico" – che procedendo dall'*ékaston* posto dall'osservazione (ma ovviamente è il caso ormai di parlare di "esperienza" scientifica), lo trasformava in *semeion*, mediante un'inferenza logico-concettuale (*loghismòs*), e poi in prova o *tekmerion*, per concludere,⁴¹ se il circolo si fosse saldato, nella capacità di comprensione e di intervento pratico su sempre nuovi *ékasta*. Ma ciò che importa notare è che l'unità del movimento, e la premessa della sua possibile validità, consistevano ormai per Ippocrate nell'unità del metodo, della struttura concettuale che gli si sottendeva, e non più nella mitologica unità del sostrato oggettivo. Come ha osservato un recente commentatore, «l'attitudine che consiste nell'accettare largamente nel

concreto la molteplicità pur restando assolutamente fedeli a un principio superiore appare dunque essenziale »²⁰ nel pensiero ippocratico.

La costruzione teorica dell'osservazione, e la semanticità degli *ékasta* mediante l'inferenza, ponevano tuttavia un ulteriore problema, quello del criterio di verità e dell'osservazione e dell'inferenza; e sul problema del *kriterion*, in questo suo duplice aspetto, si esercitò pertanto la riflessione metodologica ippocratica. Del resto, il maestro di Cos aveva preliminarmente dichiarato che la possibilità o meno di commisurare a un *kriterion* le proposizioni formulate, è quanto propriamente discrimina la scienza dalla non-scienza, la *techne* dalla dottrina delle *hypotheseis*. A svolgere tale funzione veniva assunta, in primo luogo e nel modo più esplicito, l'*aisthesis* o "sensazione". Il significato di *aisthesis* era, a sua volta, duplice: da un lato, estendendosi a tutte le scienze della natura, essa esprimeva quel legame con la concretezza dei fenomeni da cui la teoria stessa non poteva svincolarsi, pena la sterilità, e la necessità che la teoria fosse confermata proprio dalla sua capacità di tener conto e di "comprendere" i fenomeni; dall'altro – e qui *aisthesis* diveniva particolarmente rilevante per la biologia e per la medicina – essa smitizzava i fenomeni stessi, sottraendoli sia a ogni sublimazione concettuale, sia a ogni chiusura sostanziale e identificandoli invece proprio con i fenomeni "sentiti", visti, sofferti, dai sensi dello scienziato come dal corpo del malato. L'assunzione di *aisthesis* a criterio avviava così la medicina, e con essa la scienza della natura, verso un empirismo radicale,⁴² che si distingueva dall'empirismo dogmatico della fisiologia per la sua vocazione alla conferma sperimentale delle teorie, e da quello della posteriore «scuola empirica» di medicina appunto per la maggior concretezza sensoriale, corporea del suo contatto con l'esperienza. Ma contemporaneamente Ippocrate avvertiva, a differenza dei Cnidi, la necessità di dotare questo empirismo di una salda struttura logica, e così si affermava l'altro aspetto del *kriterion*, quello inteso a verificare dall'interno la validità delle inferenze e del sistema teorico. Da questo punto di vista, il criterio delle proposizioni era individuato nella loro *orthotes*, cioè nella loro "correttezza". E la sua importanza era tanto più grande in quanto, venendo a ogni suo livello l'osservazione integrata dalla teoria, era proprio il momento logico, il *loghismòs*, che alla fine riduceva a sintesi le *aistheseis*, ne elaborava i significati, ne inferiva ulteriori ampliamenti dell'indagine e fondava da ultimo gli interventi pratici. Così il *loghismòs* appariva, in qualche modo, la determinazione e la strumentalizzazione del *Nous* nella concretezza della *techne*; e costituiva la cerniera cruciale di quel movimento, essenziale alla *techne*, che procedeva dall'esperienza per culminare, da un lato, nell'estensione del sapere, dall'altro nella trasformazione dell'esperienza. Si doveva richiedere, dunque, al *loghismòs* una sua intrinseca verità, che assumeva appunto la forma specifica della "correttezza". Che cosa fosse questa correttezza è difficile determinare, poiché ovviamente Ippocrate non esplicitò una sua propria teoria logica, e troppo poco ci resta di quella di Protagora e soprattutto di Prodicò che probabilmente la affiancavano. Certamente, "correttezza" era in primo luogo un requisito di non contraddittorietà; ma altrettanto certamente esso non si arrestava poi, per Ippocrate, all'identità tautologica dell'espressione linguistica. Di fatto, il metodo semantico e induttivo stesso implicava di porre costantemente in relazione certi eventi con classi più ampie di eventi, o con altri campi di eventi, per il tramite di strutture formali comuni a entrambe le serie; e ciò comportava l'instaurarsi di un tipo di relazione tra soggetto e⁴³ predicato, che non poteva non tendere a varcare il confine di una logica strettamente identitaria. D'altro canto, Ippocrate pose esplicitamente come requisito della correttezza del *loghismòs* il suo essere *prosékon*, cioè "adeguato" al campo del reale che gli si sottendeva. Il che significava ribadire la semanticità del

²⁰ L. BOURGEY, *op. cit.*, p. 226.

linguaggio, rifiutando ogni forma di “ontologia logica”; ancor più significava ancorarlo alla mobilità e relazionalità di strutture che sole potevano valere a esprimere la complessità di quel reale.

Quale che fosse, comunque, l’articolazione del nesso fra *kriterion*, *aisthesis* e *orthotes* (che non è immobilizzato in una dottrina e andrebbe dunque individuato pagina per pagina), esso informa di sé l’intera scienza ippocratica, empirica e logica al tempo stesso, e alla sua luce soltanto si possono adeguatamente comprendere e situare le categorie che ressero quella scienza e le conquiste che ne conseguirono.

Che il pensiero di Ippocrate, impostato su tali strutture, fosse radicalmente eversivo nei riguardi del mito e della superstizione religiosa, intesi l’uno e l’altra come credenze nello scambio diretto tra celeste e terreno, come presenza del trascendente nel reale e trascendenza del reale stesso, è dato facilmente comprendere; né poteva essere altrimenti per un uomo cresciuto alla scuola della “empietà” anassagorea e a quotidiano contatto con le questioni teorico-pratiche della *techne*. La tradizione critica, però, ha spesso attribuito a Ippocrate talune vedute “naturalistiche” che nel loro contenuto sono in netto contrasto con quell’empirismo “logico” che fin qui abbiamo cercato di caratterizzare; e sarà opportuno analizzarle per mostrare invece che, una volta demitizzate alla luce appunto del *kriterion* e delle sue determinazioni, esse si risolvono senza contrasto nelle categorie strutturali dell’empirismo ippocratico. Si tratta delle vedute della “totalità” della natura, che si appoggia alla descrizione del metodo ippocratico nel *Fedro* platonico, e della “teleologia” della natura, che deriva dalla dichiarazione «la natura è medica delle malattie» contenuta in una tarda opera del *Corpus*, *Epidemie VI*.⁴⁴

Secondo Platone, il medico ippocratico cura il corpo avendo lo sguardo fisso al «tutto»; su questa base, si è creduto di poter attribuire a Ippocrate la veduta di un intimo legame tra “microcosmo” (l’uomo) e “macrocosmo” (l’universo), e dunque un naturalismo a impronta cosmologica, di derivazione orientale, attento alle forze segrete che circolano per l’universo e determinano ogni singolo evento, siano esse il neuma o addirittura influenze astrali. Basterebbe il quadro sommario che abbiamo tracciato dell’evoluzione del pensiero scientifico in Grecia a smentire questa interpretazione; basterebbe a invalidarla la polemica di *Antica Medicina*, demolitrice nei riguardi di simili vedute; e basta, soprattutto, la lettura di *Arie Acque e Luoghi*, nella quale si mostrano pur chiaramente gli influssi esterni dell’ambiente sull’uomo, ma proprio dell’ambiente geografico, non già del “cosmo”; e i “venti” di cui si parla sono propriamente i venti, e caldi e freddi, che spirano secondo le stagioni, i profili orografici, gli orientamenti verso i punti cardinali, e certo non segreti *pneumata* di portata cosmologica.

Ciò detto, resta verissimo che la testimonianza platonica è valida e si applica ad *Antica Medicina* come a tutto l’autentico pensiero ippocratico.²¹ ma essa chiarisce esattamente la struttura “dialettica” del suo empirismo e del metodo semantico. La “totalità” è il sistema di eventi cui viene riferito ogni *ékaston* per poterlo comprendere e trasformare; è l’orizzonte di sapere cui viene riportata ogni teoria che trova il proprio significato nella sua integrazione con esso. Al limite, quel sistema dovrebbe comprendere tutta la natura, e quell’orizzonte integrare tutto il sapere, ed è verso questo limite che si dirige il cammino della *techne*; ma a Ippocrate era chiaro che si trattava di un limite indefinito, che l’illusione della trasparenza totale della natura al sapere era perniciosa per la scienza, che ogni passo verso la totalizzazione avveniva, storicamente, nel tempo, in «molto tempo»,⁴⁵ e, logicamente, doveva esser sottoposto al

²¹ Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, III, pp. 37-39, trad. it. (Firenze, 1959). Per altre osservazioni in proposito si veda la nota sulla «Questione ippocratica».

controllo del *kriterion*. Così, una spinta totalizzante agisce senza dubbio nella scienza ippocratica, ed è una delle sue molle più importanti: ma, nel rapporto dialettico tra «l'uno e i molti», l'unità è essenzialmente funzione unificatrice delle categorie che operano nello spazio – «l'ambiente» – e nel tempo – *anamnesis, prognosis* –, e la molteplicità non si risolve in essa, ma ne viene trasformata da aggregato dei «molti» in sistema comprensibile e trasformabile pur sempre di «molti».

Se dunque Ippocrate trasformò l'esigenza mitica della totalità nel metodo totalizzante proprio del pensiero scientifico, analoga sorte dovette subire l'altra esigenza mitica di una teleologia naturale. Secondo molti critici, invece, Ippocrate avrebbe visto ciò che Platone rimproverava ad Anassagora di non aver saputo vedere, e cioè che ogni cosa, e la natura intera, tendono per forza interna verso il proprio «meglio». Tradotta in termini medici, deriva da questa interpretazione la veduta della *vis medicatrix naturae*, che la tradizione ha per lungo tempo attribuito al maestro di Cos, sebbene non ve ne sia traccia se non in opere tarde e maturate in tutt'altro clima culturale. Convinto della intrinseca positività della natura, al medico non sarebbe rimasto che contemplarne inoperoso i processi, o semmai assecondarli con blandi interventi. Questo medico non era sicuramente Ippocrate, che della natura diffidava a tal punto da prescrivere in ogni caso di lesione cranica la trapanazione entro i tre giorni! Fuor di polemica, si può dire che Ippocrate attribuiva all'organismo non già un'attività teleologica, bensì una certa «inerzialità» – seppure con tutta la maggior complessità che contraddistingue i fenomeni biologici da quelli meccanici. L'organismo gli sembrava cioè mostrare una tendenza a mantenere l'equilibrio che caratterizza lo stato normale di salute; e perciò reagire alle spinte perturbatrici, sia interne sia esterne, mettendo in opera quei meccanismi di difesa (per la prima volta lucidamente individuati da Ippocrate) che tendevano appunto a ristabilire il minacciato equilibrio. Ma parimenti non sfuggiva a Ippocrate la precarietà di ⁴⁶ questi meccanismi, quando l'agente patologico fosse troppo forte o l'equilibrio più debole del normale; di qui la necessità di una vigilanza costante sull'organismo, vuoi in salute vuoi in malattia, e di solleciti interventi del medico, che certamente dovevano cooperare al ristabilimento di quell'equilibrio, ma spesso anche opporsi ai meccanismi patologici che avessero ormai conquistato il controllo dell'organismo. Del resto, in un altro senso, lo stato di natura non è «buono», secondo Ippocrate: esso segna anzi una estrema debolezza della vita umana, da cui gli uomini devono emergere precisamente con la costruzione delle *technai* di controllo e di trasformazione della natura stessa. Certo, lo sforzo di osservazione e di teorizzazione dei fenomeni dell'organismo doveva essere direttamente proporzionale alla inadeguatezza dei rimedi disponibili: e di qui nacque l'equivoco di un Ippocrate intento solo a contemplare i tentativi di autoguarigione della natura; mentre si trattava dello scienziato deciso a trarre il massimo frutto da interventi intrinsecamente deboli, con il fondarli su una efficiente consapevolezza teorica del momento, della ragione e dello scopo.

Diventa ora più agevole l'esame delle maggiori categorie della scienza ippocratica, che qui ci limiteremo a riassumere rinviando per una trattazione più analitica al commento delle opere in cui vengono esposte (*Arie Acque e Luoghi, Antica Medicina, Prognostico*). Esse costituiscono, per così dire, le coordinate spazio-temporali entro cui vengono inseriti l'evento morboso, la malattia, il malato. La categoria di «ambiente» (l'*Umwelt*) traduceva il mitico *periechon* della *physiologia* nel concreto sistema di situazioni e condizioni nel quale si svolge l'esistenza umana, dai suoi aspetti storico-politici alle questioni della sanità e della malattia. L'ambiente, sia esso geografico, climatico o sociale, diveniva così parte integrante della scienza medica, e l'analisi delle sue relazioni con l'individuo diventava essenziale alla comprensione della vicenda individuale di sofferenza e guarigione.

Nella dimensione temporale, la categoria di *anamnesis* o “ricordo” assolveva a una duplice funzione: da un lato quella⁴⁷ di ricostruire una storia della malattia e del malato, e quindi di costringere per suo tramite gli eventi del passato a esprimere il loro significato, a integrarsi alla comprensione e alla cura; dall’altro quella di instaurare il rapporto, così caratteristico della medicina ippocratica, fra medico e malato, che chiama il malato stesso a essere compartecipe della lotta della *techne* contro la malattia, e a porre le premesse della propria guarigione mediante la comprensione delle cause che hanno generato lo stato patologico, e la volontà di superarlo.

Ma la suprema espressione categoriale della scienza ippocratica era la prognosi, in cui confluivano la comprensione della situazione presente e delle condizioni passate, e grazie alla quale, come bene scrisse il Littré, Ippocrate vide per primo «in ogni malattia non più una successione di fenomeni bizzarri, disordinati e senza legge, ma una concatenazione in cui ogni fatto aveva la sua ragione nel fatto precedente».²² La prognosi era questa, e, soprattutto, la proiezione nel futuro – quel futuro che decide di ogni ipotesi scientifica, di ogni intervento pratico –, del sistema interpretativo così costruito. Mentre poi la descrizione del Littré pecca nel non sottolineare adeguatamente che «la concatenazione» dei fatti, su cui soltanto poteva fondarsi la prognosi, era per Ippocrate essenzialmente una costruzione teorica, un prolungamento concettuale dei fatti stessi a varcare il loro isolamento e a connettersi, tendenzialmente, con un sistema orientato verso la massima estensione nel presente e verso la massima coerenza fra passato e futuro. Così la prognosi era la chiave di volta della medicina ippocratica; così la funzione della previsione diventava essenziale per la scienza, ad essa dovendosi subordinare ogni altra dimensione di indagine. La diagnosi, viceversa perseguita dai Cnidi, non poteva rappresentare per Ippocrate che un caso particolare della prognosi in tal modo concepita; perché sicuramente l’intendimento del presente⁴⁸ si situava al punto di intersezione delle tre dimensioni spazio-temporali di ambiente, di anamnesis e di previsione: ma esso traeva significato e validità proprio dalla mobilità e dalla tensione di quell’intersezione, proprio dal risultare da un passato che, per il tramite della situazione attuale, veniva a saldarsi con la previsione del futuro. Tanto maggior importanza acquistava poi la prognosi in quanto essa, oltre a render conto della malattia nella sua natura non di «nome > ma di processo, giungeva a fondare un progetto terapeutico; il quale, tolta la malattia dalla immobilità del “nome”, non poteva a sua volta presentarsi con la fissità del “rimedio” caro ai Cnidi, bensì con la globalità del “regime”, come più avanti vedremo.

Articolato entro questa struttura categoriale, il sapere ippocratico doveva presentare contenuti cospicui per ampiezza e qualità. Naturalmente, molteplici fattori, fra i quali soprattutto la carenza di una adeguata strumentazione e il mancato sviluppo di scienze collaterali importantissime come la chimica, impedirono alla medicina ippocratica di raggiungere molte conquiste che dopo più di due millenni la scienza moderna ci ha reso familiari. Proprio per questo l’intrinseca forza del suo contenuto dottrinale, che sopravvisse in gran parte fino a Galeno, e poi in sezioni considerevoli fino agli anatomici del Rinascimento e via via nei secoli fino al principio dell’Ottocento, si deve ritenere connessa alla validità dell’assetto teorico-metodologico, che per questa via riceve un’ulteriore conferma.

7. Ogni tentativo di immobilizzare i contenuti di una dottrina ippocratica dell’organismo, della malattia, della terapia è destinato a risolversi nel travisamento e nell’incomprensione. Crediamo che si sia detto abbastanza circa il pensiero del maestro di Cos, perché ora sia chiaro come la dottrina dovesse per lui costruirsi sempre di nuovo

²² E. LITTRÉ, *Oeuvres d’Hippocrate*, I, p. 453, ripr. ana. (Amsterdam, 1961)

nel contatto con l'esperienza, riferendosi soltanto all'unità formale del metodo, non a quella dogmatica della spiegazione preconcepita; la dottrina, in altre parole, «non deve conservare ⁴⁹ davanti alla complessità dei fatti altro che il valore di uno schema e di una regola orientativa».²³

Per un altro verso, contribuiva al rifiuto del dogmatismo e della precettistica l'atteggiamento peculiare che Ippocrate assumeva di fronte ai problemi della sua *technè*, la cui incomprendimento è stata fonte di tanti equivoci critici. Ci aiuta a chiarirlo Aristotele (*Politica*, II, II, 1282 a), allorché descrive i tre piani del sapere, per analogia con quelli della medicina: il medico pratico; il profano colto e curioso dei problemi; il ricercatore creativo che comunica al primo le sue scoperte, e al secondo i fermenti culturali che ne derivano. Quest'ultimo fu l'atteggiamento di Ippocrate, che definiremo “biologico” più che “medico”, non già perché la *technè*, presentasse ai suoi occhi un simile sdoppiamento, ma piuttosto un'intrinseca polarità fra teoria e prassi, in cui egli sceglieva il primo polo come il più adatto a fondare il secondo. Per queste ragioni, le opere di Ippocrate sono tutto eccetto che un trattato sistematico di medicina. È tuttavia utile, pur nell'ambito di questa consapevolezza, cercare di isolarne alcuni lineamenti relativamente costanti.

Le tesi sulla genetica più chiaramente formulate sono queste: il seme deriva da tutto il corpo, e non da una parte soltanto (convincione comune ad Alcmeone e ad Anassagora); le caratteristiche acquisite dai progenitori possono essere ereditate dalla discendenza; quella genetica è una componente eziologica delle malattie. Soprattutto quest'ultima veduta, unitamente all'attenzione portata all'intero problema, è il contributo più valido di Ippocrate in questo campo.

L'embriologia ippocratica, che dipende da quella alcmeonica, non vi arreca nulla di nuovo ed è forse più povera di quella cnidia: tuttavia, emerge anche qui l'idea interessante delle malformazioni embrionali come concausa di talune malattie, fra cui l'epilessia.⁵⁰

L'anatomia si spinge in Ippocrate a livelli molto avanzati soprattutto a proposito del sistema osseo-muscolare (importante la descrizione delle suture craniche) come fondamento per la chirurgia; il riconoscimento del cervello come organo centrale del sistema nervoso deriva da Alcmeone, e una apprezzabile descrizione delle vene dipende in parte da Diogene; almeno in un punto affiora la distinzione tra vene e arterie. L'anatomia degli organi interni non è invece molto sviluppata, benché sia dichiarato un fondamento anatomo-patologico all'eziologia di molte malattie.

Dove, per contro, la dottrina di Ippocrate raggiunge il suo vertice è nel campo della fisiopatologia e della eziologia. Il presupposto, di fondamentale importanza, è che la comprensione dello stato morboso deve basarsi su quella dello stato normale e di salute: il che riponeva nella fisiologia le basi interpretative della patologia. Quanto dunque alla struttura dell'organismo, sia in salute sia nella malattia, la visione ippocratica è assai più complessa di quel che comporti la “dottrina dei quattro umori” (flegma, bile nera e gialla, sangue) tradizionalmente attribuitagli. In realtà, come si è già avvertito, tale dottrina è una schematizzazione operata inizialmente da Polibo nella *Natura dell'Uomo*, sotto la spinta analogica della veduta italica degli elementi-qualità; più tardi, sempre sotto gli stessi influssi, essa si dilatò fino a trasformarsi in una sorta di cosmologia, nella quale a ogni umore corrispondeva un elemento, una qualità, un orientamento geografico, formandosi così una “rosa” ai cui vertici stavano le “costituzioni” ipo psicosomatici. In Galeno, questa dottrina umorale divenne dogma, e dopo di lui per gran parte della tradizione critica. Ippocrate, al contrario, derivava da Alcmeone la consapevolezza che gli umori, o liquidi organici, sono molteplici, e indefinite le

²³ A. REY, *L'apogée de la science technique grecque*, I, p. 138 (Paris, 1946).

dynameis operanti nell'organismo; una consapevolezza chiarita poi da Anassagora con l'idea di infinità dei "semi". Un recente editore di Ippocrate, il Jones, ha osservato che nelle sue opere la dottrina degli umori «resta sullo sfondo, e in nessun punto gli umori vengono ⁵¹ descritti». ²⁴ Gli umori non vengono immobilizzati perché, in quanto liquidi organici, essi sono molteplici, possono trasmutare l'uno nell'altro, e soprattutto presentano una costellazione di *dynameis* o qualità attive (l'acidità, l'astringenza, la zuccherosità ecc.), che reagiscono, entrano in composti, decadono e a loro volta si trasmutano. Certo, l'osservazione rivelava l'importanza di taluni degli umori nei processi morbosi: così flegma era chiamato il liquido biancastro, freddo e acre che si manifestava nelle malattie dell'apparato respiratorio o nelle affezioni acute degli occhi; la nozione di bile nera poteva allo stesso modo derivare dalle feci dei malati che soffrono di ulcere gastriche, da certi vomiti, dalle urine prodotte da una forma di malaria; la bile gialla pure dai vomiti e da altri tipi di feci.

Oltre a ciò, gli umori entravano, accanto a una quantità di altri fattori – anatomici, dietetici, geografici – nella configurazione dei tipi psicosomatici che Ippocrate abbozzò per valere da regole orientative nella valutazione della molteplicità dei casi individuali (dunque ben lontani dagli statici "temperamenti" di Galeno). Ma anche in questo senso, l'umoralità della costituzione significava poi la predisposizione a certe malattie, di cui gli umori erano segno.

Con questo non si vuoi negare una funzione importante all'ipotesi umorale nella dottrina ippocratica, ma solo sottolineare che essa non va vista come chiusa e autosufficiente, bensì integrata con la considerazione degli *schemata* o strutture anatomiche degli organi, e soprattutto delle *dynameis* agenti nell'organismo. Lo stato normale consiste dunque per Ippocrate in un equilibrio armonico di umori, *dynameis* e *schemata*, dove i primi non si "separino" dai composti omogenei, cioè dalla *krasis*, cui hanno dato luogo, e i secondi non vengano lesi e alterati. La rottura della *krasis*, lo sprigionarsi irrelato dell'attività delle *dynameis*, il liberarsi degli umori dai composti organici, scatenano i meccanismi della malattia. Gli ⁵² umori divengono allora "imemperati", "crudi", e manifestano l'insorgere di *dynameis* anormali. La via che l'organismo segue per ristabilire la *krasis* è generalmente quella della "cozione". «La cozione è il cambiamento che gli umori subiscono nel corso di una malattia, che, togliendo loro in generale la tenuità, la liquidità e l'acrità, dà loro più consistenza, una colorazione più spiccata, e qualche carattere che è stato metaforicamente assimilato al cambiamento prodotto nelle sostanze della cottura». ²⁵

Una volta concotta, la *materia peccans* può venire espulsa per le varie vie del sudore, dello sputo, delle feci, delle urine, e l'organismo si avvia così alla guarigione.

Punto culminante di questa lotta dell'organismo per ristabilire la salute è la "crisi", che può o meno accompagnarsi alla cozione. La crisi è la trasformazione decisiva che si compie a un punto cruciale dell'evoluzione della malattia, preceduta di solito da un acutizzarsi (*paroxysmos*) della febbre, e che la orienta verso la guarigione (non necessariamente, perché possono esservi sempre ricadute o *ypostrophai*). La crisi è preannunciata e segnalata dai "fenomeni critici" che la accompagnano (sudori, epistassi, depositi nelle urine e così via). Attraverso l'osservazione delle affezioni acute e delle febbri malariche, Ippocrate giunse a determinare la cadenza delle crisi (i "giorni critici", determinabili quasi esattamente), pur ignorando, com'è ovvio, la loro dipendenza dal ciclo del virus o del parassita.

Un'altra forma di crisi è l'"apostasi", cioè la localizzazione che l'organismo compie della *materia peccans* in un determinato punto quando non riesce a espellerla per

²⁴ H. S. JONES, *Hippocrates*, «General Introduction», p. L (Cambridge-London, 1957).

²⁵

vie normali; l'*apostasis* può annunciare la guarigione, se il suo corso è benigno, o viceversa complicare la malattia. In generale, senza cozione e crisi, non v'è guarigione, e la malattia diviene cronica o si avvia all'esito letale. Ma Ippocrate stesso, consapevole del valore schematico di queste nozioni, avverte più volte che può esservi crisi senza cozione, o anche guarigione senza crisi, almeno apparente, e che viceversa ⁵³ crisi e cozione possono essere ingannevoli e non impedire l'aggravarsi del male.

Si trattava, insomma, di un modello di base del processo morboso, confermato dall'esperienza e validamente elaborato dalla teoria, che poteva valere come un potente strumento di interpretazione e un solido appoggio alla prognosi; tuttavia esso non poteva mai sostituire, per il medico ippocratico, l'attenta osservazione del singolo caso e l'agile riferimento teorico al metodo generale.

Su queste basi dottrinali, la ricerca delle cause delle malattie poteva certamente superare quella "semplificazione" eccessiva che Ippocrate stesso rimproverava alla medicina di derivazione italica. Il maestro di Cos, anzi, tracciava uno dei più grandiosi programmi di eziologia di tutta la storia della medicina: l'e cause venivano raccolte in tre principali costellazioni, l'ambiente, il regime, i traumi, e ognuna di esse veniva poi analizzata, connessa alle altre, integrata di sempre nuove considerazioni.

Così le cause ambientali venivano a loro volta suddivise in geografico-climatiche (influenza delle stagioni, delle temperature, dei venti, della configurazione idrica e della qualità delle acque, dell'umidità atmosferica), storico-sociali (assetto politico e costumi che ne derivavano, modi di vita delle comunità, distribuzione del lavoro fra liberi e schiavi) e individuali (età, professione, abitudini, psicologia, storia personale del singolo malato). Esse potevano a volte promuovere direttamente la malattia, ma più spesso si presentavano come concause rispetto alle alterazioni patogene del regime (distinte a loro volta fra quelle propriamente dietetiche, che risultavano dall'eccesso o dalla scarsità o dalla cattiva scelta dei cibi, e quelle derivate dal comportamento, sforzi eccessivi, ozio, intemperanze d'ogni genere, traumi psicologici). Una classe ben distinta rappresentavano i traumi in seguito a ferite, esercizi ginnici o comunque a lesioni osseo-muscolari. Accanto a questi tre gruppi stavano, come si è accennato, le cause di origine genetica ed embriologica. ⁵⁴

Abbiamo parlato di "cause delle malattie": ma molto più correttamente si sarebbe dovuto dire "cause degli stati morbosi", giacché è vano tentare di trasporre il moderno concetto di malattia al pensiero ippocratico. Voler individuare quali furono le "malattie" descritte nelle opere di Ippocrate, urta contro la dichiarata convinzione dell'autore stesso, che appunto rimproverava ai Cnidi di badare più ai "nomi delle malattie" che ai malati in carne e ossa, e per suo conto si rifiutava di apporre un "nome" alle storie cliniche raccolte nelle *Epidemie*.

Come acutamente ha notato il Sigerist, dal Rinascimento in poi la medicina moderna ha sviluppato un concetto «ontologico» di malattia, secondo il quale ogni malattia è un'entità ben caratterizzata, con strutture sue proprie e tali da implicare, in modo relativamente meccanico, la cura appropriata. Tale concetto è stato ulteriormente rafforzato dallo sviluppo dell'anatomia patologica e dalla scoperta dell'origine batteriologica, virale, parassitologica di molte malattie.

Per i Greci, al contrario, il nome di una malattia denota semmai semplicemente una sindrome di sintomi. Secondo Ippocrate, questo può avere una sua utilità schematica; ma la "malattia" in fondo è un'astrazione, dietro la quale occorre scorgere il malato nella sua realtà di uomo che soffre, che è localizzato nel tempo e nello spazio, che presenta nella sua concretezza caratteri differenziali assolutamente irriducibili alla genericità di un nome comune il quale potesse valere per ogni luogo, ogni tempo e ogni uomo (a differenza del "sintomo", che grazie alla sua funzione di mediazione fra concretezza dell'osservazione e logicità del metodo, acquisiva appunto una tale

generalità formale). «In ogni caso la malattia era dovuta a un alterato equilibrio degli elementi costituzionali del corpo... Perciò in ogni caso di malattia l'intero individuo era malato e non solo uno dei suoi organi... La cura, quindi, doveva essere non solo locale ma anche generale, e l'importanza dell'elemento psicologico in ogni caso di malattia non era sottovalutata».²⁶ ⁵⁵

Ciò premesso, non è inutile ricordare che le malattie descritte e curate nelle opere di Ippocrate sono nella quasi totalità a decorso acuto, e investono prevalentemente l'apparato respiratorio (corizze, polmoniti, forme tubercolari) e quello digerente (diarree, dissenterie, lienterie). Accanto ad esse sta il grande gruppo delle febbri malariche, intermittenti (quotidiane, terzane, quartane) o remittenti (febbri ardenti, freniti, coma, semiterzane). Ancora, vanno citate la tisi o malattia consuntiva, la melancolia, varie forme di delirio; infine, infiammazioni agli occhi (oftalmie) e forme esantematiche come l'erisipela.²⁷ È necessario tener conto, in ogni modo, che la maggior parte delle malattie che Ippocrate si trovava di fronte erano proprie dei paesi caldi e in cattive condizioni igieniche, sicché ogni parallelo con quelle dei nostri paesi va fatto con la debita cautela.

La concezione della malattia come coinvolgente l'intero organismo, lo sforzo di riportare i sintomi all'unità della prognosi, lo stesso programma eziologico ora descritto, orientavano inevitabilmente la terapia ippocratica verso un'analogia direzione sintetica, verso una cura altrettanto globale e articolata quanto lo era lo stato morboso e le sue cause. Così non si trattava per Ippocrate di moltiplicare i rimedi e di compiere il vano tentativo di trovarne uno appropriato a ogni singolo caso – né comunque la farmacologia del suo tempo gliene avrebbe concesso la possibilità; bensì di coordinare ogni sforzo verso la ricostituzione di un modello di sanità, investendo da ogni parte e su ogni fronte i meccanismi patologici. Un tale coordinamento ha nome "regime"; e l'idea di regime è uno dei frutti più maturi della metodologia di Ippocrate, tanto che Platone l'avrebbe assunta a ⁵⁶ emblema della vera terapia scientifica. Il regime mirava alla progressiva rieducazione dell'organismo, anzi dell'uomo malato, alla salute: sicuramente esso impiegava (secondo il principio generale dell'allopattia, consistente nel somministrare sostanze le cui *dynameis* fossero opposte a quelle patogene), farmaci di origine vegetale – evacuanti, vomitivi, lenitivi – ad arginare le fasi acute del male, così come impacchi, supposte, piccoli salassi; ma soprattutto attraverso la sapiente regolazione della dieta – e per quantità e per qualità di cibi – giungeva a indebolire il male e a rafforzare l'organismo, ad accompagnarlo vittorioso alla stretta decisiva della crisi. Accanto alla dieta, il regime implicava una cura paziente e amorosa delle "condizioni generali" del malato – in quel dialogo costante che il medico ippocratico intratteneva con lui –, la comprensione e il risanamento dei suoi turbamenti psicologici, in un embrionale inizio di psicoterapia; e poi il riposo e l'esercizio ginnico, i bagni e i massaggi, il mutamento d'aria e di luogo ove occorresse, la cura scrupolosa delle condizioni igieniche. Così la terapia ippocratica, mediante l'idea di regime, non considerava la malattia come un episodio isolato, bensì tendeva a integrare in un unico quadro salute e malattia, configurandosi propriamente, da un lato, come terapia di mantenimento dello stato di salute, dall'altro come terapia di consolidamento della

²⁶ H. E. SIGERIST, *op. cit.*, II, p. 333.

²⁷ In Grecia, nel 1938, su 1000 decessi per ogni causa, queste furono le principali malattie a esito letale: polmonite 150,7; tubercolosi del sistema respiratorio 70,3; diarrea ed enterite prima dei 2 anni di età 52,8; influenza 36,1; malaria 30,1; dissenteria 14,8; febbri tifoidee e paratifoidee 11,4; nefriti acute e croniche 41,4 (dati ufficiali riportati dal SIGERIST, *op. cit.*, II, p. 15). Si tenga conto che le migliorate condizioni igieniche hanno diminuito l'incidenza di alcune malattie, come la malaria.

guarigione: sicché, come la malattia veniva compresa a partire dalla fisiologia normale, così essa veniva curata in funzione dell'armonico ristabilimento di quella normalità, e non soltanto in funzione della sporadica eliminazione dei sintomi morbosi.

Dal regime così concepito si sottraeva in parte la chirurgia, com'era ovvio del resto dal momento che le stesse cause traumatiche costituivano un gruppo a sé rispetto a quelle ambientali e fisiopatologiche. L'estrema maestria tecnica della chirurgia ippocratica, insieme con la lucida consapevolezza del metodo che la sorreggeva, ne fecero un monumento scientifico così insigne, che numerosi commentatori e critici considerano le opere chirurgiche come le più valide del *Corpus*. Qui basterà ricordare la sicura pratica⁵⁷ della trapanazione del cranio; la raffinata tecnica dei bendaggi; e soprattutto i metodi per la riduzione delle articolazioni distorte o fratturate, con l'ampio uso di meccanismi e di strumenti a tale scopo progettati, che restarono un modello insuperato per la chirurgia ellenistica e romana e poi ancora nel Rinascimento e più oltre.

8. Forte così della validità del suo metodo, della ricchezza della dottrina, dell'ampiezza dei successi ottenuti, la medicina ippocratica poteva ben apparire, sullo scorcio del sec. V, un grande esempio della possibilità teorica e insieme della validità pratica della scienza. A tale funzione di modello essa assurgeva in quanto, senza cedere né alla tentazione della metafisica né a quella della retorica moraleggiante, riusciva a mantenersi rigorosamente e fino in fondo quel che doveva essere, una *techne*. Ma proprio come *techne* la medicina di Ippocrate giungeva a saldare i tre momenti di *episteme*, *praxis* ed *empeiria* che spesso erano parsi vincolati al reciproco isolamento e dunque condannati a una relativa sterilità. La scienza, di cui era ribadita la funzione essenziale in quanto strumento di verità, era tuttavia costretta ad arricchirsi nel contatto vivo con l'esperienza, e a confrontare la validità delle proprie categorie con la loro capacità di comprendere e interpretare l'esperienza stessa; dal canto suo, quest'ultima veniva riscattata dalla frammentarietà e alogicità, e insieme chiamata a essere giudicata, valutata e organizzata dagli strumenti della ragione. Così che l'azione che da questo processo scaturiva, non era più un mero agire in funzione della circostanza e in vista di un utile immediato, bensì un progetto razionale di intervento sulla realtà, per trasformarla in direzione di valori di sanità e di armonia; e se l'azione da un lato era il compimento finale della *techne*, dall'altro era condannata all'infertilità se su quella *techne* non si fosse fondata.

Così la cultura contemporanea poteva riconoscere, nella medicina ippocratica, l'idea di una scienza a lungo ricercata, una scienza che dimostrava a un tempo la validità del sapere umano e la possibilità di una sua proiezione etico-pratica a⁵⁸ trasformare, in modo più giusto, la vita e il mondo dell'uomo.

Quale poi fosse questo "modo più giusto", e dunque la traccia da seguire verso una moralità concreta, aliena così dalla retorica come dall'ontologia del bene, veniva ancora una volta indicato da Ippocrate con l'idea di sanità come armonia, come equilibrato compenetrarsi delle forze e delle funzioni, e della malattia come il prevalere irrelato e prevaricante di una forza, come l'isolarsi arbitrario e violento di una funzione dal contesto dell'organismo.

L'influenza che la *techne* ippocratica esercitò sulla costruzione di una storiografia scientifica operata da Tucidide nell'ultimo quarto del sec. V fu determinante e contribuì a configurarne sia il progetto stesso sia le categorie strutturali. Dopo quanto si è detto sulla scienza di Ippocrate, non è qui il caso di confutare quelle interpretazioni che pongono il suo legame con Tucidide in una comune visione cosmologica di *physis* come norma e dell'universo e della storia, attraverso una mitica concezione dei rapporti fra macrocosmo e microcosmo; né il legame stesso può essere limitato alle suggestive

analogie di linguaggio e di metodo fra le storie cliniche ippocratiche e la descrizione tucididea della peste di Atene. Il rapporto fu ben più preciso e profondo. Innanzitutto, Ippocrate aveva dimostrato che poteva darsi una scienza non solo delle grandezze e dei numeri, ma della natura e dell'uomo, non meno rigorosa della prima e al tempo stesso più articolata, più mobile, più vicina al concreto. E la pratica del metodo semantico, dell'inferenza, il rapporto tra fatti e teoria, la riduzione degli eventi a sintesi significative – in cui questa scienza si esprimeva – non potevano non apparire a Tucidide gli strumenti essenziali per una storiografia che si proponeva di essere scientifica in quanto voleva evitare sia la mera collazione degli eventi, sia una preconstituita “filosofia della storia”, bensì costringere i fatti stessi, una volta ridotti nell'unità rigorosamente formale del metodo, a esprimere da sé il proprio significato, la propria verità.

Se in tal modo appariva a Tucidide fondata la possibilità di una storiografia, il suo scopo e il suo senso dovevano ⁵⁹ poi sembrargli strettamente connessi alle categorie ippocratiche di *anamnesis* e di *prognosis*. L'*anamnesis* rappresentava per lo storico l'esigenza di recuperare il passato, di ritrovarne il significato mediante gli strumenti della scienza, di riproiettarlo infine sulla situazione presente per intenderne meglio i problemi, per individuarne le direzioni di sviluppo, per educarne, anche, i protagonisti, non già con l'esempio ma grazie a questa più profonda comprensione. La prognosi, poi, era insieme lo strumento mediante il quale ogni evento poteva venir, situato all'intersezione delle tre dimensioni temporali, a svelarne condizioni, strutture e prospettive, e la risposta al quesito sul significato della storiografia. La storiografia diveniva cioè per Tucidide una scienza di previsione: non del ripetersi ciclico dei fatti, né delle leggi immutabili dei fatti stessi – tale era la “previsione” della *physiologia* e del mito –, bensì delle modalità, delle strutture possibili della storia, dei determinismi che potevano sprigionarsi dalle scelte etico-politiche, dei valori che potevano o meno orientare il cammino degli uomini. Era proprio per questa via che la storiografia rendeva esplicita la sua carica paideutica, invitando gli uomini a una miglior comprensione del proprio mondo, a una più radicale consapevolezza delle scelte, e indicando loro che il valore dell'armonia – lo stesso espresso da Pericle nell'Epitafio –, è possibile ma non è garantito una volta per tutte, che la rottura patologica dell'equilibrio è un rischio sempre presente. Una discussione della storiografia tucididea, e anche dei caratteri differenziali delle sue categorie rispetto a quelle ippocratiche, ci porterebbe troppo lontano; basti qui osservare che in nessun modo è dato comprendere la distanza che separa Erodoto da Tucidide se non tenendo conto della funzione del magistero di Ippocrate.²⁸ ⁶⁰

Werner Jaeger ha osservato che la scienza etica di Socrate non sarebbe stata pensabile senza il modello della medicina.²⁹ Impensabile in quanto scienza, perché la medicina per prima aveva dichiarato inverificabili e sterili così la *physiologia* come l'ontologia eleatica, e offerto l'esempio di una duttile indagine che si articolava tra una valida struttura formale di verità e una vasta base sperimentale, elaborando a tal fine i metodi “dialettici” dell'analisi e dell'inferenza, e una nuova logica che si avviava a uscire dall'identità per farsi a sua volta, nell'accezione socratica, “dialettica”. E impensabile forse anche in quanto scienza dell'etico, perché Ippocrate per primo aveva mostrato come la *praxis* potesse esser riscattata dalla gratuità alogica e amorale, valutata

²⁸ Sul rapporto fra Ippocrate e Tucidide buone pagine hanno scritto: J. H. FINLEY, *Thucydides* (Cambridge, Mass., 1942) e W. A. HEIDEL, *The heroic age of science* (Baltimore, 1933). Cfr. anche K. WEIDAUER, *Thukydides und die Hippokratischen Schriften* (Heidelberg, 1954).

²⁹ W. JAEGER, *op. cit.*, III, 3.

su piani oggettivabili di verità e di valore, orientata infine verso un *telos* di sanità e di armonia.³⁰

Più sorprendente può apparire la considerazione che la medicina ippocratica, la prima nel tempo fra le scienze greche della natura, sia poi stata l'unica fra esse a mantenersi viva e feconda fino a tutto il Settecento, e ancor oggi sia fonte di utile meditazione da parte della scienza medica: il che significa, in altri termini, che la medicina e la chirurgia, nonostante i continui e vasti arricchimenti, non hanno conosciuta nella loro storia quella frattura profonda fra antico e moderno che è stata propria invece di tutto il sapere naturalistico, fisico e tecnologico.

Un recente storico della scienza greca, il Sambursky, ha individuato le cause di questa frattura in tre fattori principali: la carenza di matematizzazione; la mancanza di un legame organico fra scienza e tecniche, e lo scarso sviluppo di queste ultime; infine il prevalente atteggiamento contemplativo e teorizzante dei Greci, la loro attitudine a comprendere il mondo più che a trasformarlo.³¹ ⁶¹

Si può intanto osservare che la medicina ippocratica ha agevolmente superato questi handicaps perché meno delle discipline fisiche richiedeva un'opera di matematizzazione, perché il suo carattere essenziale di *techne* superava immediatamente la discontinuità fra scienza e tecnica, e perché, infine, il "bisogno" cui la medicina tentava di rispondere, identificandosi con la vicenda stessa della salute, della malattia, della guarigione o della morte, non poteva mai esser dato come risolto, e di per sé inibiva la via a ogni tentazione contemplativa e teorizzante, nella misura almeno in cui la *techne* volesse tener fede alla propria ragion d'essere.

Ma ancor più va sottolineato che l'assetto non dogmatico, non sistematico, insomma non precettistico di cui Ippocrate aveva informato la medicina, le permetteva di sopravvivere nelle strutture concettuali alla progressiva e inevitabile decadenza dei suoi contenuti dottrinali. Così fra Ippocrate e gli scienziati e i medici d'ogni secolo poté instaurarsi un rapporto ben diverso che, per esempio, tra i naturalisti e i fisici da un lato e Aristotele dall'altro. Giacché la sostituzione di una spiegazione o di una terapia con un'altra, la scoperta di nuovi fenomeni e di nuovi nessi causali, lungi dal mettere in crisi un sistema, potevano fruttuosamente integrarsi nel metodo ippocratico e riceverne luce. Le conquiste ad esempio della batteriologia hanno senza dubbio allargato il programma eziologico di Ippocrate, ma non ne hanno incrinato la validità formale e la funzione orientativa: ad esso anzi ci si può tuttora richiamare, per correggere con la consapevolezza dei fattori ambientali, psicologici, sociali, oltre che anatomico-fisiologici, ogni accentuazione arbitraria di una interpretazione causale a danno delle altre.

Le grandi idee di anamnesi e di prognosi, poi, non solo hanno orientato il lavoro di ininterrotte generazioni di medici, ma ancora in tempi moderni hanno potuto esser richiamate a fungere da necessario orientamento nei confronti di una certa eccessiva diagnostica di epoca positivista; e per certi aspetti si può forse ritenere che esse costituiscono un compito fecondo per la stessa scienza medica e psicologica ⁶² contemporanea. Non è qui il caso di rintracciare, in molti concetti della medicina e della biologia, un nucleo ippocratico, ma certo ciò sarebbe possibile, proprio grazie a quella continuità cui s'è fatto cenno. Basterà ricordare che i canoni del rapporto fra il medico e il malato, enunciati da Ippocrate e ripresi da Platone nel delineare la figura ideale del medico nelle *Leggi*, restano tuttora un parametro al quale la prassi medica di ogni tempo non può non ispirarsi. Il medico amico e per così dire educatore del malato,

³⁰ Per l'influenza di Ippocrate su Socrate cfr., oltre allo Jaeger, A. E. TAYLOR, *Varia Socratica* (Oxford, 1911).

³¹ Cfr. S. SAMBURSKY, *op. cit.*, pp. 5, 281-284.

attento alla sua storia, consapevole che i problemi del suo corpo non possono separarsi da quelli della sua psiche, attento più che a prescrivere rimedi a chiamare il paziente a protagonista della lotta contro il male: non è questo il profilo del solo medico ippocratico, ma del medico senza aggettivi. Allo stesso modo, propria di un tale medico è l'alta etica professionale che Ippocrate tracciò per sempre, tutta centrata sulla serena consapevolezza del compito, sull'umiltà di fronte al sapere che trascende ogni individualità, sul rispetto verso la persona del malato, e insomma sul senso, tutto classico, della forza e della misura insieme. Non a caso, il *Giuramento* ippocratico è riecheggiato nei secoli dovunque si coltivasse l'arte della medicina.

I lineamenti ora tracciati della permanente validità della medicina ippocratica, si riferiscono, come è ovvio, soprattutto alle sue concezioni generali e metodologiche. Non va d'altra parte dimenticato che i suoi contenuti dottrinali formarono gran parte del sapere medico fino a Galeno. Ricostruirne la storia vorrebbe dire ripercorrere la storia stessa della medicina ellenistica e romana. Qui basterà accennare alla fortuna immensa della fisiopatologia umorale, che, sebbene progressivamente travisata nel suo spirito, restò tuttavia la più sicura base per l'interpretazione dei complessi problemi delle cause delle malattie. Allo stesso modo, la terapia fondata sul regime costituì un modello al quale si richiamarono, perfezionandolo solo nei dettagli, i maggiori medici post-ippocratici da Prassagora a Diode di Caristo allo stesso Galeno. Infine, la chirurgia ippocratica fu certamente migliorata, ⁶⁵ nelle sue basi anatomiche come nella tecnica di molti interventi, dai grandi chirurghi ellenistici e poi romani: ma lo stesso Apollonio, uno dei maggiori fra essi, elaborò un commentario riccamente illustrato delle *Articolazioni e Fratture*, avvertendo la necessità di richiamarsi al capolavoro ippocratico per fondare i progressi della sua scienza. [...]