

Διαλέγεσθαι: fisiologia di un atto. Interazioni fra lessico medico e lessico filosofico fra V e IV secolo (Corpus Hippocraticum e Platone)\*

Roberto Lo Presti (Humboldt-Universität zu Berlin)  
Silvio Marino (Universidade de São Paulo)

This paper investigates the interactions between some medical conceptions as we find them in the texts of the *Hippocratic Corpus* and the Platonic dialogues. Through the analysis of some terms and concepts common to ancient medicine and Platonic dialogues, this paper attempts to shed new light on the semantic affinities of such concepts as *homologia*, *dialegesthai*, *syngignesthai* and *syngenes* in the Platonic and the medical texts, and tries to explain these affinities in terms of processual structures underlying these texts. For the analysis of these texts shows that, both in Plato and in the Hippocratic texts, these terms are semantically strictly connected and give rise to conceptual structures that explain health and disease (in the body, in the soul as well as in the dialogue) as presence or absence of *homologia* and *syngeneia*.

*Introduzione*

*Medicina soror philosophiae...* Non esiste citazione migliore di questa *sententia* di Tertulliano (*De anima*, 2) per introdurre e, nello stesso tempo, cogliere il senso profondo del vincolo che, nella cultura greco-romana, lega il sapere e la pratica del medico all'indagine speculativa e alla prassi esistenziale del filosofo. Al concetto galenico di 'medico colto', *iatros*

---

\* Lo Presti e Marino sono co-autori del paragrafo introduttivo. Il paragrafo 1 è di R. Lo Presti; il paragrafo è di S. Marino. Una precedente versione di questo testo è stata presentata dai due autori in occasione di un seminario di dottorato tenutosi nel maggio 2010 presso il dipartimento di Filosofia 'A. Aliotta' dell'Università di Napoli 'Federico II'. Gli autori esprimono la loro viva riconoscenza al prof. Giuseppe Antonio Di Marco, coordinatore del dottorato in filosofia della 'Federico II', per aver reso il seminario possibile, e a tutti i partecipanti al seminario, per aver animato il dibattito con osservazioni puntuali e stimolanti. Un sentito ringraziamento va a tutti coloro che hanno contribuito all'elaborazione del testo finale, leggendone e commentandone parti o versioni provvisorie: Giovanni Casertano, Michel Narcy, Paul Demont, Maria Michela Sassi, Lidia Palumbo. Roberto Lo Presti è grato alla 'Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique' per averlo ospitato nell'autunno 2009 e avergli così permesso di svolgere le ricerche per la sezione ipocratica dell'articolo nella pace e nella quiete operosa della Chandoleine.

*pepaideuementos*, e versato nelle arti del ragionamento e dell'analisi diairetica<sup>1</sup> fanno da contraltare l'immagine, splendidamente tratteggiata da P. Hadot e M. Foucault, del filosofo 'saggio' e 'asceta', e l'idea della filosofia come 'esercizio' – *askesis*, appunto –, 'maniera di vivere' e 'cura di sé',<sup>2</sup> idea, i cui punti di contatto con il modello terapeutico risultano tanto più evidenti quanto più si coglie il carattere 'auto-regolativo' delle pratiche igieniche e dietetiche di cui tale modello si sostanzia. D'altro canto, la figura dello *iatros* e quella del *sophos* appaiono accomunate dal medesimo ideale paideutico che fa del 'vero medico' e del 'vero filosofo' innanzitutto un maestro, la cui missione precipua è quella di trasmettere, per mezzo dell'esempio, una 'regola' o 'condotta' che non si situi solamente nell'ordine della conoscenza ma produca i propri frutti sul piano della *prassi* ancor prima che sul piano teoretico (per il filosofo) o pratico-metodologico (per il medico).<sup>3</sup>

Se l'esistenza di un vincolo, e di una sorta di meccanismo di rispecchiamento, fra medicina e filosofia nel mondo greco-latino è cosa evidente, di gran lunga meno evidente e di più complessa decifrazione è la struttura di tale vincolo, e cioè il sistema di interazioni, opposizioni, appropriazioni e distanziamenti che, agendo sul triplice piano del metodo, della teoria e del lessico, ha fatto sì che i due universi concettuali, ancor prima che le due discipline, potessero *distinguersi* e, nello stesso tempo, *contaminarsi* reciprocamente nell'atto stesso di definirsi.

<sup>1</sup> Sulla nozione di medico *pepaideuementos* si veda A. Jori, 'Le *pepaideuementos* et la médecine', *Clio Medica*, 1995 (28), pp. 411-424.

<sup>2</sup> Di P. Hadot si vedano i seguenti contributi: 'Exercices spirituels' e 'La philosophie comme manière de vivre', in id., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1993, rispettivamente pp. 19-74 e 289-304, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995, 'La philosophie antique: une éthique ou une pratique' e 'La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine', in id., *Etudes de philosophie ancienne*, Paris 1998, rispettivamente pp. 207-229 e 233-257. Di M. Foucault si veda soprattutto *L'usage des plaisirs*, Paris 1984. Sui punti di contatto e sulle divergenze fra le interpretazioni hadotiana e foucaultiana della filosofia antica come 'maniera di vivere' si veda P. Hadot, 'Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. *Convergences et divergences*', in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 305-311.

<sup>3</sup> Cfr. P. Hadot, 'La philosophie antique: une éthique ou une pratique?', op. cit., p. 211: « Le philosophe ne forme pas seulement alors à un savoir parler, à un savoir discuter, mais à un savoir vivre au sens le plus fort et le plus noble du terme. C'est à un art de vivre, à un mode de vie qu'il convie ses disciples. Il s'ensuit que le discours du philosophe peut prendre la forme, non seulement d'un exercice destiné à développer l'intelligence du disciple, mais celle d'un exercice destiné à transformer la vie». Sul nesso fra competenza tecnica e condotta morale nella medicina antica (dall'età classica all'età romana) si veda H. Von Staden, 'Character and competence. Personal and professional conduct in Greek medicine', in *Médecine et morale dans l'Antiquité*, entretiens préparés et présidés par H. Flashar et J. Jouanna, Vandoeuvres-Genève 1997, pp. 157-210. Sulla funzione paideutica del medico in età classica si veda R. Lo Presti, 'The physician as teacher. Epistemic function, cognitive function and the incommensurability of errors', in H.F.J. Horstmanshoff (ed.), *Hippocrates and Medical Education*, selected papers read at the XIIth International Hippocrates Colloquium, Universiteit Leiden 24-26 August 2005, Leiden 2010.

Questo studio costituisce dunque il frutto e nello stesso tempo il tentativo di cogliere la regola di una “contaminazione” fra due ambiti della scienza dell’uomo. Usiamo “scienza dell’uomo” e non “scienze umane” perché ciò che è balzato subito all’attenzione, durante l’elaborazione di questo studio, è che in realtà la delimitazione fra le varie “discipline” – per così dire –, seppur esistente, presenta delle zone di confine in cui non è possibile distinguere nettamente delle metodologie proprie e peculiari di un solo ambito.<sup>4</sup> O, meglio, nei due ambiti che abbiamo fatto comunicare, quello dei testi medici contenuti nella *Collezione ippocratica* e quello della filosofia platonica, strutture di pensiero, principi esplicativi dei processi interni ai due ambiti mostrano avere delle particolari affinità. Il tentativo compiuto è quello di mettere in luce in che modo la pagina platonica potesse reagire ad un contatto più diretto ed “essenziale”<sup>5</sup> con il sapere medico di V e IV secolo a.C., evocato e utilizzato in funzione analogica da Platone – si può dire – a ogni piè sospinto. Da questo punto di vista la “contaminazione” da noi operata è tale solo in una prospettiva contemporanea, mentre non creava particolari problemi a Platone.

Abbiamo considerato il problema della “scienza dell’uomo” non partendo dalla definizione di ambiti isolati e delimitati per “disciplina”, per cui vi è una medicina antica, una filosofia, una letteratura che vivono senza comunicazione, ma abbiamo cercato di mettere in parallelo due ambiti per verificare come potessero reagire con questa operazione di ricontestualizzazione epistemologica. Questo tentativo può essere una delle possibili risposte a un quesito che, un po’ di anni fa, poneva Giuseppe Cambiano: «I filosofi greci hanno interessato e possono interessare per due ragioni distinte: perché sono filosofi o perché erano greci. Resta aperto l’interrogativo se sia poi

---

<sup>4</sup> Cfr. H. von Staden, ‘Dynamis: the Hippocratics and Plato’, in K.J. Boudouris (ed.), *Philosophy and medicine*, vol. II, Athens, International Centre for Greek Philosophy and Culture, 1998, pp. 262-77, in cui si suggerisce di ricercare delle strutture comuni fra medicina e filosofia più che prestiti o adattamenti di una disciplina da parte di un’altra. Per la nascita della scienza dell’uomo si rimanda a J. Jouanna, *La naissance de la science de l’homme chez les médecins et les savants à l’époque d’Hippocrate : problèmes de méthode*, in J.A. López Férez (a cura di), *Tratados hipocráticos (estudios acerca de su contenido, forma e influencia)*. *Actas del VII Colloque international hippocratique (Madrid, 24-29 de septiembre de 1990)*, Madrid 1992, pp. 91-111.

<sup>5</sup> Il termine “essenziale” è utilizzato nell’accezione hegeliana (introduzione alla *Fenomenologia dello Spirito*), per cui ciò di cui si occupa la filosofia è soltanto l’essenziale. La medicina antica avrà perciò il carattere di essenzialità dal momento che si prenderà “sul serio” l’uso platonico dei riferimenti alla medicina; ovvero, la medicina sarà considerata nella sua funzione analogica (cfr. J. Pigeaud, *L’art et le vivant*, Paris 1995, p. 100 e nota 40).

non del tutto spregevole cercare di capire che erano filosofi greci e che cosa significava essere filosofi greci».<sup>6</sup>

Il punto di partenza è stato proprio la considerazione che fra V e IV sec. a.C. ci troviamo aldiquà di una parcellizzazione del sapere e che strutture argomentative, come anche stili di scrittura, sono comuni a vari ambiti e si influenzano a vicenda; scommettendo un po' sul fatto che per cercare di capire cosa significava essere filosofi greci occorreva non astrarre gli scritti di questi dai contesti entro i quali erano nati, ma farli comunicare con scritti di altra provenienza, che del resto sono quasi esplicitamente chiamati in causa.

Seguendo questa prospettiva, abbiamo individuato ambiti terminologici e quindi concettuali, a partire dal campo propriamente medico, che interpretano, a un diverso livello, la considerazione platonica dell'uomo nella sua totalità psichica, politica e dialogica. Tali ambiti concettuali individuano l'analogia organicistica nelle sfere politica e psichica – la *Repubblica* è sicuramente il dialogo che meglio mostra tale dinamica. Questi ambiti concettuali non si fermano a questi due livelli. L'analogia organicistica funziona anche a livello dialogico, e a questo livello si possono individuare processi relazionali che sottendono i principi biologici dei corpi politico e psichico.

Prima di entrare *in medias res* può essere utile evidenziare un nodo tematico, che è poi il filo conduttore del nostro discorso; ovvero quello dell'importanza che l'immagine del corpo ha nella elaborazione della teoria politica e psichica, nei suoi portati di salute e malattia, di “secondo natura” e “contro natura”, di normale e patologico. A questo livello si produce un cortocircuito fra l'elaborazione medica e la costruzione platonica del dialogo. Una delle finalità preminenti della *techne iatrike* come prassi (così come essa viene descritta in molti dei trattati della *Collezione ippocratica*), è il ripristino della corretta fisiologia delle *dynameis*<sup>7</sup> presenti nell'individuo; la *techne*, lungi dal discordare dalla *physis*, deve operare in funzione della riconduzione di ciò che è *para physin* all'ambito del *kata physin*. Così in Platone, il *διαλέγεσθαι* prima e la dialettica poi devono condurre dall'ambito dell'anormale, del *para physin* (nel senso dialogico, politico e psichico), all'ambito del normale, del *kata physin*, inteso nelle due accezioni del prescrittivo – nella misura in cui la prassi punta a ciò che non è ma che deve essere, al campo deontologico – e del

<sup>6</sup> G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 164.

<sup>7</sup> Cfr. *VM*, 19 (pp. 144, 9 – 145, 16 Jouanna).

descrittivo, nel senso in cui ciò che è prescrittivo è, a un livello di considerazione differente, descrittivo, in quanto la descrizione può darsi soltanto *kata eide*, “secondo le idee”.

L’immagine della salute del corpo apre, da questo punto di vista, a una serie di considerazioni per quanto riguarda Platone. Essa fonda la propria forza su di un concetto “oggettivo” – la sensazione di benessere – che si sviluppa a partire, però, da relazioni fra elementi che possono mutare. Da questo punto di vista, la strada che porta al raggiungimento dell’oggettivo non è quindi unica, ma è relativa agli elementi in campo e alle relazioni particolari che essi stabiliscono di volta in volta. È la visuale prospettica entro cui si è calati, è il “regime di verità” entro cui ci si trova a confrontarsi a porre le condizioni del dialogo, da cui la pratica dialogica deve, pena il fallimento, condurre alla *ὁμολογία*, ovvero a una situazione in cui i vari elementi presenti possano essere condotti, nonostante le differenti posizioni, ad accettare le conclusioni che i dialoganti hanno posto e riconosciuto come “vere” nel loro mutuo scambio. Perché accada ciò, ovvero perché il dialogo si svolga correttamente, occorre che siano rispettate determinate regole. Ma la condivisione di queste non è un fatto scontato; anzi la possibilità della prima si verifica a partire da condizioni determinate su di un altro piano, quello della affinità delle complessioni psichiche. Portato su questo terreno, il discorso platonico *interagisce* con e *reagisce* al discorso medico-biologico a lui contemporaneo, sia da un punto di vista terminologico sia da un punto di vista concettuale. Le pagine che seguono sono appunto il frutto di un tentativo, sia pur parziale, di mappatura di tali interazioni, reazioni, e intersezioni.

L’analisi che proponiamo si articolerà in due sezioni, una consacrata ai testi della *Collezione ippocratica*, l’altra ai testi del *corpus* platonico. La prima parte di questo studio contiene, innanzitutto, un’introduzione, seppur sommaria e per grandi linee, alla nozione di *Collezione ippocratica* e alla *vexata quaestio* delle influenze, differenze, affinità fra la struttura epistemica e i metodi della *techne iatriké* di V e IV a.C. e l’indagine filosofica così come essa si costituisce prima in Ionia (a partire dal VI secolo a.C.) e poi ad Atene, fra V e IV secolo. A ciò seguirà un esame di carattere semantico e concettuale delle occorrenze ‘ippocratiche’ di alcuni termini di cui Platone fa un uso costante, al punto da renderli veri e propri *Leitmotive*, termini caratteristici e caratterizzanti del proprio discorso filosofico: i termini in questione sono i verbi *διαλέγεσθαι* (genericamente traducibile con ‘parlare’, ‘conversare’, ‘dialogare’), *ὁμολογεῖν* (‘accordarsi’, ‘corrispondere a’), *συγγίγνεσθαι* e l’aggettivo corrispondente *συγγενής* (‘essere in rapporto’, ‘essere congenere’, ‘venire in contatto’), *μετέχειν*.

La seconda parte avrà come oggetto d'indagine la dinamica attraverso la quale si articola il dialogo platonico, seguendo la precisazione di quei termini che lo caratterizzano e che mostrano in quale modo i concetti a essi relativi – come διαλέγεσθαι, ὁμολογεῖν-ὁμολογία, συγγένεια-συγγενής, σαφήνεια e μετέχειν – individuino una struttura all'interno della quale i piani degli enunciati, della disposizione psichica e della correttezza formale si rincorrano, istituendo l'orizzonte semantico (di senso) verso cui il dialogo si dirige. Questa struttura, si vedrà, opera su diversi piani: psichico, dialogico, testuale e politico (con il concetto di μετέχειν del mito di Protagora). Il nucleo tematico proprio di questa sezione, si mostrerà, riposa sul passaggio da una meccanica articolativa del dialogo a una articolazione semantica del senso; questo passaggio è analizzato nei diversi ambiti dello psichico, del dialogico, del testuale e del politico.

## 1

Per cominciare, è bene fare qualche considerazione preliminare su 'Ippocrate' in quanto personaggio storico e in quanto figura autoriale, e sulle nozioni, assai differenti ma spesso colpevolmente anche se inconsapevolmente confuse e sovrapposte, di 'medicina ippocratica' e *Collezione ippocratica*. La figura di Ippocrate di Cos è, si potrebbe dire paradigmaticamente, sospesa fra mito e realtà, fra la concretezza e certezza del dato 'storico' e la plasticità e instabilità del dato 'culturale': in assenza di un nucleo consistente e coerente di dati biografici riscontrabili,<sup>8</sup> tale figura ha preso forma nel corso dei secoli a partire da tracce, a volte aleatorie, a volte contraddittorie, per lo più di difficile verificabilità.

La costitutiva evanescenza e inafferrabilità del 'personaggio storico' ha fatto di Ippocrate l'oggetto ideale di un ininterrotto processo di costruzione, manipolazione e *re-invenzione* culturale, potremmo dire addirittura di una *mitopoiesi* che, già a partire dalle scuole mediche di età ellenistica e soprattutto da Galeno, ha accompagnato e rispecchiato, e in alcune occasioni addirittura

---

<sup>8</sup> Per un quadro riassuntivo delle testimonianze sulla vita di Ippocrate, cfr. J. Jouanna, *Ippocrate*, trad. it. Torino 1994, pp. 5-43. Sulla trasformazione di Ippocrate da personaggio storico a mito eziologico e sulla nascita dell'Ippocratismo, si veda ancora J. Jouanna, *Ippocrate*, pp. 39-43 e soprattutto pp. 353-370, e il tuttora fondamentale W.D. Smith, *The Hippocratic Tradition*, Philadelphia 1979. Per uno studio sulle leggende e le vite di Ippocrate composte in età tarda, cfr. l'ottimo lavoro di J.R. Pinault, *Hippocratic Lives and Legends*, Leiden 1992.

determinato, le evoluzioni, le fratture epistemologiche, i conflitti e i passaggi di paradigma che hanno segnato l'intera storia della medicina occidentale.<sup>9</sup>

Resta il fatto che non una delle opere che noi comunemente definiamo come 'ippocratiche' è con certezza riconducibile ad Ippocrate: l'autorevole e venerando 'padre della medicina occidentale',<sup>10</sup> così come viene comunemente definito, è, dunque, *indefinibile* in quanto figura autoriale (da questo punto di vista, sono evidenti i punti di contatto fra la figura di Ippocrate e quella di Socrate). Esiste, dunque, un *Corpus Hippocraticum*, così come esiste un *Corpus Platonicum* o un *Corpus Aristotelicum*, o anche, per restare in ambito medico, un *Corpus Galenicum*. Tuttavia, il *Corpus Hippocraticum* non è il risultato dell'opera di un autore, o di un gruppo ristretto di autori ben identificabili. Esso costituisce, piuttosto, il risultato di una complessa opera di raccolta, assemblaggio, selezione e manipolazione di singoli trattati o di *clusters* di testi, che ha avuto verisimilmente inizio nel III secolo a.C. nella grande biblioteca di Alessandria e si è poi protratta per secoli. Di conseguenza, non è possibile che sulla base dei testi in nostro possesso si individuino una 'medicina ippocratica', o almeno che essa venga circoscritta, ricostruita e chiaramente definita in quanto sistema unitario; tantomeno è possibile ridurre le differenze teoriche e metodologiche che attraversano la collezione ippocratica ad evoluzioni, articolazioni, trasformazioni o, al limite, contraddizioni intrinseche ad un unico corpo dottrinario, così come invece accade per la filosofia platonica e aristotelica, e per la scienza medica di Galeno.

Ciò era doveroso premettere per poter porre in termini corretti la questione degli espliciti riferimenti alla medicina disseminati nelle opere platoniche, e poter così analizzare la funzione di modello epistemologico che Platone sembra voler assegnare alla medicina nel duplice tentativo di definire il proprio metodo di indagine filosofica e di edificare parti del proprio sistema teoretico. Il problema non è, banalmente, capire quanto 'Ippocrate' ci sia in Platone, bensì determinare se, in che misura, e attraverso quali strategie di appropriazione e assimilazione, Platone si sia servito di porzioni dell'arsenale concettuale, metodologico e linguistico attraverso cui una variegata

---

<sup>9</sup> La storia di questo processo mitopoietico è stata ricostruita da un bel libro (*Reinventing Hippocrates*, ed. by D. Cantor, Aldershot 2002) in cui si analizzano le evoluzioni dell'Ippocratismo dall'età Rinascimentale fino ai 'revivals ippocratici' che hanno caratterizzato la cultura medica di diversi paesi europei nel ventesimo secolo e ancora in questo primo scorcio di ventunesimo secolo.

<sup>10</sup> Sulla figura di Ippocrate come 'padre della medicina' in opposizione alla figura di Galeno, tradizionalmente rappresentato come il 'principe dei medici' si veda H. King, 'The Power of Paternity: The Father of Medicine Meets the Prince of Physicians', in *Reinventing Hippocrates*, op. cit., pp. 21-36.

costellazione di pratiche (osservative, terapeutiche, igieniche) e di teorie ha potuto ad un certo punto rivendicare la propria specificità e legittimarsi al cospetto della comunità politica, costituendosi e autorappresentandosi come *techne iatrike*.<sup>11</sup>

Un punto su cui è opportuno spendere ancora qualche parola è questo della rivendicazione di una specificità di finalità e metodi, e cioè della difesa dello statuto di ‘tecnicità’, della medicina. E questo per due ragioni, opposte e complementari: (1) nel sistema dei saperi affermatosi nella Grecia di V secolo – un sistema fluido, in via di definizione, ma ancora sostanzialmente refrattario a porre confini disciplinari rigidi – la *techne iatriké* rappresenta un caso unico, se non per il grado di coerenza teorica e consapevolezza metodologica effettivamente raggiunte, certamente per l’originalità e profondità intellettuale dello sforzo compiuto da intere generazioni di medici per garantire alla propria *techne* autonomia epistemologica e per elaborare un *discorso* che comprendesse una *tradizione scritta* e una *narrazione sulle origini* del sapere medico; (2) la rivendicazione di autonomia e la costruzione di una ‘retorica dell’efficacia’ da parte della *techne* medica è indice di una *aspirazione* e, nel contempo, di una difficoltà reale ad emanciparsi e a distinguersi da altre forme di sapere – si pensi, ad esempio, alle *physiologiai* - che, come la medicina, miravano alla costruzione di un discorso sulla natura umana (seppur nel contesto di una più ampia narrazione sulla *physis* universale e sulle origini del cosmo) e che, come la medicina, tendevano a non scindere la propria dimensione teorico/speculativa da quella pratico/precettistica.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Mario Vegetti è senza dubbio lo studioso che negli ultimi decenni ha maggiormente contribuito alla comprensione dei meccanismi attraverso cui Platone si è servito di porzioni dell’arsenale concettuale della *techne iatrike*, talvolta appropriandosene, altre volte distanziandosene. Fondamentale è il suo *La medicina in Platone*, Venezia 1995 (in cui sono raccolti dei contributi originariamente pubblicati negli anni ’60). Si vedano anche i contributi di J. Jouanna: ‘La Collection hippocratique et Platon (Phèdre, 269 c-272 a)’, in *Revue des études grecques*, XC (1977), pp. 15-28; ‘Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon’, in *Ktema*, III (1978), pp. 77-91. Si veda infine il volume di J. Lombard, *Platon et la médecine: le corps affaibli et l’âme attristée*, Paris 1999.

<sup>12</sup> Emblematico è, a questo proposito, il caso di Empedocle e di Diogene d’Apollonia, descritti dalla tradizione come figure di filosofi e medici: su Empedocle si veda G. Casertano, *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli 2007; tra i contributi recenti sulle dottrine ‘mediche’ di Diogene di Apollonia si veda G.E.R. Lloyd, ‘Diogenes of Apollonia: Master of Ducts’, in *La costruzione del discorso filosofico nell’età dei Presocratici/The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics*, a cura di M.M. Sassi, Pisa 2006, pp. 237-258; sul contesto agonale in cui si muovono i medici di V secolo si vedano i lavori di G.E.R. Lloyd, soprattutto: *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, trad. it. Torino 1982, *Scienza folklore ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica*, trad. it. Torino 1987, *Smascherare le mentalità*, trad. it. Roma-Bari 1991, *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*, Cambridge 1996.

Si potrebbe allora dire che, in quanto sapere in via di stabilizzazione e in cerca di autonomia disciplinare, la medicina greca di V e IV secolo non potesse non intrattenere un dialogo costante e un rapporto di mutua influenza e di scambio concettuale e lessicale con la filosofia, non fosse altro che per meglio distanziarsene. Danno conferma di ciò alcuni fra i più importanti e studiati trattati del *Corpus Hippocraticum*, come *Natura dell'uomo*, *Regime*, *Antica Medicina* (in *Antica Medicina*, peraltro, troviamo la prima attestazione in assoluto del termine φιλοσοφία)<sup>13</sup>. Gli autori di questi testi, infatti, individuano come bersaglio polemico le teorie sulla natura umana elaborate dai *physiologi* (teorie, queste, considerate astratte e non sottoponibili al vaglio dell'esperienza), e tuttavia tendono a replicare, nei propri sistemi esplicativi e nelle proprie narrazioni mediche della *physis anthropine*, schemi di organizzazione e interpretazione della realtà per molti versi simili a - o quantomeno non incompatibili con - gli schemi che informano le teorie 'filosofiche' avversarie.<sup>14</sup>

D'altra parte, la *iatrike* è una *techné* che come nessun'altra tende ad organizzarsi secondo regole procedurali di relativa complessità, e che si fa carico di *esplicitare* le proprie finalità, metodi di acquisizione e criteri di validazione delle conoscenze, e di condurre su di essi una riflessione *meta-* e *trans-*tecnica.<sup>15</sup> Ciò spiega perché essa potesse apparire agli occhi di Platone (e di Aristotele) come un modello 'buono per pensare' le condizioni di possibilità della filosofia.

Dopo queste riflessioni di carattere generale, è tempo di passare ad analizzare le occorrenze ippocratiche di alcuni termini che diverranno elementi chiave del lessico filosofico di Platone, primi fra tutti i verbi διαλέγεσθαι e ὁμολογεῖν. Sono questi, infatti, i verbi attraverso cui Platone designa tanto il metodo dialettico e la prassi dialogica su cui tale metodo si fonda quanto *l'accordarsi*, il

<sup>13</sup> VM, 20 (p. 146, 3 Jouanna): τείνει τε αὐτοῖσιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὅ τι ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη.

<sup>14</sup> Sugli avversari dell'autore di *Antica Medicina* si veda G.E.R. Lloyd, *Who is attacked in On Ancient Medicine?*, in "Phronesis", 8, 1963, pp. 108-126 (trad. it. in Id., *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari 1993, pp. 87-121). Si veda anche J. Ducatillon, *Polémiques dans la Collection hippocratique*, Paris 1977 (specialmente pp. 105-120, sugli avversari di *Antica Medicina*; pp. 127-142, sugli avversari di *Natura dell'uomo*).

<sup>15</sup> Fra i trattati del *Corpus hippocraticum* che conducono una riflessione 'epistemologica' sui metodi e la finalità della *techné iatrike*, il *Peri technes* è senz'altro quello da cui emerge con maggiore chiarezza la volontà, e la capacità, di individuare i fondamenti ontologici del sapere tecnico 'in sé', come è stato osservato da A. Jori, *Medicina e medici nell'antica Grecia. Saggio sul Peri technes ippocratico*, Napoli 1996, pp. 103-151 (si vedano soprattutto le pp. 107-108, laddove Jori definisce il *Peri technes* come un 'discorso metatecnico').

*dire la stessa cosa*, che di quella prassi costituisce il risultato possibile, e di quel metodo il fine ultimo.

Nelle sue occorrenze ippocratiche (poco meno di una trentina),<sup>16</sup> il verbo *διαλέγεσθαι* designa primariamente il ‘parlare’ in quanto ‘fatto fisiologico’, e cioè in quanto prodotto dei meccanismi fonatori, piuttosto che il ‘discutere/conversare/dialogare’ in quanto attività intellettuale che ha luogo mediante la comunicazione linguistica fra due o più soggetti. In alcuni casi, quella veicolata dal verbo *διαλέγεσθαι* è un’idea assolutamente generica – un ‘puro parlare’ privo di ulteriori specificazioni e connotazioni - che non implica l’individuazione né di un oggetto né di un referente né, soprattutto, di un ‘senso’ dell’attività fonatoria.<sup>17</sup> In altri casi, dalla descrizione clinica di soggetti che mostrano difficoltà o impossibilità a parlare emerge con chiarezza l’intrinseca ‘linguisticità’ e la natura ‘articolatoria’ del *διαλέγεσθαι*, e cioè il suo dipendere dai movimenti che la lingua è in grado di compiere e dalla pressione che essa è in grado di esercitare sulle pareti della bocca e sui denti, modulando il flusso d’aria emesso durante la fonazione e articolando i suoni così prodotti. Troviamo passi in cui si fa menzione di pazienti che non sono in grado di parlare a causa di un’eccessiva secchezza, e dunque di una ridotta capacità articolatoria, della lingua,<sup>18</sup> e passi in cui il sostantivo *γλῶσσα* funge addirittura da soggetto del *διαλέγεσθαι*.<sup>19</sup> Vi sono, inoltre, resoconti clinici in cui i disturbi dell’attività fonatoria vengono più o meno direttamente correlati ad alterazioni della respirazione.<sup>20</sup> L’idea dell’esistenza di un nesso fra respirazione e produzione linguistica, da una parte, e la consapevolezza che nello scarto funzionale fra fonazione e articolazione linguistica è possibile rintracciare il fondamento fisiologico della ‘semantica’, dall’altra, trovano compiuta espressione nel trattato *Sulle carni*, un testo di argomento cosmologico

<sup>16</sup> Cfr. J.-H. Kühn, U. Fleischer, *Index hippocraticus*, Göttingen 1989, p. 175, s.v.

<sup>17</sup> (*Aer.*, 22 (p. 238, 8 Jouanna) ; *Epid. IV*, 45 (V, 186 Littré): ἀρχομένων οἶον ὑποτρομώδεις καὶ δακτύλους καὶ χεῖλεα διαλεγόμενοι; *Epid. VI*, 2, 11 (p. 36 Manetti-Roselli): ὅταν γὰρ διαλέγωνται ἢ χάσκωσι, τότε βήσσουσιν; *Prorrh.* I, 128 (V, 556 Littré): οὗτοι συντόμως διαλεγόμενοι λαθραῖως τελευτῶσι.

<sup>18</sup> *Epid. III*, 2 (I, 220 Jones): ἀπόσιτος παρὰ πάντα τὸν χρόνον, κατενόει πάντα, διαλέγεσθαι οὐκ ἠδύνατο; *Epid. V*, 80 (p. 36, 9 Jouanna) e *Epid. VII*, 85 (p. 100, 18 Jouanna): ἡ γλῶσσα διετέλει πάντα τὸν χρόνον ξηρή· εἰ μὴ διακλύσαιτο, διαλέγεσθαι οὐχ οἷός τε ἦν.

<sup>19</sup> (*Acut.(Sp.)*, 28 (p. 82, 1 Joly): ὅταν πυρέσσοντι τεταρταίῳ γλῶσσα ἐκτεταραγμένα διαλέγηται; *Morb.Sacr.*, 14 (p. 27, 1 Jouanna): τὴν τε γλῶσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλέπη τε καὶ ἀκούη ἐκάστοτε.

<sup>20</sup> *Epid. II*, 2.2.24 (V, 96 Littré); *Epid. VII*, 9 (p. 57, 6 Jouanna): ἐκ δὲ τῆς καθάρσιος πυρετός, καὶ ἐς τὴν ἀρτηρίην κατερρῆ τοιοῦτον οἶον ἐπισχεῖν διαλεγόμενον καὶ ἀσθμαίνειν ἐν τῷ διαλέγεσθαι.

e antropogonico più che propriamente medico, datato da R. Joly intorno alla fine del V secolo.<sup>21</sup> Del *De carnibus* mette conto di citare per esteso il primo paragrafo del c. 18 (199, 24 Joly; VI, 608 Littré):

Si parla (διαλέγεται) attirando l'aria in tutto il corpo, ma soprattutto nelle cavità. Spinta verso l'esterno attraverso il vuoto, l'aria produce un suono: per questo motivo la testa risuona. La lingua articola esercitando una pressione (ἢ δὲ γλῶσσα ἄρθροῖ προσβάλλουσα): trattenendo l'aria in gola e indirizzandola verso il palato e i denti, essa rende i suoni distinti (ποιεῖ σαφενίζειν); ma se, di volta in volta, la lingua non articolasse esercitando la sua pressione, l'uomo non emetterebbe distintamente altro che suoni naturali inarticolati (οὐκ ἂν σαφέως διαλέγοιτο ἄλλ' ἢ ἕκαστα φύσει τὰ μονόφωνα). Prova ne sia che i sordi dalla nascita non sono in grado di articolare il linguaggio (οὐκ ἐπίστανται διαλέγεσθαι), ma emettono soltanto suoni inarticolati (τὰ μονόφωνα μῶνον φωνέουσιν), anche se uno provasse a parlare dopo aver espirato.

Di questo tentativo di definizione teorica del *dialegesthai* è importante mettere in luce due aspetti, a nostro giudizio fondamentali: da una parte, l'opposizione istituita fra i verbi *phoneo*, 'emettere voce', e *arthroo*, 'articolare' (quest'ultimo riferito alla funzione specifica assolta dalla lingua); dall'altra, l'enfasi che, attraverso le nozioni di '*sapheos dialegesthai*' e di '*saphenizein*', viene posta sulla *nitidezza* dell'articolazione linguistica e sulla *chiarezza* del parlare come contrassegno e, al contempo, fine ultimo del *dialegesthai*. La distinzione fra *phoneo* e *arthroo* - che è come dire fra 'fonazione' e 'articolazione linguistica' - non può non far pensare alla definizione di *διάλεκτος* che Aristotele dà in *Historia animalium* 535 a 30: "*dialektos* è l'articolazione della voce per mezzo della lingua" (διάλεκτος δ'ἡ τῆς φωνῆς ἐστὶ τῆ γλώττη διάρθρωσις).<sup>22</sup> Da questo punto di vista, anzi, si può ben dire che nella *Collezione ippocratica* certe forme di concettualizzazione del *dialegesthai* rimangono sostanzialmente interne al dominio della fisiologia: il *dialegesthai* in

<sup>21</sup> Per molti versi il *De Carnibus* appartiene alla tradizione dei trattati *Peri physeos*, essendo peraltro l'unico prodotto di quella tradizione che ci è giunto integralmente. Si veda la *Notice* di R. Joly alla sua edizione critica per i tipi della CUF (Hippocrate, *Des lieux dans l'homme, Du système des glandes, Des fistules, Des hémorroïdes, De la vision, Des chairs, De la dentition*, t. XIII, texte établi et traduit par R. Joly, Paris 1978, pp. 181-185).

<sup>22</sup> Cfr. P. Laspia, *L'articolazione linguistica*, Roma 1997, p. 63: "La *dialektos* è ottenuta a partire dalla *phone* interrompendo momentaneamente il flusso sonoro proveniente dalla laringe, mediante una o più occlusioni a livello del filtro vocale sopralaringeo. Nel processo di formazione della *dialektos*, il tessuto fonico è interamente prodotto a livello dell'apparato respiratorio. Gli organi del tratto vocale sopralaringeo si limitano unicamente a modificare il suono, di per sé uniforme, proveniente dai polmoni e dalla laringe, introducendo in esso delle alterazioni qualitative corrispondenti alle strategie articolatorie non-vocali".

quanto attività si concretizza, infatti, nella *dialektos*, e cioè nell’articolazione linguistica in quanto prodotto di un meccanismo fisiologico osservabile e descrivibile da parte del medico.<sup>23</sup>

D’altra parte - e qui rientrano in gioco le nozioni di ‘chiarezza’ e ‘nitidezza’ veicolate, nel passo del *De Carnibus*, dal sintagma *sapheos dialegesthai* e dal verbo *saphenizein* - la produzione di linguaggio articolato comporta, e per certi versi si risolve in, un processo di significazione, o quanto meno essa costituisce la premessa affinché tale processo possa compiersi. Dell’esistenza di un nesso o, meglio, di un intreccio fra una meccanica articolatoria (cioè, una fisiologia) e una meccanica del senso (cioè, una semantica) sembra esserci una consapevolezza diffusa, anche se non necessariamente esplicita, fra i medici della *Collezione ippocratica*. Non è un caso, ad esempio, che in un passo di *Affezioni interne* (c. 29) un complessivo *dérangement* psicofisico dovuto ad una malattia del fegato si rifletta anche sulla facoltà di linguaggio (propriamente, sulla facoltà di *dialegesthai*) e venga descritto in questo modo: il malato “perde il senno (μαίνεται), è colto da accessi di collera (ἀγανακτεῖ), e dice cose incomprensibili (διαλέγεται ἀσύνετα)”.<sup>24</sup>

Ora, sia pure in termini di pura suggestione, vale la pena di mettere in un qualche risalto la duplice valenza, oggettiva (‘incomprensibile’) e soggettiva (‘incapace a comprendere’), dell’aggettivo verbale ἀσύνετος, perché a seguito di questo slittamento dalla fisiologia alla semantica viene a porsi concretamente il problema della *comunicazione linguistica* (e dunque del contenuto di tale comunicazione) e della *comprensione reciproca*. In un passo di *Malattie IV*, 57,<sup>25</sup> per descrivere la condizione di un malato che muore mantenendo fino all’ultimo il pieno possesso delle proprie facoltà, l’autore ricorre al sintagma participiale *epaion kai dialegomenos*, ‘intendendo

<sup>23</sup> Questa è l’accezione in cui il sostantivo *dialektos* compare nelle due attestazioni ippocratiche: *Vict.*, I, 23, e *Art.* 30. *Vict.*, I, 23 (p. 140, 17 Joly CMG): “Le sensazioni dell’uomo si producono grazie a sette strutture differenti: l’udito per i rumori, la vista per le cose visibili, il naso per l’odore, la lingua per il gusto e il disgusto, la bocca per il linguaggio (στόμα διαλέκτου), il corpo per il tatto, i passaggi interni ed esterni per il soffio caldo o freddo. È grazie a ciò che l’uomo ha la conoscenza”; *Art.*, 30 (III, 252 Withington): “Nel mangiare, nel parlare (καὶ ἐν τῇ διαλέκτῳ) e negli altri usi della bocca, la mascella superiore rimane ferma”.

<sup>24</sup> *Int.*, 29 (VII, 242 Littré): Ἡπατῖτις ἄλλη· τὰ μὲν ἄλλα πλῆθος τὰ αὐτὰ πάσχει τοῖσι πρόσθεν· ἡ δὲ χροὴ μέλαινα τοῦ δὲ ἥπατος ἢ χολῆ φλέγματος καὶ αἵματος πλησθεῖσα, ὡς λογιζόμεθα, διαρρήγνυται, καὶ ὀκόταν διαρρήχθῃ, τάχιστα μαίνεται, καὶ ἀγανακτεῖ, καὶ διαλέγεται ἀσύνετα, καὶ ὑλακτεῖ ὡς κύων, καὶ οἱ ὄνυχες φοινίκεοι εἰσι, καὶ τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν οὐ δύναται ὄρῃν, καὶ τρίχες αἰ ἐν τῇ κεφαλῇ ὄρθαι ἴστανται, καὶ πυρετὸς ὄξυς ἐπιλαμβάνει.

<sup>25</sup> *Morb.* IV, 57 (p. 124, 6 Joly): “Se la malattia [l’idropisia] sorprende bruscamente il paziente senza dichiararsi, il paziente ne muore, poiché la malattia sarà stata molto lunga; e se il ventre non evacua [cola] bene, (il paziente) muore molto rapidamente *conservando i sensi e la parola (ἐπαῖον τε καὶ διαλεγόμενος)*”.

e parlando' o, come traduce R. Joly, "avec tout son sens et la parole". La combinazione delle traduzioni italiana e francese rendono, se possibile, ancor più perspicua l'ambivalenza semantica di *epaiein*: esso esprime, infatti, un 'intendere', nel senso di 'ascoltare', che prelude a un 'intendimento', cioè, ad una piena consapevolezza percettiva, se non ad una comprensione intellettuale, delle parole, dei gesti e degli eventi di cui si costituisce l'orizzonte esperienziale di un soggetto cognitivo.

Non sembra dunque eccessivamente azzardata l'ipotesi che già nei testi del *Corpus Hippocraticum* si ponesse in qualche misura la questione del passaggio da, e soprattutto dell'intima connessione fra, *dialektos* e *dialogos*, vale a dire fra *produzione* (e cioè, articolazione) e *comunicazione* linguistica. Questa stessa idea di 'dialogicità', per così dire, del *dialegesthai* è suggerita da altre espressioni presenti nel *Corpus*: "...e parlandogli di queste cose (καὶ ταῦτα διαλεγόμενος) nello stesso tempo lo si distrae dall'operazione" (*Haemor.* 4); "...[il malato] non sopporta quando uno lo sveglia o gli rivolge la parola (προσδιαλέγεται)" (*Morb.* III, 11); "...ma in altri momenti bisogna parlargli a voce più alta (μέζον ἔδει διαλέγεσθαι)" (*Epid.* VII, 11); "...e, spinto dalla paura, se ne andava se uno gli parlava (εἶ τέ τις περὶ νοσημάτων χαλεπῶν διαλέγοιτο) di malattie gravi" (*Epid.* VII, 45).<sup>26</sup> È, però, soltanto in due passi del primo libro del *Regime* (rispettivamente, c. 1 e c. 4),<sup>27</sup> che il verbo *dialegesthai* occorre a designare il 'discutere' un argomento, il 'dibattere' attraverso il ragionamento e il confronto intellettuale, secondo un'accezione per così dire 'alta' che certo non raggiunge il livello di specializzazione semantica e

<sup>26</sup> *Haemor.*, 4 (p. 148, 12 Joly): "Ἦν γοῦν ἐνδιδῶ ὑπὸ τῷ καλυπτῆρι, τὸ κονδύλωμα τῷ δακτύλῳ ἀφελεῖν οὐδὲν γὰρ χαλεπώτερον ἢ περ προβάτου δειρομένου τὸν δάκτυλον μεταξὺ τοῦ δέρματος καὶ τῆς σαρκὸς περαίνειν· καὶ ταῦτα διαλεγόμενος ἅμα λάνθανε ποιέων; *Morb.* III, 11 (VII, 130 Littre): ἐνίοτε δὲ καὶ τὸ ἱμάτιον οὐκ ἀνέχεται ἔχων, ἀλλὰ δάκνεται, καὶ ζύεται, καὶ ἄσιτος ἐὼν τὰ ἐωθινὰ τὰ σπλάγγνα ἀμύσεται ὡς ἐπιτοπουλὺ, καὶ ὀκότεν ἐγείρη τις αὐτὸν ἢ προσδιαλέγηται, οὐκ ἀνέχεται; *Epid.* VII, 11 (p. 60, 11 Jouanna): τὰ μὲν σφόδρα καὶ εἰ σμικρὸν τις λέγοι, ἐπ' ἐνίων δὲ μέζον ἔδει διαλέγεσθαι· πόδες αἰεὶ ὁμαλῶς τῷ ἄλλῳ σώματι θερμοὶ ἕς τε τὰς τελευταίας ἡμέρας; *Epid.* VII, 45 (p. 80, 1 Jouanna): Ἐπεὶ δ' ἐντὸς ἑωυτοῦ ἦν, καὶ ἐξανίστατο, οὐκ ἐξίεναι ἠθέλεν, ἀλλὰ δεδιέναι ἔλεγεν· εἰ δέ τις περὶ νοσημάτων χαλεπῶν διαλέγοιτο, ὑπεξήρχετο φόβῳ.

<sup>27</sup> *Vict.*, I, 1 (p. 122, 15 Joly CMG): "Ecco perché faccio queste considerazioni preliminari: la maggior parte delle persone, una volta che hanno ascoltato qualcuno che per primo ha trattato una questione, *non ascoltano più chi che ne discuta in seguito* (οὐκ ἀποδέχονται τὸν ὕστερον περὶ τούτων διαλεγόμενον). Costoro non sanno che è parte dello stesso atteggiamento mentale conoscere le affermazioni esatte e trovare ciò che non è stato ancora detto"; *Vict.*, I, 4 (p. 128, 6 Joly CMG): "Ciò che definisco 'nascere' e 'perire' lo dico per i più" (Ὁ τι δ' ἂν διαλέγομαι γενέσθαι ἢ ἀπολέσθαι, τῶν πολλῶν εἶνεκεν ἐρμηνεύω).

di rigore definitorio dell'accezione platonica ma che, in qualche misura, ne costituisce il presupposto o l'*analogon*.

L'analisi di un altro passo tratto dal primo libro del *Regime* – si tratta, in questo caso, del c. 11 – consente di arricchire di un'ulteriore sfumatura il ragionamento fin qui condotto sulla 'funzione relazionale' intrinseca al *dialegesthai*; lo stesso passo, peraltro, ci consentirà di passare all'analisi di un altro verbo – il verbo *homologeïn* – e dell'attività o condizione che esso designa nei testi del *Corpus Hippocraticum*. È questo il capitolo in cui l'autore introduce una lunga digressione sulle *technai* umane e sul principio mimetico che informa il rapporto fra *technai* e *physis anthropine*: “Gli uomini – sostiene l'autore – non sanno indagare l'invisibile a partire dal visibile; essi non sanno infatti che le tecniche di cui si servono sono simili alla natura umana. L'intelligenza degli dèi ha insegnato loro a imitare (μιμῆσθαι) le proprie funzioni, sapendo ciò che fanno (γινώσκοντας ἃ ποιέουσι), e non sapendo ciò che imitano (καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμῶνται)”.<sup>28</sup> La prospettiva ontologica che viene qui tracciata è quella di una sostanziale omogeneità fra il dominio degli eventi e dei processi 'naturali', da una parte, e quello dei processi 'tecnici' e dunque delle realizzazioni umane, dall'altra (le *technai* sono definite come *homoiai* alla *physis anthropine*). Tuttavia, tale omogeneità, apprezzabile per coloro che siano in grado di decifrare il principio di costituzione delle cose, rimane sostanzialmente imperscrutabile per i più, poiché gli uomini – secondo quanto sostenuto dall'autore del *Regime* – hanno piena consapevolezza di ciò che fanno, ma non sono in grado di esercitare alcuna forma di controllo cognitivo su ciò che essi inconsapevolmente imitano, cioè sulla propria stessa natura. Vi è, dunque, l'affermazione di uno scarto essenziale fra ciò che *realmente è* e ciò che *appare* agli uomini. È questo scarto tra fenomenologia e ontologia che l'autore cerca di descrivere quando afferma che

tutte le cose sono simili, essendo differenti; tutte sono concordi, essendo discordi (σύμφορα...διάφορα); tutte dialoganti, non dialoganti (διαλεγόμενα, οὐ διαλεγόμενα); dotate di intelligenza, essendone prive; il modo di ciascuna è opposto, accordandosi (ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἐκάστων ὁμολογεόμενος). L'abitudine e la natura, per effetto dei quali facciamo tutto, non si accordano, accordandosi (νόμος γὰρ καὶ φύσις...οὐχ ὁμολογεῖται ὁμολογεόμενα).

Il significato che il verbo *dialegesthai* assume in questo contesto è assai interessante, poiché esso veicola un'idea di dialogo come 'rapporto/vincolo relazionale' fra i diversi piani di cui si

<sup>28</sup> *Vict.*, I, 11 (p. 134, 21 Joly CMG): Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνησι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσιν· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμῆσθαι τὰ ἐωυτῶν, γινώσκοντας ἃ ποιέουσι, καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμῶνται.

costituisce la realtà, senza però che tale vincolo abbia carattere immediatamente linguistico. Si tratta, piuttosto, di una forma di relazione che si stabilisce fra processi fisici e fra enti del mondo naturale e umano, e che, pur non coinvolgendo soggetti parlanti, è tuttavia rappresentabile attraverso la categoria del ‘dialogo’; un dialogo, per così dire, *prelinguistico* o, se si vuole, *metalinguistico*, che condivide, riproducendole e per certi versi fondandole, le stesse strutture relazionali della comunicazione linguistica. Naturalmente, laddove il correlato oggettivo del *dialegesthai* non sia un contenuto linguisticamente organizzato, i *dialegomena* saranno da intendere come le ‘forze’, ‘i fattori’, le ‘proprietà’ – in altre parole, le *dynameis* - che definiscono la natura di ciascun ente e le sue modalità di interazione con gli altri enti. Ci troviamo di fronte ad una nozione il cui nocciolo si alimenta delle continue interazioni e dei continui rimandi fra fisiologia e semantica; una nozione attraverso cui è dunque possibile intravedere una serie di meccanismi di rispecchiamento e, soprattutto, di *codeterminazione* fra strutture relazionali di tipo linguistico-cognitivo e altre di tipo non linguistico.

Lo stesso si può dire a proposito delle occorrenze ippocratiche del verbo *homologeïn* e dell’idea di ‘accordo’, ‘consenso’, ‘concordanza’ che esso veicola. Esistono, infatti, dei passi della *Collezione ippocratica* in cui *homologeïn* effettivamente designa l’‘essere d’accordo’, il ‘convenire’ attorno ad un’opinione, una definizione, o qualsiasi altro contenuto fatto oggetto di comunicazione linguistica e pertanto recante un significato ed un senso potenziali. È questo il caso di *Antica Medicina*, c. 5 (p. 123, 18 Jouanna): σκεψώμεθα καὶ τὴν ὁμολογουμένως ἰατρικὴν, e c. 7 (p. 126, 6 Jouanna): ὁ καλούμενος ἰητρὸς καὶ ὁμολογημένως χειροτέχνης, oltre che di *Natura dell’uomo*, c. 1 (p. 164, 10 Jouanna CMG): φασὶ τε γὰρ ἔν τι εἶναι...κατὰ δὲ τὰ ὀνόματα οὐχ ὁμολογεύουσιν.<sup>29</sup> D’altra parte, anche nell’appena discusso c. 11 del *Regime* il verbo *homologeïn* designa un ‘accordarsi’ fra le *dynameis* delle cose e i loro *tropoi* (cioè, le ‘direzioni’ che le cose e i loro elementi costituenti prendono all’interno di un sistema di ‘rivoluzioni’ che l’autore illustra più avanti), e dunque un ac-cordarsi e un con-cordare (anche in questo caso non linguistico) fra movimenti e ‘agenti causali’.<sup>30</sup> Anche in questo caso, tuttavia, ciò che appare interessante è che la

<sup>29</sup> Cfr. *Arte*, 4 (p. 227, 6 Jouanna): “Il mio discorso muove da un punto di vista che sarà oggetto di universale consenso. Tutti infatti riconoscono che almeno alcuni dei malati curati dall’arte medica vengono a guarigione” (ἔστι μὲν οὖν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου, ἢ καὶ ὁμολογήσεται παρὰ πάσιν. ὅτι γὰρ ἔνιοι ἐξυγιάινονται τῶν θεραπευομένων ὑπὸ ἰητρικῆς ὁμολογεῖται).

<sup>30</sup> Cfr. Heraclit., DK 22 B 51: “Essi [uomini ignoranti] non capiscono che ciò che è differente concorda con se medesimo (διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογεῖ): armonia di contrari, come l’armonia dell’arco e della lira”.

nozione che sta alla base degli usi ippocratici del verbo *homologeïn* non soltanto ammetta degli slittamenti e, per così dire, delle fluttuazioni fra la sfera linguistica e quella fisica e fisiologica e viceversa, ma che essa in qualche misura si strutturi e acquisisca una propria identità semantica proprio in ragione di tali fluttuazioni. L'analisi di un passo del *Regime*, stavolta tratto dal primo capitolo,<sup>31</sup> può aiutare a chiarire questo punto. In quello che è un vero e proprio 'manifesto programmatico', l'autore dichiara che non si appresta "a confutare ciò che in passato non è stato detto correttamente" ma che semplicemente intende mostrare (δηλώσω...ἐπιδείξω) come le cose non ancora conosciute o non ben indagate effettivamente stiano, essendosi proposto di "*prosomologeïn* con quanto è divenuto oggetto di conoscenza esatta" (προσομολογεῖν δὲ τοῖσι καλῶς ἐγνωσμένοισι διανενόημαι) e "di un discorso corretto" (τοῖσι μὲν ὀρθῶς εἰρημένοισι προσομολογήσω). Egli ha infatti consapevolezza che non è possibile scrivere diversamente ciò che è già stato scritto in passato secondo un principio di correttezza. Come intendere, e dunque come tradurre, il verbo *prosomologeïn* in questo contesto? Diciamo, innanzitutto, che il correlato oggettivo del *prosomologeïn* è qui costituito da una serie di contenuti – teorie, sistemi eziologici, pratiche osservative e terapeutiche – la cui struttura e le cui forme di comunicazione e di trasmissione sono indubitabilmente linguistiche. Da questo punto di vista, si potrebbe pensare che l'autore del *Regime* altro non faccia che dichiarare il proprio 'essere d'accordo', il proprio 'convenire' con quei contenuti di sapere di cui egli riconosce la validità e la correttezza. In realtà, quella dell'autore appare come una dichiarazione di intenti, e il προσομολογεῖν τοῖσι μὲν ὀρθῶς εἰρημένοισι come una disposizione attiva, e al limite come un'azione, più che come una condizione. Esso non costituisce, dunque, il punto di partenza della trattazione, ma il punto finale, l'obiettivo che l'autore si è proposto (si veda l'uso del verbo διανενόημαι)<sup>32</sup> di raggiungere: egli, infatti,

<sup>31</sup> *Vict.*, I, 1 (p. 122, 10 Joly CMG): "Io non sono disposto a confutare gli errori passati; ho in animo, piuttosto, di conformarmi alle scoperte esatte (Ἐλέγχειν μὲν οὖν τὰ μὴ ὀρθῶς εἰρημένα οὐ παρεσκεύασμαι προσομολογεῖν δὲ τοῖσι καλῶς ἐγνωσμένοισι διανενόημαι). In effetti, ciò che i miei predecessori hanno detto di esatto, non è possibile che io lo scriva correttamente scrivendolo in modo diverso; quanto ai loro errori, confutandoli perché le cose non stanno così non ottengo nulla. Spiegando, invece, ciò che ritengo esatto su ciascun punto, avrò mostrato ciò che voglio [...] Io, per parte mia, come ho già detto, mi conformerò alle affermazioni esatte (Ἐγὼ γοῦν, ὥσπερ εἶπον, τοῖσι μὲν ὀρθῶς εἰρημένοισι προσομολογήσω); per quanto riguarda le cose dette in modo non corretto, mostrerò la realtà dei fatti. Quanto alle questioni che nessuno dei miei predecessori ha neppure cercato di esporre, anche di queste cose mostrerò la vera natura.

<sup>32</sup> In molte delle sue occorrenze il verbo *dianoeo* indica propriamente una disposizione mentale attiva, un'intenzione, una volontà proiettata verso il futuro: cfr. *Hdt.* 2.121.δ e 126, 6.86.δ; *Th.* 1.141, 4.29, 4.72; *Pl. Rep.* 504e; *Antipho* 4.3.4.

colmando i vuoti di conoscenza che ancora caratterizzano la *technē iatrike*, intende *con-formare* (ed è così che possiamo intendere *prosomologeîn* in questo contesto) il proprio discorso ai discorsi corretti del passato.<sup>33</sup>

Ma si vedano altri passi, a partire dal c. 2 del *Prognostico*. Qui troviamo indicati i primi ‘oggetti d’osservazione’ e le domande da porre ad un malato per formulare un giudizio prognostico attendibile: “Se dunque all’inizio della malattia il viso si presenta in tal modo e non è ancora possibile formulare congetture sulla base degli altri sintomi, occorre domandare se il malato è stato insonne, se ha evacuato feci particolarmente liquide e con scariche violente, se ha fame. Se il malato conferma qualcuna di queste cose (κῆν μὲν τι τουτέων ὁμολογῆ), considera che è meno grave”.<sup>34</sup> Si veda anche un passo di *Prorretico*, II.10, in cui vengono descritti i sintomi dell’epilessia infantile:

Bambini che improvvisamente distorcono gli occhi, o che soffrono di un qualche male più grande; bambini in cui si producono dei rigonfiamenti sotto il collo, o che diventano balbuzienti, o hanno tosse secca e prolungata, o, diventati più grandi, soffrono di dolori ricorrenti allo stomaco; o, ancora, bambini che hanno crampi ai fianchi o vene varicose attorno allo stomaco, a cui venga un testicolo più grande, o abbiano una mano gracile e priva di forza, o siano zoppi ad un piede o a un’intera gamba senza nessuna causa apparente: in tutti questi casi devi sapere che l’epilessia (o nousos) era presente prima di questi eventi, e la maggior parte di coloro che allevano questi bambini, se interrogati, confermeranno ciò (ὁμολογήσουσι).<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Traducendo *prosomologeîn* con ‘conformare’ si intende qui mettere in rilievo il peculiare carattere relazionale e, per così dire, ‘affettivo’ di tale atto, la cui conseguenza non è la condivisione ‘astratta’ di un contenuto dottrinale, ma il riconoscimento della comune appartenenza ad una tradizione. Mi sembra peraltro che la stessa connotazione ‘affettiva’ del verbo *prosomologeîn* sia riscontrabile in un passo del *Menone* (75d), laddove Socrate suggerisce al suo interlocutore che nella relazione dialogica fra amici ciò che più si addice alla conversione (*to dialektikoteron*) non è soltanto rispondere il vero (*talēthe apokrinesthai*) ma anche farlo attraverso ciò che l’interrogante abbia riconosciuto di sapere (δι’ ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῆ εἰδέναι ὁ ἐρωτῶν).

<sup>34</sup> *Prog.*, 2 (p. 195, 2 Alexanderson): “Ἦν μὲν οὖν ἐν ἀρχῇ τῆς νόσου τὸ πρόσωπον τοιοῦτον ἦ, καὶ μήπω οἶόν τε ἦ τοῖσιν ἄλλοισι σημείοισι ξυντεκμαίρεσθαι, ἐπανερέσθαι χρῆ, μὴ ἡγρύπνησεν ὁ νοσῶν, ἢ τὰ τῆς κοιλίης ἐξυγρασμένα ἢ ἰσχυρῶς, ἢ λιμῶδές τι ἔχη αὐτόν· κῆν μὲν τι τουτέων ὁμολογῆ, ἦσσαν νομίζειν δεινὸν εἶναι·

<sup>35</sup> *Prorrh. II*, 10 (IX, 30 Littré): Οἷσι δὲ τῶν παιδίων ἐξαπίνης οἱ ὀφθαλμοὶ διεστράφησαν, ἢ μεῖζόν τι κακὸν ἔπαθον, ἢ φύματα ὑπὸ τὸν ἀχένα ἐφύη, ἢ ἰσχυροφωνότεροι ἐγένοντο, ἢ βῆχες ξηραὶ χρόνιοι προσέχουσιν, ἢ ἐς τὴν γαστέρα μείζοσι γενομένοισιν ὀδύνη φοιτᾷ, καὶ οὐκ ἐκταράσσεται, ἢ ἐν τοῖσι πλευροῖσι διαστρέμματα ἔχουσιν ἢ φλέβας παχέας περὶ τὴν γαστέρα κισώδεας, ἢ ἐπίπλοον καταβαίνει, ἢ ὄρχις μέγας γέγονεν, ἢ χεὶρ λεπτή καὶ ἀκρατής, ἢ ποὺς, ἢ κνήμη ζύμπασα ἐχλωθή, ἄτερ προφάσιος ἄλλης, τούτοισι πᾶσιν εἰδέναι ὅτι ἡ νόσος προεγένετο πρὸ τούτων ἀπάντων, καὶ οἱ μὲν πλεῖστοι τῶν τρεφόντων τὰ παιδιά ἐρωτῶμενοι ὁμολογήσουσι, τοὺς δὲ καὶ λανθάνει, καὶ οὐ φασὶν εἰδέναι τοιοῦτον οὐδὲν γενόμενον. (cfr. *Prorrh. II*, cc. 28 e 41).

L'*homologeïn* che il medico cerca da parte del paziente o di chi gli sta accanto come utile riscontro alle proprie osservazioni consiste, dunque, in un '*confermare*' la cui sola condizione di possibilità è che il discorso attraverso cui il medico descrive lo stato in cui si trova il malato e rende conto degli eventi passati sia *conforme* a quanto effettivamente esperito dal malato e da chi lo circonda. Questo gioco di assonanze fra *confermare* e *conformarsi* non sembra riducibile a puro *calembour*; piuttosto, esso indica che, oltre alla nozione di 'accordo' in quanto esito possibile della comunicazione linguistica, il verbo *homologeïn* rimanda anche ad un'idea fisica non astratta di *relazione fra forme, proprietà, processi ed eventi congeneri, corrispondenti, o coadattantisi*, e dunque *coerenti* da un punto di vista fattuale. Molti e interessanti esempi possono essere tratti dal *Corpus Hippocraticum* a conferma di tale ipotesi. Si veda *Prorretico*, II.40 (IX, 70 Littré), in cui, a completamento di una fenomenologia delle *apostasies* (infiammazioni suppurative), il medico annota che bisogna indagare se agli altri sintomi si aggiungano gonfiori ai piedi, poiché questo segno 'conferma gli altri', 'è coerente con gli altri' (καὶ γὰρ τοῦτο τὸ σημεῖον τούτοισιν ὁμολογέον ἐστίν); *Epid.* VI, 8, 26 (p. 188, 1 Manetti-Roselli): "Per i bravi medici le somiglianze sono motivo di dubbi ed errori e anche le dissomiglianze lo sono. La causa quale è; è difficile valutare pur conoscendo le vie, come se uno ha la testa a punta o il naso camuso o il naso aquilino, se è bilioso, ha difficoltà a vomitare, se prevale in lui la bile nera, è giovane, ha condotto una vita sregolata; *far concordare tutti questi elementi fra di loro* (ἅμα ταῦτα πρὸς ἄλληλα ξυνομολογήσασθαι)".<sup>36</sup> Si veda, infine, un passo di *Officina del medico* (c. 9), in cui si illustrano le tecniche per effettuare bendaggi particolarmente difficili come quello della testa o delle articolazioni. Ciò che il medico deve riuscire a ottenere è un bendaggio stabile, che non scivoli via e non si allenti. Nel caso di bendaggio alla spalla, sottolinea l'autore, un giro di benda attorno alla spalla opposta a quella interessata *homologeï*, cioè 'fa al caso', 'è appropriato' (ὁμολογεῖ δὲ ὄμου μὲν ἢ περὶ τὴν ἐτήρην μασχάλην περιβολή).<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Ἀγαθοῖσι δὲ ἰητροῖσιν, αἱ ὁμοιότητες πλάνας καὶ ἀπορίας, ἀλλὰ τάναντία, ἢ πρόφασις, οἷη· ὅτι χαλεπὸν ἐστὶν ἐκλογίσασθαι εἰδὸτα τὰς ὁδοὺς, οἷον εἰ φοξὸς, εἰ σιμὸς, εἰ ὑπόξυρος, εἰ χολώδης, δυσήμετος, χολώδης μέλας, νέος, εἰκῆ βεβιωκὼς, ἅμα ταῦτα πρὸς ἄλληλα ξυνομολογήσασθαι.

<sup>37</sup> *Off.*, 9 (III, 66 Withington): "Quanto alle parti mobili, come le articolazioni, nel punto in cui avviene la flessione, il bendaggio dovrebbe essere il più lento e leggero possibile, come nella parte posteriore del ginocchio. Ma dove l'articolazione si tende, come nel caso della rotula, il bendaggio deve essere largo [...] *Nel caso della spalla, un giro (di bende) attorno all'altra ascella fa al caso (è adatto), nel caso dell'inguine attorno all'altro lato del bacino, nel caso della gamba, sopra al polpaccio*" (ὁμολογέει δὲ ὄμου μὲν ἢ περὶ

A conferma del fatto che l'*homologeîn* possa designare tanto un 'accordarsi fra' ed un 'conformarsi di' *physeis e dynameis*, sul piano fisiologico/fattuale, quanto un 'accordarsi' e un 'convenire attorno' ad un discorso, sul piano linguistico-comunicazionale, si veda il c. 6 del *Regime*:

Ciò che non è homotropon non può restare in luoghi non appropriati; esso, dunque, vaga senza ragione; ma se questi elementi si assomigliano (συγγινόμενα δὲ ἀλλήλοισι), essi fanno a cosa si uniscono, e l'appropriato si unisce all'appropriato (προσίζει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφόρῳ), l'inappropriato invece entra in conflitto, combatte e si separa (τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων).<sup>38</sup>

Dopo aver spiegato come tutte le cose, e tutti gli elementi di cui si costituiscono le cose, tendano verso l'alto o verso il basso a seconda del luogo che naturalmente è dato loro di occupare (e questo tendere verso la *choren ten heoutou* costituisce il *tropos* delle cose), l'autore afferma che *to me homotropon* – cioè, ciò che ha un *tropos* non affine, discorde - non può restare in regioni del *kosmos* che gli siano inappropriate, poiché "assomigliandosi gli uni agli altri (συγγινόμενα δὲ ἀλλήλοισι), gli elementi fanno a cosa si uniscono, e l'appropriato si unisce all'appropriato, l'inappropriato entra in conflitto, combatte e si separa". La *homotropia* delle cose e degli elementi – che altro non è se non l'*homologia* dei loro *tropoi* (si ricordi il nesso *tropos homologoumenos* del c. 11) - è dunque, per l'autore del *Regime*, condizione e garanzia del loro stesso συγγιγνέσθαι. Ora, il rapporto *sungenetico* è, per definizione, il rapporto che si istituisce fra enti 'con-generi' e/o 'con-naturati'. In questa seconda accezione troviamo il verbo συγγιγνέσθαι in un passo di *Malattie I*, c. 2, in cui si afferma che la bile e il flegma sono connaturati agli uomini e sono, dunque, sempre presenti nel corpo, sia pur in misura maggiore o minore;<sup>39</sup> nel c. 33 di *Luoghi nell'uomo* compare una distinzione fra flussi spontanei di bile e flussi indotti da un farmaco: l'autore spiega che i secondi sono più facili da far cessare, poiché la bile non è forzata ad uscire da una causa

---

τὴν ἐτέραν μασχάλην περιβολή, βουβῶνος δὲ, ἢ περὶ τὸν ἕτερον κενεῶνα, καὶ κνήμης, ἢ ὑπὲρ γαστροκνημίας). Cfr. *Liquid.*, 1 (p. 165, 18 Joly) e 2 (p. 166, 27 Joly).

<sup>38</sup> *Vict.*, I, 6 (p. 130, 11 Joly CMG): Οὐ γὰρ δύναται τὸ μὴ ὁμότροπον ἐν τοῖσιν ἀσύμφοροις χωρίοισιν ἐμμένειν· πλανᾶται μὲν γὰρ ἀγνώμονα· συγγινόμενα δὲ ἀλλήλοισι γινώσκει πρὸς ὃ προσίζει· προσίζει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφόρῳ, τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων.

<sup>39</sup> *Morb. I*, 2 (p. 6, 9 Wittern): La bile e il flegma sono connaturati all'uomo fin dal momento della nascita, e sono sempre presenti nel corpo in misura maggiore o minore. (Καὶ ἡ μὲν χολὴ καὶ τὸ φλέγμα γινομένοισι τε συγγίνεται, καὶ ἔνι αἰεὶ ἐν τῷ σώματι ἢ πλέον ἢ ἔλασσον).

‘connaturata’ al corpo;<sup>40</sup> in altri passi (cfr. *Humor.* 12; *Coac.* 502) troviamo invece gli aggettivi συγγενικός e συγγενής ad indicare l’esistenza di malattie ‘congenite’.<sup>41</sup>

Tuttavia, come si è già visto a proposito del c. 11 del *Regime*, è possibile riferirsi al συγγινέσθαι in quanto principio ordinatore dei processi ‘generativo/trasformativi’ della realtà. È con questa esplicita funzione esplicativa che le nozioni di συγγένεια e di τὸ συγγενές compaiono nella descrizione dei processi embriogenetici di articolazione delle membra (in *Natura del Bambino*, c. 17) e di attecchimento e nutrimento delle piante (in *Morb. IV*, c. 34). È proprio questa funzione esplicativa che mette conto di analizzare, sia pur brevemente, alla luce dei significati che la nozione di συγγένεια assumerà in Platone.

Nella teoria embriogenetica di *Natura del Bambino* è rintracciabile più di un’eco della teoria dell’attrazione fra *homoia* così come essa viene esposta nel *Regime*. L’autore immagina l’embrione come una concrezione di carne che, crescendo e sviluppandosi per effetto dello *pneuma*, incorre in un processo di separazione e di progressiva differenziazione da cui prendono forma le singole membra.<sup>42</sup> Tale processo è regolato da un principio fondamentale: l’*homoion* tende all’*homoion*, cosicché ciascun elemento “giunge nel suo luogo proprio (ἐς χώραν ἰδίην) secondo ciò che è ‘congenere’ (κατὰ τὸ συγγενές), da cui anche ha avuto origine, poiché ciò che è denso proviene dal denso, e ciò che è umido dall’umido”. Così, chiosa poco più avanti l’autore, “ciascuna di queste parti si articola per effetto della respirazione, e tutte, una volta riempitesi d’aria, si separano secondo l’affinità (κατὰ συγγένειαν)”.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> *Loc.Hom.*, 33 (p. 67, 4 Joly): la bile spontanea viene espulsa per effetto di una violenza nata nel corpo; se la bile fluisce per effetto di un farmaco, essa viene espulsa per effetto di violenza estranea (non congenita) al corpo (ἡ γὰρ αὐτομάτη ὑπὸ βίης γινομένης τῷ σώματι βιάται· ἦν δ’ ὑπὸ φαρμάκου ῥέη, οὐχ ὑπὸ συγγενέος βιάται). Cf. *Epid.* V, 19 e 64 (= VII, 60).

<sup>41</sup> Cfr. *Humor.*, 12 (IV, 82 Jones): Οἱ τρόποι τῶν νόσων, τὰ μὲν συγγενικά ἐστὶν εἶδέναι πυθόμενον; *Coac.*, IV, 502 (V, 700 Littré): Τὰ δὲ πρὸ ἥβης οὐ γίνεται νοσήματα, περιπλευμονικά, πλευριτικά, ποδαγρικά, νεφρίτις, κισσὸς περὶ κνήμην, ῥοῦς αἱματηρὸς, καρκίνος μὴ σύμφυτος, λέυκη μὴ συγγενής.

<sup>42</sup> *Nat. Puer.*, 17 (p. 59, 9 Joly): “La carne, sviluppatasi per effetto del soffio, si divide in membra; ciascun elemento va verso il proprio simile: il denso verso il denso, il poroso verso il poroso, l’umido verso l’umido; ciascuno giunge al suo luogo proprio secondo la natura congenere da cui si è generato (καὶ ἕκαστον ἔρχεται ἐς χώραν ἰδίην κατὰ τὸ συγγενές, ἀφ’ οὗ καὶ ἐγένετο): tutto ciò che proviene dal denso è denso, ciò che proviene dall’umido è umido; anche tutto il resto si forma nel corso della crescita secondo lo stesso processo”.

<sup>43</sup> Τουτέων δὲ διαρθροῦται ὑπὸ τῆς πνοῆς ἕκαστα· φυσώμενα γὰρ δίσταται ζύμπαντα κατὰ συγγένειαν.

In *Malattie IV*, 34 si spiega, invece, come avvenga l'attecchimento delle piante, perché ciascuna pianta attecchisca in certi suoli e non in altri, e a quali condizioni una pianta possa trarre nutrimento dal suolo. La terra, argomenta l'autore, "ha in sé svariate e innumerevoli *dynamias*" (da intendere, in questo contesto, come 'succhi', 'proprietà nutritive'): a ciascuna pianta la terra offre come nutrimento l'umore ad essa conforme (ὁκόσα γὰρ ἐν αὐτῇ φύεται, πᾶσιν ἰκμάδα παρέχει ὁμοίην ἐκάστῳ), cioè quello stesso umore la cui *dynamis* corrisponde a quella della pianta (...ἀπὸ τῆς γῆς ἰκμάδα τοιαύτην, οἷόν περ καὶ αὐτὸ δυνάμει ἐστί), e che la pianta possiede, dunque, *simile a sé per affinità congenita* (οἷον καὶ αὐτὸ τὸ φύομενον ἐωυτῷ ὁμοίην κατὰ συγγενῆς ἔχει).<sup>44</sup> Vediamo, dunque, che nelle occorrenze ippocratiche il *sungenesthai* e l'*homologein*, definiscono entrambi un tipo di relazione il cui principio d'individuazione è *to homoion*, cioè un criterio di somiglianza/conformità/compartecipazione fra enti, siano essi proprietà (*dynameis*), strutture (*schemata*), modi/direzioni (*tropoi*), nature (*physeis*), discorsi: tale criterio orienta le interazioni fra gli enti e ne regola la generazione o la formazione.

A proposito di 'compartecipazione', un ultimo verbo le cui occorrenze ippocratiche mette conto di analizzare è *metechein*, il cui significato, in costruzione con il genitivo, è quello di 'aver parte di/partecipare a'. Questo verbo, che diverrà termine-chiave della struttura speculativo-argomentativa di Platone (quest'ultimo se ne servirà anche per descrivere il rapporto fra cose e idee), veicola una nozione - quella di 'partecipazione', appunto - che è assolutamente centrale nella riflessione greca sulla costituzione della comunità politica e sui meccanismi che ne garantiscono il funzionamento: *χώρας τῆσδε μετέχειν*, 'aver parte in questo paese', leggiamo nelle *Eumenidi* di Eschilo, v. 869; *μετέχειν τῆς πόλεως* è la formula con cui Aristotele, nella *Politica* (1329 a20)

<sup>44</sup> *Morb. IV*, 34 (p. 85, 25 Joly): "La terra ha in sé proprietà svariate e innumerevoli. Essa fornisce a ciascuna pianta l'umore conforme, quello che (la pianta) possiede in modo congenito simile a se stessa (ἔχει γὰρ ὁδε ἡ γῆ ἐν ἐωυτῇ δυνάμιας παντοίας καὶ ἀναρίθμους. Ὀκόσα γὰρ ἐν αὐτῇ φύεται, πᾶσιν ἰκμάδα παρέχει ὁμοίην ἐκάστῳ, οἷον καὶ αὐτὸ τὸ φύομενον αὐτῷ ὁμοίην κατὰ συγγενῆς ἔχει), e ciascuna trae dalla terra il proprio nutrimento secondo la sua natura propria. In effetti, la rosa trae dalla terra l'umore le è conforme, e l'aglio trae dalla terra l'umore che corrisponde alla sua qualità propria (τό τε γὰρ ῥόδον ἔλκει ἀπὸ τῆς γῆς ἰκμάδα τοιαύτην, οἷόν περ καὶ αὐτὸ δυνάμει ἐστί, καὶ τὸ σκόροδον ἔλκει ἀπὸ τῆς γῆς ἰκμάδα τοιαύτην, οἷόν περ καὶ αὐτὸ δυνάμει ἐστί); tutti gli altri vegetali traggono nutrimento dalla terra secondo la propria natura. Se non fosse così, i vegetali non diventerebbero uguali (della stessa natura) dei loro semi. Se la pianta trova nella terra l'umore che le è congenere (ἰκμάς κατὰ συγγένειαν) in quantità molto superiore a quanto è necessario, essa si ammala; se ne trova meno del necessario, si secca. Ma se la terra non contiene affatto l'umore congenere che la pianta deve trarre a sé, questa non può neppure germogliare" (Ἦν δὲ ἐξ ἀρχῆς μὴ ἐνῆ ἰκμάς τῷ φυτῷ, ἦν ἔλκει κατὰ τὸ συγγενῆς, οὐδ' ἂν βλαστῆσαι δύναίτο).

definisce l' 'essere cittadino di pieno diritto'; e ancora, del τοιαύτης πολιτείας μετέχειν, 'vivere sotto una costituzione', parla Isocrate (3.16); da parte sua, Eschine (3.191) fa riferimento al 'partecipare a tutte le traversie della città' (ἀπάντων μετέχειν τῶν πόνων τῆ πόλει). È, dunque, facilmente intuibile come il verbo *metechein* e l'idea che esso veicola non possano non far parte dell'orizzonte lessicale e concettuale in cui si iscrive una filosofia, come quella platonica, pensata *per la città e nella città*. Nelle sue occorrenze ippocratiche, tuttavia, lo stesso verbo assume una sfumatura di significato che permette di connotarlo come termine tecnico del discorso medico, senza peraltro che ciò implichi uno slittamento semantico di particolare momento. Nelle circa venticinque attestazioni ippocratiche, *metechein* è il verbo che designa il 'partecipare' da parte di un corpo (o di altro ente) alla proprietà/qualità fisiologicamente attiva di un umore, di un elemento, o di una costituzione ambientale, nel duplice senso di 'risentirne' e di 'metterne a propria volta in atto' gli effetti. Questo è il significato con cui *metechein* compare in *Antica Medicina*,<sup>45</sup> allorché viene fatto riferimento al grado di partecipazione di certi alimenti a determinate *dynameis* (l'autore di *Antica Medicina* definisce come *dynameis* il salato, l'acido, il dolce, l'amaro, l'aspro, e così via) o ad altre proprietà quali il caldo e il freddo. Questo è anche il significato con cui il verbo viene utilizzato in *Arie acque luoghi* per indicare le malattie o le caratteristiche psico-somatiche di cui 'partecipano' gli abitanti di una regione.<sup>46</sup> Infine, in alcuni contesti specifici di *Arie acque luoghi* il 'partecipare a' veicolato dal verbo *metechein* si risolve in un 'corrispondere a', nella fattispecie in un corrispondere alla costituzione ambientale di un luogo da parte delle nature dei singoli.<sup>47</sup> Questa idea della

<sup>45</sup> *VM*, 14 (p. 137, 1 Jouanna): "Ma tutti i cibi che l'uomo mangia o beve, chiaramente poco partecipano di un tal umore intemperato ed eccessivo (τὰ τοιαῦτα βρώματα ἤκιστα τουτέου χυμοῦ ἀκρήτου τε καὶ διαφέροντος δῆλα ἔσται μετέχοντα); *VM*, 17 (p. 142, 2 Jouanna): "Ciò che nuoce è dunque tutto questo, e vi s'annovera anche il caldo, che partecipa della forza del fattore dominante (ξυμπάρεστι δὲ καὶ τὸ θερμόν, ῥώμης μετέχον) e insieme con esso s'aggrava e s'accresce..."; *VM*, 19 (p. 144,5 Jouanna): "Tutti i mali che risultano dal caldo e dal freddo per se stessi e puri, e che non partecipano di alcun'altra proprietà (καὶ μὴ μετέχη ἄλλης δυνάμιος μηδεμιῆς), allo stesso modo cesseranno..."

<sup>46</sup> *Aer.*, 3 (p. 192, 5 Jouanna): "Queste malattie sono dunque endemiche per chi abita in questo tipo di città. Però se si diffonde qualche malattia generalizzata in seguito al mutamento delle stagioni, sono soggetti anche a questa (καὶ τουτέου μετέχουσιν)"; *Aer.*, 6 (p. 198, 8 Jouanna): "D'estate, all'alba, spirano brezze fredde e cadono rugiade. Infine il sole riscalda gli abitanti per lo più quando volge al tramonto, e perciò è naturale che siano pallidi e deboli e che partecipino di tutte le malattie dette in precedenza (τῶν τε νοσημάτων πάντων μετέχειν μέρος τῶν προειρημένων)".

<sup>47</sup> *Aer.*, 24 (p. 245, 5 Jouanna): "Quanti abitano territori infossati, ricchi di prati, afosi, e subiscono l'influsso più dei venti caldi che di quelli freddi (καὶ τῶν θερμῶν πνευμάτων πλέον μέρος μετέχουσιν ἢ τῶν ψυχρῶν) e usano acque calde, non possono essere grandi e ben proporzionati"; *Aer.*, 24 (p. 250, 2 Jouanna): "...nella loro natura troverai capacità di agire, vigilanza; saranno, quanto a carattere e temperamento, orgogliosi e

partecipazione da cui si genera corrispondenza di qualità, forme e proprietà fra *physis* e *physis anthropine* costituisce, peraltro, un nodo centrale della struttura teorica di *Arie acque luoghi*, poiché essa suggerisce, e per molti versi implica come necessaria, l'esistenza di un vincolo macro-microcosmico a fondamento dell'intera realtà fenomenica. È peraltro evidente come un duplice principio relazionale – del partecipare, e del corrispondere – come quello che le attestazioni di *metechein* in *Arie acque luoghi* e in altri passi ippocratici istituiscono in chiave fisiologica, possa essere agevolmente trasposto in altri contesti discorsivi, specialmente laddove sia in gioco la definizione stessa di 'comunità'. Ciò, peraltro, è quanto accade nel *Protagora*, in cui Platone ricorre a questa *shade of meaning* di impronta medica del verbo *metechein* per descrivere la logica di costituzione di una comunità politica. È dunque opportuno, giunti questo punto del discorso, che ci si concentri sull'analisi e la discussione dei testi platonici.

## 2

Il rapporto fra Platone e la medicina è stato oggetto di innumerevoli studi; se abbiamo voluto qui riproporre questo tema è per l'esigenza di andare al fondo di tale relazione, da considerare non come un riferimento estrinseco, per cui gli ampi passi sulla medicina sarebbero da considerarsi come metafore per introdurre un discorso altro. Riteniamo che il paradigma medico assuma, nella pagina platonica, un ruolo analogico, ovvero presenti delle affinità strutturali con il discorso filosofico tali da influenzarne anche le strategie argomentative e lo stile stesso della scrittura dei dialoghi. L'analogia non dà immagini da sfruttare per persuadere; essa permette un cortocircuito fra discipline tale che dall'analisi di un ambito si possa passare a un altro livello di discorso che, proprio grazie al ricorso a questo richiamo, si trova ad avanzare - senza cercare di applicare "nostri" strumenti concettuali - nel proprio sviluppo intratecnico.<sup>48</sup> L'analogia posta da Platone con la medicina serve appunto a questo, a meglio specificare gli oggetti e la prassi della "medicina dell'anima",<sup>49</sup> della pratica del διαλέγεσθαι socratico che troviamo nei dialoghi.<sup>50</sup>

---

indipendenti nel giudicare, più partecipi della selvatichezza e della mitezza (τοῦ τε ἀγρίου μᾶλλον μετέχοντας ἢ τοῦ ἡμέρου)".

<sup>48</sup> Cfr. G.E.R. Lloyd, *Polarità e analogia*, trad. it. Napoli 1992, cap. IV, *Metafore ed immagini nelle teorie cosmologiche greche*, pp. 217-306.

<sup>49</sup> Cfr. *Protag.* 313c-314b.

La problematica del dialogare socratico prende corpo a partire dalla considerazione della struttura del dialogo e del senso che possiamo dare all'aporia. Se dovessimo considerare i dialoghi platonici in relazione soltanto al conseguimento di una definizione, allora dovremmo concludere, con somma delusione, che nei dialoghi, soprattutto in quelli del cosiddetto "primo periodo", la filosofia platonica fallisce, manca il bersaglio. Ma possiamo effettivamente dare una conclusione di questo tipo? Se non si raggiunge una definizione, possiamo affermare che l'interesse principale dell'autore è quello di dare una definizione, chiara e distinta, a dei concetti?<sup>51</sup>

Riteniamo che il problema possa essere visto da una differente prospettiva, e che il dialogo in sé, come forma di scrittura, possa essere preso a oggetto di studio, perché è attraverso questo che si veicola innanzitutto la filosofia platonica.<sup>52</sup>

Quello che qui ci proponiamo non è discutere del rapporto fra dialogica e dialettica in Platone;<sup>53</sup> vorremmo, più semplicemente, porre all'attenzione il fatto che, quando si tratta di indicare delle regole e delle situazioni dialogiche, Platone adotti dei termini e quindi dei concetti che si ritrovano nei trattati della *Collezione ippocratica*, e, soprattutto, che il ricorso a tale strumentazione concettuale per descrivere il dialogo indica un uso consapevole che può portare alla definizione di una fisiologia dialogica e, quindi, individuare una pratica che riconduca il dialogo, ove fosse necessario, da uno stato patologico a uno stato di correttezza (ὀρθότης). Ciò che occorre dire, prima di analizzare i passi, è che il senso della ὀρθότης è da intendersi non solo dal punto di vista logico, di consequenzialità fra le proposizioni che vengono enunciate, ma anche da un punto di vista semantico; ovvero, soltanto la correttezza, il rispetto delle regole e la riconduzione delle

---

<sup>50</sup> È ciò che dichiara, *apertis verbis*, Socrate in *Protag.* 313c-e.

<sup>51</sup> Che il dialogare e l'accordo sia già di per sé, nei primi dialoghi, la risoluzione del problema è la posizione di G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, ed. postuma a cura di B. Centrone, Napoli 2005, cfr. soprattutto il capitolo IV: *Il dialeghesthai come meghiston agathon. Le idee sulla religione*.

<sup>52</sup> Per l'importanza del dialogo come comunicazione fra due anime si vedano F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, Firenze 1994; Id., *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2005. Sulla questione della scrittura filosofica, oltre ai già citati lavori di Franco Trabattoni, si veda M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, *Lezione 4* e *Lezione 5* per la considerazione dell'"approccio dialogico". Per il rapporto fra dialogo e verità, si veda G. Casertano, *Paradigmi di verità in Platone*, Roma 2007.

<sup>53</sup> Intendiamo qui, con dialogica e dialettica, rispettivamente ciò che accade nella *factio*, i rapporti fra gli interlocutori, il luogo e in generale tutto ciò che concorre a creare la situazione nella quale può prodursi lo scambio dialettico (dialettica) fatto di tesi e di procedure argomentative.

complessioni psichiche a ὁμολογία può permettere al dialogo di avere un senso, di mostrare, in altre parole, la propria ἀλήθεια.<sup>54</sup> I termini e i concetti che vengono utilizzati da Platone per individuare proprio la pratica del dialogo sono διαλέγεσθαι, ὁμολογεῖν, σαφήνεια, συγγίγνεσθαι e συγγενής, le cui occorrenze ipocratiche abbiamo discusso nella prima sezione di questo studio. Ciò che ci proponiamo ora è vedere negli usi platonici come questi concetti comuni anche alla trattatistica medica agiscano, considerandoli non nel loro senso comune – come possiamo dire “dialogare”, “accordarsi”, “divenire assieme”, “congenere” nel nostro linguaggio di tutti i giorni – ma nel senso tecnico, proprio della tecnica del dialogo così com’è messa in opera negli scritti platonici.

Le relazioni fra dialoganti, soprattutto nei primi dialoghi, sono caratterizzate da posizioni nette, di differenza o di somiglianza; differenza e somiglianza che divengono, nella pratica dialogica (e anche nel riferimento alla politica) opposizione e identità. Queste relazioni non coinvolgono soltanto la sfera che potremmo definire proposizionale, ma anche, e soprattutto, la sfera relazionale degli individui. Nel *Gorgia* osserviamo questa dinamica, che coinvolge sia il livello politico sia quello dialogico, per cui gli uomini si rallegrano nell’ascoltare discorsi conformi al proprio carattere, alle proprie inclinazioni (τῷ αὐτῶν γὰρ ἦθει), mentre si irritano per quelli loro estranei (ἀλλοτρίῳ).<sup>55</sup>

Tipi di discorso differenti dal punto di vista del contenuto si accordano a differenti tipi umani;<sup>56</sup> entrambe queste classi, uomini e discorsi, intrattengono, quindi, fra di loro una corrispondenza biunivoca per cui ad un elemento del primo gruppo se ne accorda uno del secondo. Nel *Critone* (49 C-D) Socrate esprime questo tipo di relazione in maniera eloquente:

Dunque non si deve né ricambiare l’ingiustizia né far male a nessuno degli uomini qualunque cosa si subisca da essi. E bada, Critone, se ammetti questo, di non ammetterlo contro la tua opinione (μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογήῃς), perché so che pochi condividono e condivideranno queste opinioni. Tra quelli che sono di questo parere e quelli che non lo sono, non è possibile una decisione comune, anzi essi necessariamente (ἀνάγκη) si disprezzano reciprocamente vedendo le rispettive decisioni. Perciò osserva anche tu molto attentamente se ti associ (κοινωνεῖς) e condividi la mia opinione: in tal caso cominciamo a decidere partendo da questo punto, che non è mai cosa retta né commettere

<sup>54</sup> Cfr. *Parm.* 128b8, in cui il termine ἀλήθεια indica non un contenuto proposizionale, ma il senso e lo spirito con il quale Zenone aveva composto il suo scritto.

<sup>55</sup> Cfr. *Gorg.* 513a-b.

<sup>56</sup> L’accordo fra i *logoi* e le anime viene messo a tema nel celebre passo del *Phaedr.* 271a-c.

ingiustizia né contraccambiarla né, quando si subisce un danno, vendicarsi ricambiandolo. O ti discosti e non ti associ a questo principio (ἢ ἀφίστασαι καὶ οὐ κοινωνεῖς τῆς ἀρχῆς)?

È interessante notare qui l'uso del termine ἀνάγκη. Esso indica non soltanto che fra due gruppi che hanno opinioni differenti non è possibile un accordo, ma – ed è questo il punto principale – che non vi può essere nemmeno indifferenza, ma solo un atteggiamento di opposizione; il διάφορον diviene ἐναντίον. A rafforzare la netta separazione fra i due gruppi, opera il verbo κοινωνῶ, che indica l'appartenenza a un κοινόν, la condivisione di un ambito comune, che descrive non tanto delle relazioni logiche quanto due ambiti di senso che fra di loro sono in relazione di opposizione e di esclusione. Questa struttura si ritrova tanto a livello delle δόξαι quanto a livello degli uomini che posseggono queste δόξαι.

Il legame fra la vita che si conduce e i discorsi che si tengono è essenziale per ciò che Platone vuole intendere; l'accordo fra vita (le azioni che si compiono, gli ἔργα) e λόγοι è la marca di un'armonia che ingenera, come si dice nel *Lachete*,<sup>57</sup> in chi ascolta una buona disposizione, necessaria a un corretto svolgimento del dialogo.

Principio sotteso a questa dinamica è che i discorsi non hanno una vita “celeste”, nelle sfere della pura logica – così come la potremmo intendere noi. Le proposizioni, le opinioni hanno, proprio come gli uomini, una propria natura, una propria φύσις, che determina relazioni di inclusione e di esclusione di tipo oppositivo-polare.<sup>58</sup> Questo schema non è neutro per la considerazione della ὁμολογία, che analizzeremo più avanti, in cui il problema sarà proprio quello di individuare la possibilità di rendere comunicanti due interlocutori che non condividono lo stesso punto di vista.

Il verbo ὁμολογεῖν e i suoi derivati sono – si può dire – onnipresenti nel *Corpus platonicum*; prenderemo perciò in considerazione alcuni passi che riteniamo esplicativi ai fini del nostro discorso. Nel *Carmide* si mostra una caratteristica dell'ὁμολογεῖν: il non potersi produrre per volontà, per scelta, ma soltanto dopo l'attenta analisi che si sviluppa nel dialogo. Questo è il punto di arrivo che si costruisce all'interno del dialogo, senza il ricorso a elementi estranei alla συνουσία che nell'*hic et nunc* si dà:

Caro Crizia, dissi, tu ti rivolgi a me come se io affermassi di sapere ciò su cui faccio domande e, se lo volessi, potessi essere d'accordo con te. Ma non è così, anzi indago sempre insieme a te ciò che

<sup>57</sup> Cfr. *Lach.* 188c-e; cfr. infra *Gorg.* 457e-458b.

<sup>58</sup> Per questo concetto ci rifacciamo a G.E.R. Lloyd, *Polarità e analogia*, cit.

si presenta, perché anch'io non so. Dopo un esame accetto di dire se sono d'accordo o no. Ma aspetta che io abbia esaminato.<sup>59</sup>

La ὁμολογία è una sorta di dinamica – si potrebbe dire – *necessaria*, di risultante dipendente dalla presenza e dall'azione di vari elementi, di varie disposizioni, le qualità delle quali la determinano. La ὁμολογία non è quindi una situazione facile da conseguire, a maggior ragione se i dialoganti non condividono le medesime inclinazioni ma si oppongono. Μάχη e πόλεμος – battaglia e guerra – sono le prime parole del *Gorgia*, a indicare che il dialogo che seguirà non si configurerà come un λόγον διδόναι fra amici, ma come uno scontro fra due modi di intendere l'“arte del parlare”, due modi di intendere la giustizia, due modi di intendere il dialogo; differenza di modalità che, ridotta ai minimi termini, ricondotta alla propria ragione originaria, altro non è che la differenza (propriamente la διαφορά che diviene ἐναντίωσις) fra due modi di intendere l'“arte del vivere”. Non è qui il caso di insistervi particolarmente, ma discorso, giustizia e vita individuano un livello unico, e discutere di uno di questi aspetti significa chiamare in causa anche gli altri; nel Socrate platonico non si dà delimitazione di ambiti; vi è piuttosto co-implicazione di livelli. Ed è proprio questo il punto centrale: discutere circa le regole da dare al dialogo ha necessariamente a che fare con le regole che ci si dà nella vita, nello scambio dialogico che avviene quotidianamente con gli altri uomini; è questo scambio che definisce la modalità del διαλέγεσθαι, del reciproco λόγον διδόναι all'interno della *polis*.

Il problema della opposizione e dell'irriducibilità dei dialoganti, come si presenta nel *Gorgia*, è – possiamo dire – il tema stesso del διαλέγεσθαι socratico. Proprio perché vi possono essere vari modi di intendere una discussione, Socrate precisa, rivolgendosi a Gorgia, di esitare a confutarlo perché l'ἔλεγχος potrebbe essere scambiato per semplice volontà di contraddire:

Io credo, Gorgia, che anche tu abbia esperienza di molte discussioni: devi aver notato che gli interlocutori difficilmente riescono a definire le cose sulle quali cercano di discutere e a sciogliere la riunione dopo aver imparato e insegnato reciprocamente; anzi, se hanno qualche punto di contestazione e uno accusa l'altro di parlare scorrettamente (μὴ [...] ὀρθῶς) o senza chiarezza (μὴ σαφῶς), si irritano e credono che l'altro parli per invidia nei loro confronti: essi desiderano vincere piuttosto che indagare la questione posta nel discorso (ἐν τῷ λόγῳ). Alcuni finiscono per separarsi in modo assai villano, tra uno scambio reciproco di insulti tali che anche i presenti sono seccati con se stessi per aver creduto che meritasse stare ad ascoltare uomini del genere. Perché dico questo? Perché mi sembra che ora tu faccia affermazioni non molto conseguenti e concordi con quelle fatte

---

<sup>59</sup> *Charm.* 165b.

sulla retorica. Esito dunque a confutarti, perché temo che tu supponga che nella discussione io desideri non chiarire la questione, ma contraddire te.<sup>60</sup>

In questo brano troviamo vari elementi che possono chiarire punti nodali della riflessione platonica sul διαλέγεσθαι. Nello scambio dialettico, innanzitutto, chi è presente “impara” (μαθόντες) e “insegna” (διδάξαντες). Notiamo come questa affermazione platonica richiami molto da vicino la pratica del dialogo medico-paziente in *Antica medicina*.<sup>61</sup> In secondo luogo l’origine della mancanza di accordo è individuata nella mancanza di correttezza (μὴ [...] ὀρθῶς) e di chiarezza (μὴ σαφῶς), concetti che richiamano molto da vicino il σαφηνίζειν e il σαφέως διαλέγεσθαι ipocratici.

Per Platone la σαφήνεια non è qualcosa che si possa produrre in modo accidentale, quasi inciampassimo in essa ragionando mentre si passeggia, un po’ alla Rousseau. Socrate afferma con forza che il solipsismo del pensiero non porta alla chiarezza; anche se chi ci troviamo di fronte come interlocutore è un *irriducibile* come Gorgia, il dialogo è la condizione della σαφήνεια:

Sappi che non so chiaramente (σαφῶς [...] οὐκ οἶδα) che cosa sia la persuasione, prodotta dalla retorica, di cui tu parli, e su quali cose essa verta. Suppongo quel che tu dici che sia e su quali cosa verta: nondimeno ti chiederò che cos’è, secondo te, la persuasione prodotta dalla retorica e su quali cose verte. A che scopo, pur supponendolo, interrogherò te e non parlerò io stesso? Non per te, ma per il discorso, affinché proceda in modo da rendere più chiaro possibile (καταφανές ποιοῖ) ciò di cui si parla. Guarda se ti pare che io ti interroghi giustamente (δικαίως ἀνερωτῶν σε).<sup>62</sup>

Ritroviamo in questo passo tre elementi strettamente legati: a) il non sapere chiaramente che cosa sia una determinata cosa, b) l’assunto per il quale nel dialogare non sono importanti gli uomini, in quanto individualità determinate, con le loro ambizioni e le loro finalità, ma è il *logos* che diviene, possiamo dire, il soggetto del dialogo stesso e l’oggetto della cura degli interlocutori, e,

<sup>60</sup> *Gorg.* 457c-458a. Cfr. *Gorg.* 482e, in cui Socrate parla della *homologia* con se stesso.

<sup>61</sup> Cfr. J. PIGEAUD, *Qu’est-ce qu’être malade? Quelques réflexions sur le sens de la maladie dans Ancienne Médecine*, in JOLY, R. (ed.), *Corpus Hippocraticum. Actes du 2<sup>e</sup> Colloque international hippocratique*, Mons 1977, 196-219, ora in J. PIGEAUD, *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 105-130; A. Debru, *Médecin et malade dans la médecine hippocratique: interrogatoire ou dialogue?*, in P. Demont (études réunies par), *Médecine antique*, Faculté de Lettres, Amiens Cedex, 1991, pp. 35-49; G. CAMBIANO, *Funzioni del dialogo medico-paziente nella medicina antica*, in A. MARCONE (a cura di), *Medicina e società nel mondo antico. Atti del convegno di Udine (4-5 ottobre 2005)*, Firenze, Le Monnier, 2006, 1-15.

<sup>62</sup> *Gorg.* 453b-c.

infine, c) la giustizia che si deve impiegare per interrogare<sup>63</sup>. Riunendo questi tre elementi possiamo ricavare che lo scopo del dialogo è il *logos* stesso; che andare a fondo nell'indagine significa conoscere chiaramente ciò su cui si è incerti, e che la strada da seguire è quella dell'interrogare con giustizia; soltanto così si può arrivare a rendere più chiaro l'argomento oggetto di dubbio, e quindi di indagine. Da questo punto di vista, richiamando il passo del *Gorgia* in 457 D, si istaura un cortocircuito semantico dato dagli avverbi *δικαίως*, *ὀρθῶς* e *σαφῶς*.<sup>64</sup> Il problema non è quello di “definire” correttamente i concetti di “giustizia”, “correttezza procedurale” e “chiarezza”. Il vero problema, qui, è quello di individuare le modalità con cui questi concetti divengono sovrapponibili, ovvero in che modo essi costituiscano un campo semantico di elementi diversi ma simili, orientati tutti in un'unica direzione, e come a questo campo, per contro, se ne opponga uno ed uno solo, costituito da elementi orientati nella direzione opposta al primo. Pur nella sua bellicosità, e sebbene il dialogo con Callicle manifesti una patologia del discutere, nel *Gorgia*, proprio alla fine (527 B), Socrate può trarre delle conclusioni che riprendono il tema della chiarezza. Mentre molti punti sono stati confutati, soltanto un *logos* rimane solido: quello per il quale bisogna essere attenti a non commettere ingiustizia piuttosto che a subirla. Dato questo, Socrate può affermare:

È brutto che noi, nello stato in cui ora sembra che siamo, ci comportiamo sventatamente come se fossimo qualcosa, mentre non siamo mai dello stesso parere sulle stesse questioni, e sulle questioni più importanti: a tal punto di ignoranza arriviamo. Useremo, dunque, come una guida, il discorso che ora si è chiarito (*ὡσπερ οὖν ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρησώμεθα τῷ νῦν παραφανέντι*) e che ci indica che il modo migliore di vivere consiste nel praticare la giustizia e ogni altra virtù nella vita e nella morte. Seguiamo questo discorso ed invitiamo gli altri a seguirlo, non quello al quale tu prestavi fede e mi invitavi, perché non vale nulla, Callicle.<sup>65</sup>

In questo modo Socrate dà una regola applicabile anche ad altri contesti dialogici: è il discorso divenuto chiaro,<sup>66</sup> quello che non è stato oggetto di confutazione, che bisogna seguire. La

<sup>63</sup> Si noti come in questo caso l'avverbio *δικαίως* sia il sostituto naturale di un altro avverbio: *ὀρθῶς*. Correttezza e giustizia sembrano in questo modo concetti affini che all'occasione possono essere scambiati. Si ricordi quello che dice Giannantoni; il *διαλέγεσθαι* è un dovere morale, già dalla *Apologia* e l'interpretazione dell'oracolo di Delfi riguardante Socrate. Il mettere alla prova le convinzioni degli Ateniesi e le proprie è il compito di cui Socrate è investito direttamente dal dio – senza interpretare questo compito come fuga “mistica” nella “fede religiosa”.

<sup>64</sup> In *Gorg.* 457d si dice espressamente che l'accusa che gli interlocutori “selvatici” si muovono l'un l'altro è quella di «parlare scorrettamente e senza chiarezza (*μη φη ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μη σαφῶς*)».

<sup>65</sup> 457d-e.

<sup>66</sup> Da notare l'uso di *παραφανέντι* al posto di *καταφανές* in 453c. Si ritrova lo stesso uso di *παραφανέντι* in *Soph.* 231b7.

chiarezza, pur distinta dalla *ὁμολογία*, ne è un attributo fondamentale; *ὁμολογία* e *σαφήνεια* si pongono come due lati della stessa medaglia, richiamando i concetti di articolazione discorsiva e verità.<sup>67</sup>

Nel *Protagora* ritroviamo le medesime caratteristiche riscontrate nel *Gorgia*:

Mentre dicevo queste cose e altre simili, Protagora non manifestava (*οὐδὲν ἀπεσάφει*) affatto che cosa intendesse fare. Disse allora Alcibiade rivolgendosi a Callia: “Callia, ti pare che anche Protagora ora si comporti bene (*καλῶς [...] ποιεῖν*) a non voler dichiarare (*μὴ διασαφεῖν*) se accetta o no di rispondere? A me non pare. Discuta (*διαλεγέσθω*) o dica (*εἰπέτω*) di non voler discutere (*διαλέγεσθαι*), affinché sappiamo con certezza (*συνειδῶμεν*) questo sul suo conto e Socrate possa discutere con qualcun altro (*ἄλλω τῷ διαλέγηται*) o chiunque altro con altri (*ἢ ἄλλος ὅστις ἂν βούληται ἄλλω*).<sup>68</sup>

In questo caso la *σαφήνεια* non è attributo dell’oggetto posto in esame, bensì dell’atteggiamento di un interlocutore che, non “manifestando” le proprie intenzioni, di fatto blocca il dialogo. In una *συνουσία*, diremmo sana, un interlocutore ha in effetti due possibilità: o discutere o abbandonarla, lasciando spazio a qualcun altro perché l’esame possa continuare. Anche qui, come nel passo già citato del *Gorgia* in 453 B-C, ciò che conta è portare avanti il *logos* iniziato. Ma è importante notare come la chiarezza giochi su questi due piani che solo a torto potremmo dire differenti; quello dell’oggetto di indagine e quello dell’atteggiamento dell’interlocutore.

Il problema che si pone ad Alcibiade, così come a Socrate, è il fatto di trovarsi davanti a un interlocutore che in realtà non ha lo scopo di chiarire una questione (non essendo chiaro nemmeno nel manifestare questo intento), ma quello di vincere, di confutare e non essere a sua volta confutato. La complessione psichica, potremmo dire, degli interlocutori determina così o una collaborazione sana o una patologia dialogica, di cui risente l’esito stesso del dialogo. Il discutere con qualcuno può significare sia il *διαλέγεσθαι* sia l’*ἐρίζειν*; il primo rappresenta la corretta fisiologia dello scambio dialogico, il secondo ne è la sua patologia. È interessante, da questo punto di vista, notare come, nella sua forma patologica, il discutere si manifesti nella mancanza di *ὁμολογία*; chi discute lascia la *συνουσία* senza esserne modificato, com’era venuto così se ne va. L’incomunicabilità, propriamente la non articolazione del proprio *logos* con quello degli altri, è la marca dell’eristica, in cui non conta se ciò che si opina sia in accordo con ciò che si dice, è sufficiente soltanto che alla fine se ne esca vittoriosi. Ma gli eristi parlano *realmente*? Come si

<sup>67</sup> «τῶ ὄντι οὖν ἢ ἐμῆ καὶ ἢ σῆ ὁμολογία τέλος ἤδη ἔξει τῆς ἀληθείας» (*Gorg.* 487e6-7).

<sup>68</sup> *Protag.* 348b.

qualifica il proprio *logos*, o, meglio, in che modo Platone qualifica il *logos* di chi dice *realmente* qualcosa? In un passo della *Repubblica* troviamo una delle poche occorrenze del termine διάλεκτος, il cui significato è già stato chiarito:

Perché, dissi, mi sembra, che molti vi [nella tecnica antilogica, scil.] cadano anche involontariamente, pensando non di contendere ma di dialogare (οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι), a causa della loro incapacità di indagare l'argomento dividendolo secondo i suoi aspetti specifici (κατ' εἶδη διαιρούμενοι); invece inseguono la contraddizione (ἐναντίωσιν) soltanto nominale del discorso, usando così fra loro la lotta e non il linguaggio articolato (ἔριδι, οὐ διαλέκτω πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι).<sup>69</sup>

In questo passo si tocca con mano la centralità della questione dell'articolazione linguistica, proprio nel significato fisiologico che si ritrova nei trattati medici. Chi utilizza la "contesa", la terribile ἔρις, in realtà non utilizza il linguaggio articolato, la διάλεκτος, che è condizione necessaria a uno scambio dialettico. In questo luogo specifico il concetto fisiologico si specializza ancor di più. Mentre nei trattati medici esso riguardava la "sensatezza" del parlare del malato, al di là, ovviamente, dei contenuti che questi poteva veicolare attraverso la meccanica articolatoria della φωνή, qui il termine individua non solo un parlare che abbia i caratteri della "sensatezza", ovvero della semanticità, ma all'interno della semanticità stessa del parlare individua un campo più ristretto, quello del parlare in maniera semanticamente orientata alla chiarezza conoscitiva. Quello

---

<sup>69</sup> *Resp.* 454a. La traduzione è quella di M. Vegetti, lievemente modificata per mostrare la peculiarità del termine διάλεκτος. Vegetti rende il passo con: «Perché, dissi, mi sembra che molti vi [nella tecnica antilogica] cadano anche involontariamente, pensando di praticare non l'eristica ma la dialettica, a causa della loro incapacità di indagare l'argomento dividendolo secondo i suoi aspetti specifici; invece inseguono la contraddizione soltanto nominale del discorso, praticando così fra loro l'eristica e non la discussione dialettica». Ora il passo rimanda sicuramente ai concetti di dialettica e di eristica; ma questa traduzione è determinata dal prestito di concetti di altri passi e dall'immagine della filosofia platonica in generale. In questo modo, nonostante la fedeltà alla pagina platonica, si salta un passaggio fondamentale che qui Platone ha voluto sottolineare; ovvero il passaggio dalla fisiologia, sarebbe il caso di dire – visto che il termine διάλεκτος occorre solo quattro volte nelle opere ritenute autentiche e una nelle *Definizioni* – intesa propriamente in senso medico, alla semantica. È questo passaggio che vogliamo sottolineare, in quanto, perché vi sia una "dialettica", intesa nel senso più alto del termine, occorre che vi sia un linguaggio articolato che possa darle vita. Non è perché vi è una dialettica che vi è una διάλεκτος, il linguaggio articolato; è in virtù del linguaggio articolato che vi può essere la dialettica, la *techne* delle *technai*. E. Chambry, *Platon, la république*, Paris 1989, rende il passo che noi abbiamo tradotto «usando così fra loro la lotta e non il linguaggio articolato» con «leur procédé n'est que chicane, et non pas discussion» ("il loro modo di procedere non è che una bega, e non una discussione"); P. Pachet, tr. fr. Paris 1993, con «c'est une querelle, non un dialogue, que la relation qu'ils ont entre eux» ("è una lite, e non un dialogo, la relazione che hanno fra di loro"); G. Leroux, tr. fr. Paris 2002, rende con «ils entretiennent entre eux un rapport qui tient davantage de la querelle que du dialogue» ("essi hanno un rapporto fra di loro che ha più della lite che del dialogo"); F. Sartori, Bari 1956, rende con «ricorrendo, nei loro contrasti reciproci, all'eristica, non alla discussione». Tutte queste traduzioni non colgono la peculiarità del termine che abbiamo mostrato.

che interessa a Platone è il senso, la direzione del dire, che esso sia un atto compiuto volontariamente o meno. È il tema del σαφές che abbiamo sopra toccato. È chiaro quindi come la διάλεκτος diviene condizione di possibilità della dialettica, sgombrando il campo da chi, seppur involontariamente, parla per contendere (o, peggio ancora, per ingannare). È proprio sotto questo aspetto che si genera il percorso che va dalla ἔξις di un uomo, passa attraverso il *logos* di questi e arriva alla determinazione del senso, ovvero alla qualità di questo. In tale modo possiamo collegare direttamente la fisiologia alla semantica, intesa come produzione di senso. Se guardiamo bene, il senso del passo platonico è proprio quello di distinguere chi con il linguaggio fa operazioni puramente verbali da chi invece, i dialettici, con il linguaggio opera distinzioni non nell'ὄνομα, ma attraverso l'ὄνομα nella realtà.<sup>70</sup>

Ci potremmo chiedere, quindi, se ci si fermi qui; ovvero, se la chiarezza operi solo fra gli interlocutori e riguardo all'oggetto di indagine. A ben vedere, la σαφήνεια gioca il proprio ruolo anche su un altro piano, quello propriamente testuale; o meglio, l'articolazione testuale è la condizione di possibilità della chiarezza dell'oggetto indagato; è quel modo corretto sia di parlare sia di scrivere del *Fedro*. Non potendo qui affrontare la questione dell'oralità e della scrittura in questo dialogo,<sup>71</sup> vogliamo mettere in luce soltanto la relazione che il concetto di σαφήνεια intrattiene con il tema del dialogo e soprattutto della ὁμολογία. Come in ogni dialogo, il punto di partenza è costituito da un accordo iniziale che stabilisce il quadro entro cui la discussione si muoverà. Se non vi è questo accordo, la discussione andrà avanti ma alla fine non vi sarà alcuna ὁμολογία. Non solo. Non vi sarà solo il disaccordo di un interlocutore con l'altro, ma anche, e occorre prestarvi la massima attenzione, dell'interlocutore con se stesso. Il rischio di una situazione *conflittuale* aumenta quando si parla di cose della massima importanza e sulle quali è difficile un accordo:

[Socr.] Dunque è chiaro a tutti almeno questo, che su alcune di queste cose ci troviamo in una situazione di accordo, e su altre in una conflittuale? [Fedr.] Credo di capire ciò che dici, ma dillo

<sup>70</sup> Cfr. F. de Luise-G. Farinetti, *La techne antilogike tra erizein e dialegesthai*, in Platone, *Repubblica*, vol. IV, ed. a cura di M. Vegetti, Napoli 2000, pp. 209-232, in cui si prende in considerazione questo passo: «Ma l'allusione a coloro che non sono capaci di dividere *kata eide* contiene un richiamo tecnico molto preciso: qualcuno, avverte Platone, utilizza il metodo socratico della divisione, ma non è in grado di distinguere, come crede, famiglie e specie di realtà e si limita a esplicitare la semantica latente nel linguaggio» (p. 224). Per la pratica del contraddittorio cfr. *ivi*, p. 213 nota 5. Notiamo, però, come anche in questo contributo la διάλεκτος sia presa in buona sostanza come sinonimo di διαλεκτική.

<sup>71</sup> Cfr. i lavori di F. Trabattoni in nota 52.

ancora più chiaramente. [Socr.] Quando uno pronuncia la parola “ferro” o “argento”, non pensiamo tutti alla stessa cosa? [Fedr.] Certo. [Socr.] E quando diciamo “giusto” e “ingiusto”? In questo caso non si è portati a pensare chi a una cosa chi all’altra e siamo in disaccordo gli uni con gli altri e anche con noi stessi (καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς)?<sup>72</sup>

Il problema del disaccordo non si ritrova solo a livello dialogico, ma, cosa forse ancor più grave, con se stessi. Il modello dialogico non funziona soltanto sul piano del dialogo, esso opera anche a livello psichico; prova ne è la preoccupazione, da parte di Socrate, di essere in accordo con se stesso prima che con gli altri uomini:

Eppure, carissimo, io preferirei, credo, che fosse male accordata la mia lira o il coro che dovessi dirigere e che la maggior parte degli uomini non fosse d’accordo con me e mi contraddicesse piuttosto che essere io solo in disaccordo con me stesso e contraddirmi.<sup>73</sup>

La ὁμολογία, quindi, si ritrova a questi due livelli, dialogico e psichico. Anima e dialogo sono i campi in cui si ritrovano forze in gioco che possono originare una situazione conflittuale o armoniosa, ovvero una situazione patologica o fisiologica.<sup>74</sup> Διαλέγεσθαι e ὁμολογεῖν individuano una struttura operante a diversi livelli in cui la situazione che si dà *hic et nunc* determina un campo di forze, propriamente di δυνάμεις, in cui ciò che non concorre a determinare l’accordo diviene, per questo aspetto, opposto. Questo campo di forze è un campo di forze polarizzato.

La struttura oppositivo-polare del διαλέγεσθαι si estende, però, a ben vedere, anche a un altro piano, quello propriamente del *logos*, orale o scritto che sia. I principi sono i medesimi: definizione iniziale e articolazione delle parti conducono alla ὁμολογία e alla chiarezza:

Ricondurre a un’idea unitaria, con uno sguardo d’insieme, elementi disseminati in più punti, e definire ciascun oggetto, per fare chiarezza su quello che di volta in volta si intenda insegnare, come, bene o male, è stato fatto poco fa a proposito di Eros, dopo averne dato la definizione. Proprio per questo il *logos* era nelle condizioni di dire ciò che è chiaro e ciò che si accorda con se stesso (τὸ γοῦν σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος).<sup>75</sup>

Λόγος, ψυχή e διάλογος sono quindi individuati da strutture simili, che determinano analogie (ὁμοιότητες) e opposizioni polari (ἐναντιώσεις). La chiarezza e la ὁμολογία, concetti che si richiamano a vicenda, fanno parte, perciò, di un unico campo semantico, che si trova in termini appunto di opposizione con quello descritto dai concetti differenti di oscurità e disaccordo. Il

<sup>72</sup> *Phaedr.* 237c.

<sup>73</sup> *Gorg.* 482b-c.

<sup>74</sup> Si ricordino gli avverbi ὁμονητικῶς e στασιωτικῶς in *Phaedr.* 263a3-4.

<sup>75</sup> *Phaedr.* 265d.

problema, però, non è puramente linguistico o retorico. Esso investe in pieno il campo del bene e del male:

Se Lisia o chiunque altro ha mai scritto o scriverà, in privato o in pubblico, allo scopo di legiferare, componendo così uno scritto politico, convinto che in ciò che ha elaborato, che lo esponga oralmente o no, vi sia una certa grande saldezza e chiarezza, in questo caso chi scrive sarà oggetto di biasimo, perché confondere realtà e sogno, in materia di giusto e ingiusto, di male e bene, non sfugge alla verità e non può non essere biasimato, neppure se ottiene l'approvazione incondizionata della folla.<sup>76</sup>

Il concetto di chiarezza ritorna nel *Fedro* alla fine, a indicare proprio la caratteristica di un *logos* composto correttamente e la pericolosità di sue deviazioni, che pertengono al dominio di bene e male.<sup>77</sup> Non è il caso qui di aprire anche questa prospettiva; occorre però ricordare come il tema del διαλέγεσθαι, e quindi della corretta fisiologia dialogica, sia strettamente legato ai caratteri che l'anima – e la città – assumono a séguito del contatto con i *logoi*.

Il dialogo si pone come campo di forze in cui agiscono varie δυνάμεις, che, per il corretto svolgimento del primo, devono condividere l'appartenenza a un terreno comune, ovvero devono creare una κοινωνία in grado di articolare (ritornando ai concetti di ἄρθρον e di διάρθρωσις), i *logoi* in un διάλογος. Ma cosa accade in un dialogo così come in un corpo che deve articolare le proprie membra o ricondurre le proprie δυνάμεις a unità, a uno stato di non conflittualità?<sup>78</sup> In questo caso entra in gioco il concetto di συγγένεια. Abbiamo visto come questo concetto nel c. 6 del *Regime* venisse a essere proprio il fulcro della possibilità della *homotropia*. In Platone, il verbo συγγίγνεσθαι indica una dinamica dello stesso genere, ovvero un “divenire assieme”, un “farsi congenere a”. La συνουσία genera di per sé un cambiamento, in termini medici una μεταβολή,<sup>79</sup> e la vicinanza a un “maestro” comporta un mutamento nell'allievo:

---

<sup>76</sup> *Phaedr.* 277d-e.

<sup>77</sup> Per il tema del bene e del male si ricordi il passo del *Gorg.* 495e.

<sup>78</sup> Cfr. M. Vegetti, *Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici*, in Lasserre, F.-Mudry, P. (éd.), *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*. Actes du IV Colloque International Hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981), Librairie Droz, Genève, 1983, pp. 459-69, p. 463, in cui si mostra come l'immagine del corpo rimanda a un campo di battaglia in cui si affrontano forze diverse.

<sup>79</sup> Per la vicinanza fra il cambiamento prodotto dai medici e quello prodotto da Protagora, cfr. P. Demont, *About philosophy and humoural medicine*, in Philip J. Van der Eijk (ed.), *Hippocrates in context*, Brill, Leiden-Boston, 2005, pp. 271-86. Per l'ambito semantico della μεταβολή cfr. P. Demont, *Observations sur le champ sémantique du changement dans la Collection hippocratique*, in J.A. López Férez (ed.), *Tratados hipocráticos (estudo acerca de su contenido, forma y influencia)*. Actas del VII colloque hippocratique (Madrid, 24-29 de septiembre de 1990), pp. 305-317.

...[Socr.]: ...Ma ti rendi conto da chi vai e cosa diventerai (γενησόμενος)? [...] [Socr.]: se qualcuno ti domandasse: “Dimmi Ippocrate, a che titolo Ippocrate riscuoterà da te un compenso?”. [Ipp.]: Risponderei a titolo di medico. [Socr.]: E che cosa diventeresti (γενησόμενος)? [Ipp.]: Medico, rispose. [...]. [Socr.]: Se qualcuno ti domandasse: “A che titolo Policleteo e Fidia riscuoteranno il denaro che tu intendi sborsare?” [Ipp.]: Risponderei: a titolo di scultori. [Socr.]: E che cosa diventeresti tu stesso (ὡς τίς δὲ γενησόμενος αὐτός)? [Ipp.]: Scultore, evidentemente. [...]. [Socr.]: E se qualcuno ti domandasse “Che cosa diventeresti (γενησόμενος) rivolgendoti a Protagora?”<sup>80</sup>

In meno di una pagina vi è la presenza, quasi ossessiva, del participio futuro γενησόμενος. La preoccupazione di Socrate è tutta nel cambiamento che il giovane Ippocrate potrà subire al contatto con il sofista Protagora.<sup>81</sup> Qui possiamo vedere in che modo la tecnica sofistica<sup>82</sup> sia considerata da Platone. Il dialogo, la frequentazione provocano un mutamento di ἕξις tale che la φύσις propria di un individuo ne risulta modificata. Nel *Teeteto* Protagora afferma apertamente l’analogicità della sua professione con quella del medico:

io dico, infatti, che la verità è come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose che sono e di quelle che non sono, ma siamo immensamente differenti l’uno dall’altro proprio per questo, che per uno appaiono e sono certe cose e per un altro invece altre. E sono ben lontano dal negare che esistano sapienza e sapienti, anzi chiamo sapiente proprio colui che, operando un mutamento, ad uno di noi per il quale certe cose appaiono e sono cattive, le fa apparire ed essere buone. [...]. Ricordati ad esempio quanto si diceva prima, che per il malato appaiono e sono amare le cose che mangia, mentre per il sano sono e appaiono il contrario. Non bisogna dunque stimare più sapiente l’uno o l’altro di questi – infatti non sarebbe neppure possibile – né bisogna dichiarare ignorante il malato per il fatto che ha tale opinione e sapiente, invece, il sano perché ha opinione diversa. Occorre invece operare un mutamento nell’altra direzione, perché una delle due disposizioni è migliore. Così anche nell’educazione bisogna operare un mutamento da una disposizione a quella migliore (ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον). Solo che il medico lo fa con farmaci, mentre il sofista lo fa con i discorsi. Del resto nessuno ha mai fatto sì che qualcuno da un’opinione falsa passasse in séguito ad avere un’opinione vera, perché non è possibile opinare né ciò che non è né cose diverse da quelle che si subisce, anzi queste sono sempre vere. Credo invece che a colui che per una cattiva disposizione di anima abbia opinioni congeneri ad essa, un’anima in buone condizioni possa far opinare cose conformi ad essa (ἀλλ’ οἶμαι πονηρᾶς ψυχῆς ἕξει δοξάζοντα συγγενῆ ἑαυτῆς χρηστὴ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα), che sono appunto le apparenze che alcuni per inesperienza chiamano vere ed io invece migliori le une delle altre, ma per nulla più vere.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> *Protag.* 311b2-312a2

<sup>81</sup> Per la tematica dell’agire e del patire in Platone, si veda A. Macé, *Platon, philosophie de l’agir et du pâtir*, Sankt Augustin, 2006.

<sup>82</sup> Cfr. A. Brancacci, *Protagora e la techne sophistike. Plat. Prot. 316 D-317 C*, in ‘Elenchos’ 23 (2002), pp. 11-32.

<sup>83</sup> *Theaet.* 166d1-167b4.

Tralasciando il celebre fr. 1 di Protagora, notiamo due cose soltanto. La prima è che il sofista, così come il medico, opera dei mutamenti attraverso dei farmaci.<sup>84</sup> La seconda è che vi è una diretta corrispondenza fra la disposizione dell'anima e le opinioni che si hanno. Fra anima e opinioni vi è quel rapporto di *συγγένεια* che descrive anche, a livello paideutico, la relazione maestro-allievo e, a livello dialogico, la relazione fra i dialoganti, come nel *Protagora* testimoniano le parole di Ippia:

“o voi qui presenti, io credo che siate tutti parenti, familiari e concittadini per natura, non per legge, perché il simile è parente del simile per natura, mentre la legge, tiranna degli uomini, in molte cose esercita una violenza contro natura. Ora sarebbe brutto che noi che conosciamo la natura delle cose [...] ci mostrassimo discordi come individui da nulla”.<sup>85</sup>

Il tema della *συγγένεια* non è posto a caso, ma appare proprio laddove si devono dare dei principî generali per poter continuare il dialogo – principî che non trovano riscontro nel dialogo ma che anzi marcano ancora di più la patologicità del dialogo tra Socrate e Protagora. A ben vedere, la tematica della *συγγένεια* non è così lontana da quella del *συγγίγνεσθαι* e dello *ὁμολογεῖν*; perché vi sia un *tutto*, un *intero* – sia esso la città, la situazione dialogica o l'anima – che non presenti dinamiche patologiche, ovvero in cui gli elementi differiscano (*διαφέρεσθαι*) tra di loro, occorre che la *ἕξις* di ciascuno possa essere ricondotta a una *φύσις* comune.

Il problema della riconduzione delle differenti *hexeis* a un qualcosa di comune, a un *koinon*, non è, come si è cercato di mostrare, estraneo alla tematica propriamente politica<sup>86</sup>. Lo *homoion* e il *diaphoron* possono essere individuati se a monte vi è un qualcosa che può essere indicato come comune, che istituisca un piano individuante le relazioni di analogia e polarità<sup>87</sup>. In questo senso, l'istituzione di un piano determinato si ha a partire dal grado positivo – possiamo dire – di una

<sup>84</sup> Farmaco, in greco, indica tutto ciò che cambia una complessione, una fisiologia; per questo può indicare sia il veleno sia il rimedio a una malattia; cfr. A. Touwaide, *Strategie terapeutiche: i farmaci*, in Mirko D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e Medioevo*, Roma-Bari 2007, pp. 349-69. Da notare che i termini in cui è posta la questione sono simili a quelli dell'*Encomio di Elena*, c. 14.

<sup>85</sup> *Protag.* 337c-d.

<sup>86</sup> È interessante notare come il legame fra *hexis*, *episteme* e *virtù* si ritrovi nel secolo successivo, cfr. A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Bibliopolis, Napoli, 1986, pp. 74-78 e pp. 85-87.

<sup>87</sup> È questo, propriamente, il campo in cui Platone incontra Protagora, campo in cui al di là delle differenti *hexeis* occorre trovare un riferimento oggettivo che vada al di là delle sensazioni particolari di ciascun individuo. Il problema porta alla considerazione del *metron*. In questo senso, sono tre gli attori in scena che declinano questo concetto in maniera differente. Vi è il fr. 1 di Protagora, il capitolo IX di *Antica Medicina e la technè metretike* del *Protagora* platonico, in cui il discorso finisce con l'affermare che non tutti possono essere *metron*, ma che tutto è scienza, riprendendo anche i termini del frammento del sofista per capovolgere il senso dell'assunto protagoreo: *panta chremata estin episteme* (*Protag.* 361b1).

dicotomia: *veritas norma sui et falsi est*, affermava Spinoza!<sup>88</sup> In questo modo, la differenza rispetto al tutto può esistere soltanto se a istituire questa differenza è il riferimento all'unità di ciò che nel caso particolare risulta essere differente. Se Socrate disputa con Protagora sul terreno della *paideia*, e quindi della politica<sup>89</sup>, se questi, Socrate e Protagora, si presentano come “medici” dell'anima e della città per ricondurre a unità ciò che si presenta come diviso e separato, occorre individuare il grado “positivo” del piano politico. Nel mito di Protagora<sup>90</sup>, la possibilità non solo della comunità politica, ma della stessa sopravvivenza del genere umano, viene individuata nel possesso, da parte di tutti i cittadini, della giustizia. Tale possesso si configura nei termini della partecipazione, della *methexis*, di un carattere<sup>91</sup>, di una *dynamis* senza la quale cade la possibilità della comunità politica. L'aspetto che qui ci interessa è propriamente la vicinanza operativa fra il verbo *metechein*, che soltanto nel mito di Protagora è utilizzato per cinque volte, e i verbi che indicano da un lato il dialogare, per cui il dialogo deve condurre a una *homologia*, e dall'altro l'azione del “divenire assieme”, che porta maestro e allievo, chi domanda e chi risponde in una discussione, a divenire “simili”<sup>92</sup>. La partecipazione, vista da quest'angolo prospettico, è il riferimento ad un'istanza *oggettiva* per cui due enti divengono congeneri in virtù del riferimento a un dato a essi esterno. Il verbo *metechein*, come si è accennato sopra a proposito di *Arie acque luoghi*, indica un processo per cui le *dynamis* presenti negli enti che si danno *hic et nunc* interagiscono fra di loro in un'azione di modellamento, di in-formazione, che alla fine porta elementi differenti a essere inseriti nel campo semantico descritto dall'ambiente in cui l'ente *differente* si trova a essere.

---

<sup>88</sup> *Ethica*, II, *Della natura e dell'origine dell'anima*, scolio alla proposizione XLIII.

<sup>89</sup> Cfr. *Gorg.* 521d.

<sup>90</sup> *Protag.* 320c-322d.

<sup>91</sup> Il termine *eidos* nel *Protagora* è utilizzato solo in 338a1 per indicare la forma del dialogo e in 352a2 per l'aspetto del corpo (in linea con l'uso che si ritrova nella *Collezione ippocratica*).

<sup>92</sup> Sul concetto di *metechein*, della partecipazione, inteso in senso “tecnico” si veda F. Fronterotta, *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2001; per quanto riguarda da vicino il mito di Protagora si veda L. Brisson, *Le mythe de Protagoras. Essays d'analyse structurale*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XX (1975), pp. 7-38 (ora in Id., *Lectures de Platon*, Vrin, Paris, 2000, pp. 113-33); B. Cassin, *L'effetto sofistico*, tr. it. Milano 2002, pp. 106-110; per la sociogonia del mito di Protagora si vedano M. Vegetti, *Protagora, autore della Repubblica? (ovvero, il “mito” del Protagora nel suo contesto)*, in G. Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: strutture e problematiche*, Napoli 2004, pp. 145-58; e G.B. Kerferd, *I sofisti*, tr. it. Bologna 1988, pp. 174-86.

In questo modo si possono riconsiderare i verbi *homologeîn*, *syngignesthai* e *metechein* come operanti sui diversi piani del dialogico, dello psichico e del politico, ma che, al fondo, ci offrono l'immagine di azioni che nei propri processi, individuano una struttura analoga che opera nel senso di una riconduzione del differente al simile<sup>93</sup>; riconduzione che è quella operata dal medico nel ristabilire la salute.

Possiamo abbozzare, a questo punto, degli spunti per una conclusione. Dati questi tre piani (πόλις, συνουσία-διάλογος, ψυχή), essi presentano analogie strutturali con la considerazione che in alcuni trattati della *Collezione ippocratica* si ha della fisiologia e della malattia. È proprio partendo da questo punto che si può scorgere una prospettiva differente per la considerazione della dialettica platonica, del διαλέγεσθαι e della produzione di verità. Far reagire il dispositivo medico-biologico all'interno della composizione dei dialoghi significa puntare non tanto sulla considerazione puramente logica di quanto viene affermato tra gli interlocutori; significa cercare di aprire, accanto alla ricerca delle idee chiare e distinte, un varco per introdurre il problema della costruzione del dialogo come produzione del senso, della direzione che il primo prende a partire dalle singole posizioni degli interlocutori. Da questo punto di vista, il modello medico opera proprio quello slittamento di piano dalla logica alla semantica che può mettere in luce a quali condizioni l'organizzazione del dialogo, intesa nei due aspetti di composizione e di *fictio*, porti a buon fine la συνουσία.

Operare una considerazione del genere non significa cercare una chiave per aprire *arcana platonica*; significa cercare di porre un'opera, uno scritto, nel contesto epistemologico di appartenenza. Ciò non è chiedersi cosa significa per noi e cosa può esserci utile di uno scritto antico, non si tratta di scegliere brani che più o meno si adattano ai nostri discorsi; si tratta di chiedersi primariamente cosa determinate strutture di pensiero significavano per l'epoca in cui videro la luce e successivamente in quali termini possiamo pensare, *per differentiam* e non *per speculum in aenigmate*, la nostra distanza da sistemi di pensiero antichi.

---

<sup>93</sup> Per un'analisi delle relazioni fra agente e paziente, si rimanda allo studio di A. Macé, *Platon. Philosophie de l'agir e du p tir*, cit.

*Bibliografia*

- Brancacci, A., Protagora e la techne sophistike. Plat. Prot. 316 D-317 C, in *Elenchos* 23 (2002), pp. 11-32.
- Brisson, L., Le mythe de Protagoras. Essais d'analyse structurale, in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, XX (1975), pp. 7-38 (ora in Id., *Lectures de Platon*, Vrin, Paris, 2000, pp. 113-33).
- Cambiano, G., Funzioni del dialogo medico-paziente nella medicina antica, in A. Marcone (a cura di), *Medicina e società nel mondo antico*. Atti del convegno di Udine (4-5 ottobre 2005), Firenze, Le Monnier, 2006, 1-15.
- Cambiano, G., *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Cantor, D. (ed.), *Reinventing Hippocrates*, Aldershot 2002.
- Casertano, G. (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli 2007.
- Casertano, G., *Paradigmi di verità in Platone*, Roma 2007.
- Cassin, B., *L'effetto sofistico*, tr. it. Milano 2002.
- Chambry, E., *Platon, la république*, Paris 1989.
- de Luise, F. – Farinetti, G., La techne antilogike tra erizein e dialegesthai, in *Platone, Repubblica*, vol. IV, ed. a cura di M. Vegetti, Napoli 2000, pp. 209-232.
- Debru, A., Médecin et malade dans la médecine hippocratique : interrogatoire ou dialogue?, in P. Demont (études réunies par), *Médecine antique*, Faculté de Lettres, Amiens Cedex, 1991, pp. 35-49.
- Demont, P., About philosophy and humoural medicine, in Philip J. Van der Eijk (ed.), *Hippocrates in context*, Brill, Leiden-Boston, 2005, pp. 271-86.
- Demont, P., Observations sur le champ sémantique du changement dans la Collection hippocratique, in J.A. López Férez (ed.), *Tratados hipocráticos (estudo acerca de su contenido, forma y influencia)*. Actas del VII colloque hippocratique (Madrid, 24-29 de septiembre de 1990), pp. 305-317.
- Ducatillon, J., *Polémiques dans la Collection hippocratique*, Paris 1977.
- Foucault, M., *L'usage des plaisirs*, Paris 1984.
- Fronterotta, F., *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2001.
- Giannantoni, G., *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, ed. postuma a cura di B. Centrone, Napoli 2005.
- Hadot, P., *Etudes de philosophie ancienne*, Paris 1998.
- Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1993.
- Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995.

- Hippocrate, *Des lieux dans l'homme, Du système des glandes, Des fistules, Des hémorroïdes, De la vision, Des chairs, De la dentition*, t. XIII, texte établi et traduit par R. Joly, Paris 1978.
- Ioppolo, A.M., *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Bibliopolis, Napoli, 1986.
- Jori, A., 'Le pēpaideumenos et la médecine', *Clio Medica*, 1995 (28), pp. 411-424.
- Jori, A., *Medicina e medici nell'antica Grecia. Saggio sul Peri technes ippocratico*, Napoli 1996.
- Jouanna, J., 'La Collection hippocratique et Platon (Phèdre, 269 c-272 a)', in *Revue des études grecques*, XC (1977), pp. 15-28.
- Jouanna, J., 'Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon', in *Ktema*, III (1978), pp. 77-91.
- Jouanna, J., *Ippocrate*, trad. it. Torino 1994.
- Jouanna, J., La naissance de la science de l'homme chez les médecins et les savants à l'époque d'Hippocrate : problèmes de méthode, in J.A. López Férez (a cura di), *Tratados hipocráticos (estudios acerca de su contenido, forma e influencia)*. Actas del VII Colloque international hippocratique (Madrid, 24-29 de septiembre de 1990), Madrid 1992, pp. 91-111.
- Kerferd, G. B., *I sofisti*, tr. it: Bologna 1988, pp. 174-86.
- King, H., 'The Power of Paternity: The Father of Medicine Meets the Prince of Physicians', in Cantor, D. (ed.), *Reinventing Hippocrates*, op. cit., pp. 21-36.
- Kühn, J.-H., Fleischer, U., *Index hippocraticus*, Gottingen 1989.
- Laspia, P., *L'articolazione linguistica*, Roma 1997.
- Leroux, G., *Platon, La République*, Paris 2002.
- Lloyd, G. E. R., 'Diogenes of Apollonia: Master of Ducts', in *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici/The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics*, a cura di M.M. Sassi, Pisa 2006, pp. 237-258.
- Lloyd, G. E. R., *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*, Cambridge 1996.
- Lloyd, G. E. R., *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, trad. it. Torino 1982.
- Lloyd, G. E. R., *Polarità e analogia*, trad. it. Napoli 1992.
- Lloyd, G. E. R., *Scienza folclore ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica*, trad. it. Torino 1987.
- Lloyd, G. E. R., *Smascherare le mentalità*, trad. it. Roma-Bari 1991.
- Lloyd, G.E.R., Who is attacked in On Ancient Medicine?, in *Phronesis*, 8, 1963, pp. 108-126 (trad. it. in Id., *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari 1993, pp. 87-121).
- Lo Presti, R., 'The physician as teacher. Epistemic function, cognitive function and the incommensurability of errors', in H.F.J. Horstmannshoff (ed.), *Hippocrates and Medical Education*,

selected papers read at the XIIth International Hippocrates Colloquium, Universiteit Leiden 24-26 August 2005, Leiden 2010.

Lombard, J., *Platon et la médecine: le corps affaibli et l'âme attristée*, Paris 1999.

Macé, A., *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin, 2006.

Pachet, P., *Platon, La République*, Paris 1993.

Pigeaud, J., *L'art et le vivant*, Paris 1995.

Pigeaud, J., Qu'est-ce qu'être malade? Quelques réflexions sur le sens de la maladie dans Ancienne Médecine, in Joly, R. (ed.), *Corpus Hippocraticum*. Actes du 2e Colloque international hippocratique, Mons 1977, 196-219, ora in J. Pigeaud, *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 105-130.

Pinault, J.R., *Hippocratic Lives and Legends*, Leiden 1992.

Sartori, F., *Platone. Repubblica*, Bari 1956.

Smith, W.D., *The Hippocratic Tradition*, Philadelphia 1979.

Touwaide, A., Strategie terapeutiche: i farmaci, in Mirko D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e Medioevo*, Roma-Bari 2007, pp. 349-69.

Trabattoni, F., *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2005.

Trabattoni, F., *Scrivere nell'anima*, Firenze 1994.

Vegetti, M., *La medicina in Platone*, Venezia 1995.

Vegetti, M., Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici, in Lasserre, F.-Mudry, P. (éd.), *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*. Actes du IV Colloque International Hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981), Librairie Droz, Genève, 1983, pp. 459-69.

Vegetti, M., Protagora, autore della Repubblica? (ovvero, il "mito" del Protagora nel suo contesto), in G. Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: strutture e problematiche*, Napoli 2004, pp. 145-58.

Vegetti, M., *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.

Von Staden, H., 'Character and competence. Personal and professional conduct in Greek medicine', in *Médecine et morale dans l'Antiquité*, entretiens préparés et présidés par H. Flashar et J. Jouanna, Vandoeuvres-Genève 1997, pp. 157-210.

Von Staden, H., 'Dynamis: the Hippocratics and Plato', in K.J. Boudouris (ed.), *Philosophy and medicine*, vol. II, Athens, International Centre for Greek Philosophy and Culture, 1998, pp. 262-77.