

GIUSEPPE DE VITA

Corpo e mente tra caduceo e caducità [Body and Mind Between Caduceus and Caducity]

SINTESI. Lo scritto esplora l'origine e l'evoluzione del rapporto tra mente e corpo, i quali non sono dati di natura, ma sono culturalmente compresi. La caducità esistenziale è il centro motore dell'uomo che si prende cura di sé, comprendendosi prima alla luce del mito e della medicina magica, poi con forme di razionalità che accomunano Medicina e Filosofia, come ricerca di senso. Il mio lavoro si interroga sulla fecondità dello scambio interpretativo tra queste due discipline e sulla rottura avvenuta con la messa a punto del metodo scientifico. Il paradigma della certezza della modernità ha avviato processi di crescita e di ultraspecializzazione, le cui prestazioni sono evidenti. Tuttavia la frammentazione ha dissolto la visione dell'insieme, che nei secoli avevano coltivato la Medicina e la Filosofia nel seno della razionalità. Nel moto contraddittorio della Storia, la Scienza più matura vede il dileguarsi delle sue certezze moderne soppiantate da calcoli di probabilità e da situazioni contingenti. Algoritmi e apparati tecnici avallano, ma non bastano alla Medicina, la cui potenza terapeutica ridisegna il confine tra malattia e salute. In questo tempo dai contorni indefiniti si impone il sovrappiù di flessibilità. La Medicina è opportuno che riscopra la sua matrice ippocratica e, dunque, dialogante con la Filosofia, per affrontare le nuove sfide dentro la logica ermeneutica del "prendersi cura".

PAROLE CHIAVE: Ippocrate, corpo, medicina, mente, cristianesimo

ABSTRACT. This writing explores the origin and evolution of the relationship between mind and body, which is not given by nature but culturally understood. Existential fragility is the driving force of man, who takes care of himself, first by understanding himself through myth and magical medicine, then with forms of rationality that unite Medicine and Philosophy as a search for meaning. My work questions the fertility of the interpretive exchange between these two disciplines and the rupture that occurred with the development of the scientific method. The paradigm of certainty in modernity has initiated processes of growth and ultra-specialization, whose achievements are evident. However, fragmentation has dissolved the holistic vision that Medicine and Philosophy had cultivated over the centuries within the realm of rationality. In the contradictory movement of History, the most mature Science sees its modern certainties fade away, replaced by probability calculations and contingent situations. Algorithms and technical apparatuses support Medicine, but they are not sufficient. Medicine's therapeutic power redraws the boundary between disease and health. In this time of undefined contours, the superfluous of flexibility prevails. It is appropriate for Medicine to rediscover its Hippocratic roots and, therefore, to engage in dialogue with Philosophy, in order to face new challenges within the hermeneutic logic of "caring for" oneself.

KEYWORDS: Hippocrates, Body, Medicine, Mind, Christendom

1. *Mente, misura e commisura*

Nel nostro tempo la scienza, con l'ordine del suo discorso, satura l'intero scenario sociale. La Medicina con le sue pratiche miete gli allori del trionfo, mentre la Filosofia a partire dall'800 si è istituzionalizzata e, nella percezione dell'uomo comune, si è prosciugata in una sorta di genere letterario, spesso astratto. Eppure per due millenni medicina e filosofia si sono alimentate a vicenda, in un circolo virtuoso e autoplastico. È un indizio sapiente la radice indoeuropea **med*¹, da cui proviene “medicina”, una parola imparentata con “mente/meditare/misurare”². Il greco antico con *mèdomai* teneva insieme due concetti siamesi, “meditare” e “prendersi cura”, che tracciano l'unità genetica di medicina e filosofia.

“Meditare” ha la sua eco in *misurare* e *com-misurare*, mettere in rapporto le cose. Emblema della medicina-meditante è il caduceo³, il bastone con le serpi atorcigliate, le cui ali rimandano alla tra-scendenza, condizione naturale dell'uomo, a cui non può bastare l'esistenza biologica per abitare la vita. Il bastone unifica il cielo – immensità del pensiero – e la terra – la gravità della materia; i serpenti opposti sono icone della *commisura* tra estremi: nascita e morte, salute e malattia, bene e male, farmaco e veleno.

Nella parola “meditare” vibra il “prendersi cura”, da intendersi non solo in senso organico, quanto come senso da reperire: disporre di un linguaggio in cui poter esprimere, anche in forma gestuale, l'invisibile, che minaccia l'esistenza ed espone al delirio. Il medico-meditante commisura affinché l'uomo, nella sua caducità, si tenga in equilibrio tra due serpenti. Il dramma dell'uomo è il suo disequilibrio strutturale, bollato da Plessner «eccentricità»⁴. «L'animale è posto nel centro posizionale (del suo mondo) e ne è assorbito. Per l'uomo vale invece la legge dell'eccentricità, secondo cui il suo essere qui e ora, cioè il suo assorbimento nell'esperire, non dà più il punto centrale della sua esistenza»⁵.

L'uomo eccentrico nello scenario ancestrale è preda di una folla di divinità, simboli dell'imprevedibile, che si contendono l'ordine instabile del mondo. Gli dèi

¹ É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II, Einaudi, Torino 1976, pp. 375-383.

² Cfr. P. Fabbri, *Rigore e immaginazione, percorsi semiotici sulle scienze*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

³ J.C. Cooper, *Enciclopedia illustrata dei simboli*, Franco Muzzio, Padova 1987, pp. 51-52.

⁴ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr.it. di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 315-316. Cfr. M.T. Pansera, *Antropologia filosofica. La specificità dell'umano*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 95.

⁵ Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 317.

sono sia le incontrollabili forze della natura, sia le coercitive passioni – amore e odio – che soverchiano l'uomo.

Per la logica arcaica gli eventi (per noi) naturali, quali nascita, morte, malattia ecc., stanno nel cono di luce della simbolicità (*syn-bállo*) e fuori da esso risultano illeggibili. La natura non si contrappone alla cultura. La trama del senso è olistica e cosmica, e in essa l'uomo non è incistato come isolata singolarità, secondo la concezione a-cosmica attuale. Il medicare/meditare commisura l'uomo, la sua comunità e la natura in una totalità narrata dai miti. Per questo Omero paragona il «guaritore di mali» a un «divino cantore»⁶.

2. Parola mitica e uomo senza spirito

La sapienza della parola mitica ha preceduto la razionalità dell'impianto della filosofia-medicina⁷. Il mito però lo si deve intendere in modo corretto. Non è la favoletta ingenua descritta dalla Ragione dell'Illuminismo. Per l'antropologia il soprannaturale esperito dal mito «è reale e perfino più profondamente vero di quello dell'esperienza quotidiana»⁸. Questo è modo sia antropomorfo⁹ che salvifico con cui l'uomo si *prende cura di sé*, dunque è una sua *forma di paradossale razionalità*, con la quale si rende abitabile il mondo¹⁰, per non precipitare nell'abisso dell'ingovernabilità del tutto. *Mythos* rappresenta la parola che da sempre racconta fuori dal tempo, per ciò stesso valida in ogni tempo; la sua forza oltrepassa la semplice interpretazione, sublimandosi nell'esperienza dell'essere umano che visualizza la propria immagine del tutto: i significati lampeggiano nella notte della caducità.

La cultura di Omero, *humus* dell'Occidente, non concepisce la vita psichica personale dell'uomo¹¹, ma una sorta di energia vitale immateriale dentro il respiro

⁶ «O un guaritore di mali, o anche un divino cantore?» (*Odissea*, libro VI, 232; tr.it. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1972).

⁷ Il passaggio dal mito al logos è controverso. Lo storico del pensiero greco arcaico, John Burnet, legge il transito come “scoperta dello spirito” e radicale discontinuità. Jean Pierre Vernant, storico e antropologo delle religioni antiche, postula invece la continuità in *Mito e pensiero presso i Greci*.

⁸ L. Lévy Bruhl, *La mitologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1973, p. 45.

⁹ Per la differenza tra concezione umanistica e antropocentrica del mondo greco cfr. L. Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.

¹⁰ Cfr. A. Cotogni, *Dal mito al pensiero razionale*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1973, pp. 9-26.

¹¹ Omero non scrive un trattato di psicologia, ma in diversi passi tocca i temi del corpo, della mente e della medicina.

e il sangue. Gli uomini, non avendone il controllo, mendicano questa energia agli dèi, con l'aiuto eventualmente di un mediatore magico o di un indovino. Come tutte le cose, la simbologia esorbita l'ambito individuale e si sublima in una relazione alata, da caduceo, che aleggia su dèi, uomini, defunti, animali e piante.

Per Omero, dentro il corpo di un essere umano si agita il *thymòs*¹² (θυμός), *alias* “emozione/impulso interno”, registrato come possessione del dio sull'uomo. Il pensiero e il sentimento non appartengono al titolare umano. L'eroe agitato esternalizza il suo *thymòs*, dialogandoci. È un anacronismo sovrapporre la nostra lotta interiore. Nell'eroe tenzonano parti di sé con dio¹³.

L'umanità omerica pensa, ma non ha ancora toccato il livello né dello «spirito, né (dell') anima»¹⁴, perché esternalizza la causa dei propri atti. Quando, ad esempio, Agamennone toglie a sé la concubina di Achille, addebita ciò a Zeus, autore delle infatuazioni. Non è un alibi morale. Achille stesso, pur danneggiato da Agamennone, ne condivide il discorso¹⁵, alienando al dio il proprio libero arbitrio.

L'uomo di Omero è un'identità polivoca, colta di volta in volta in diverse condizioni, quali la “statura/aspetto” detta *dèmas* (δέμας)¹⁶, l'involucro di pelle *chròs* (χρῶς)¹⁷ o le varie «membra», *guia* (γυῖα) o *melèa* (μελέα)¹⁸. Queste ultime non sono le statiche entità anatomiche, secondo il modello odierno, bensì le vive capacità cifrate da aggettivi: forti braccia, agili gambe, mobili ginocchia. Insomma, il corpo non è *realtà*, ma una vibrante forza trascesa come insieme di «possibilità [...] nel mondo»¹⁹; è significativo che il piede di Achille non sia “piede”, ma forza che batte l'antagonista, e il suo tallone non punto di appoggio, quanto possibilità di morte. Ben diverso è lo scenario della medicina moderna, che invece ha mappato il corpo come organismo, rappresentandolo in forma statica.

¹² R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 2006, p. 47.

¹³ Il concetto è sintetizzato da queste lapidarie parole di Plessner (*Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr.it. di V. Rasini, Bompiani, Milano 2000, pp. 68-69): «L'uomo non è solo corporeità e non ha solo corporeità».

¹⁴ B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, p. 14.

¹⁵ Cfr. E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Sansoni, Milano 2003, pp. 44-45.

¹⁶ Già Aristarco notava che la parola *sòma* (σῶμα), che in seguito indicherà “corpo”, non era riferita da Omero ai viventi: σῶμα indicava “cadavere”; δέμας era invece il corpo vivente, ma solo in alcuni specifici casi: «il suo corpo era piccolo» (μικρός ἦν δέμας, *Odissea*, III, 464-469; X, 233-243; XXIV, 502 ss.).

¹⁷ La pelle in senso anatomico, che si può scuoiare, è resa con δέρμα dalla lingua omerica. Invece la pelle come superficie del corpo, che ha un colore, è designata con χρῶς.

¹⁸ *Melèa* vale per “membra” a cui i muscoli concedono la forza, mentre *guia* sono “membra” mosse da articolazioni.

¹⁹ U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 28.

Lo spirito emerge come una possibilità propria del corpo nei termini di un'«autorivelazione»²⁰ nella lezione di Snell²¹, che da raddomante trova la vena carsica dello “spirito”²². L'idealismo vede nel crepuscolo del mito l'alba della parola razionale e alata del caduceo che s'invola nel cielo della Filosofia e della Medicina. Il mito non satura la fame di senso con il proprio “che cosa”; occorre il “perché”, precondizione per possibili risposte teorico-pratiche ai drammi delle ferite e della fine. Il *thymòs*, l'impulso interno che equivale al nostro “spirito/energia”, è il detonatore dell'umana tragedia, la cui caducità si risolve in un ultimo sbuffo che scompare sottoterra²³. L'uomo è *thnetòs* (θνητός)²⁴, “colui che è destinato a morire”, perché il suo corpo non gode del vantaggio degli dèi. Non beve l'ambrosia, quindi si ammalia e decede – la radice indoeuropea del termine “ambrosia”, con l'alfa privativo, indica non l'eternità, ma la capacità di levare la morte, che sempre incombe.

Uomini, donne e bambini fluttuano tra la vita e la morte, profughi tra la luce del mondo e l'Erebo, dato che l'Aldilà omerico non è il Paradiso, ma un luogo in cui gli esseri umani sono ridotti a «immagine» o *èidolon* del corpo che fu. Achille è imperituro nella gloria terrena degli uomini, ma negli inferi, dove Odisseo lo incontra, è un pallido spettro, per cui confessa: «Vorrei essere bifolco, servire un padrone, [...] piuttosto che dominare su tutte le ombre consunte»²⁵.

L'angosciante caducità istiga la filosofia, medicina-meditante, a reperire un nuovo senso. Prima del V sec. a.C. il soffio-fumo che anima l'uomo è interpretato «in un duplice modo: da un lato (è) ciò che infonde vita, ordine e movimento all'interno del cosmo, dall'altro (è) come tale forza particolarizzata in un singolo individuo»²⁶. Questo significato da Giano bifronte guarda sia allo spirito cosmologico che tutto anima, sia allo spirito individuale, che apre la porta a ciò che noi moderni consideriamo “psicologico”. La religione orfica, di matrice orientale, porge metaforicamente il bastone del caduceo, a cui l'uomo si aggrappa, issandosi con le ali salvifiche della trasmigrazione dell'anima. Il corpo *decade*, ma gli si concede la

²⁰ *Ibi*, pp. 11-12.

²¹ La posizione di Bruno Snell è controversa. L'obiezione più radicale è di Julian Jaynes, autore de *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza* (1976). Per lui le decisioni degli antichi, esteriorizzate in volontà divine, sono allucinazioni uditive originate dall'emisfero destro del cervello e “udite” dall'emisfero sinistro. Solo 3000 anni fa sarebbe crollata l'impalcatura della mente “bicamerale”, originando la nostra concezione di coscienza.

²² Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, cit., p. 12.

²³ *Ibi*, p. 121.

²⁴ Grecchi, *L'umanesimo della antica filosofia greca*, cit., p. 21.

²⁵ *Odissea*, libro XI, 488-491 (tr.it. Calzecchi Onesti).

²⁶ S. Nannini, *L'anima e il corpo*, Laterza, Bari-Roma 2021, p. 31.

psychè con le ali – non è casuale che la stessa parola indichi in greco “farfalla”. Il volo dell’ultimo fiato è destinato a tornare al mondo, secondo la ciclicità stagionale, lunare e agricola.

Pitagora, fondatore della scuola di Crotone intorno al 530 a.C., è guaritore, in un contesto di medicina taumaturgica, oltre che matematico e filosofo, sicché prescrive ai suoi allievi di lavorare con la memoria per recuperare sprazzi delle vite precedenti e per contenere le pulsioni che, come serpi del caduceo, addentano il corpo. Lo scopo è purificarsi dai cicli di reincarnazioni, al fine di accedere al cielo, omaggiando il modello di “vita” (βίος) contemplativa (*theoretikòs*), uno stile di vita che avrà il suo zenith metafisico in Aristotele.

Il motto «conosci te stesso» (γνῶθι σεαυτόν), scolpito sul frontone del tempio di Apollo, si ridefinisce. *Ab origine* ammoniva sulla dismisura: “fedele, attento, tu caduco entri nel sito dell’eterno Apollo”. La filosofia di Socrate – medico dell’anima – ne muta la semantica in “autoconoscenza”, perché il compito dell’uomo è la saggia relazione con se stesso e con la comunità. Le *seduzioni* terrene, cioè il vivere smodato, sono *sedizioni* per il corpo e per l’anima. Chi non sa meditare, quindi automedicarsi, mina la sua salute interiore, da cui discende quella del corpo. Nasce il modello corpo e anima, che «ha poi definitivamente modellato la filosofia greca»²⁷.

«Alla medicina sapienziale degli asclepiadi impegnati nella preghiera propiziatoria, nella profezia, nella guarigione miracolosa»²⁸ si affianca la razionalità dell’uomo, che si guarda e si specchia oltre la narrazione mitica. Non è un caso che il carotaggio della parola “cura” porti alla luce uno strato geologico indoeuropeo, **ku/*kav*, che si traduce in “attenzione”. L’etimo non ha a che fare pertanto con “terapia”, ma con “osservare”, tant’è che la parola mitica è uno sguardo d’insieme che *mostra*, quella medico-filosofica osserva e *di-mostra*. La prima parola è rituale e senza tempo, la seconda è laica e causale. La paleo-medicina empirica, fatta da unguenti, amuleti e fito-rimedi²⁹, si trasforma così in una grammatica e in una *logica*, parola quest’ultima che rinvia al *logos* (raccogliere in un’unità razionale), che contesta l’ignoranza, camuffata di sacro. Ippocrate strappa al sacro l’epilessia, il suo *logos* la indica nei termini di «struttura naturale e cause razionali»³⁰.

²⁷ A. Long, *La mente, l’anima, il corpo*, Einaudi, Torino 2016, p. 77.

²⁸ G. Cosmacini, *L’arte lunga. Storia della medicina dall’antichità ai nostri giorni*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 55.

²⁹ Un rimedio noto, di cui parla Omero, è il nepente, droga analgesica. Vedi il passo in cui Elena versa il farmaco nel vino per i suoi invitati in *Odissea*, libro IX, 371-373 (tr.it. Calzecchi Onesti).

³⁰ Ippocrate, *Male sacro*, in *Opere*, Utet, Torino 1976, p. 297.

Ippocrate sviluppa la cura nella relazione tra medico e paziente, la sua prospettiva è *filo-sofica* e *dia-logica*, impiegando il logos come farmaco contro l'esposizione dell'uomo alle imponderabili e venefiche potenze serpentine. Per Jaeger: «Sempre e ovunque ci sono stati medici; ma l'arte sanitaria dei Greci è diventata arte medicalmente consapevole soltanto per l'efficacia esercitata su di lei dalla filosofia ionica della natura»³¹, che inizia non per nulla con l'acqua (*hýdor*, ὕδωρ) di Talete, simbolo di vita e anche di morte nel suo rovescio dialettico, essendo il cadavere arido scheletro (σκελετός è parola imparentata con il verbo σκελλώ, “dissecco”).

Il bastone del caduceo nel *Corpus Hippocraticum* si riconfigura in *met-odo*, parola che allude allo *hodòs* (via) della razionalità, grazie alla teoria medico-meditante sulla natura sia del malato, che del sano in senso profilattico, secondo «il principio e la via»³². L'uomo è visto come modo di vita nel suo insieme, ambiente e società. Corpo e razionalità etica stanno insieme, secondo l'analogia tra mente/buon governo e corpo/città democratica. La cura dell'armonia del singolo e del collettivo configura la «iatrodemocrazia»³³.

Platone, «buon conoscitore della medicina»³⁴, nel *Timeo* riprende la dottrina dei quattro elementi da Empedocle di Agrigento. Aria, acqua, terra e fuoco mescolandosi generano corpi e ambienti. Saranno il paradigma della filosofia della natura fino al XVII secolo³⁵. Il mondo e l'uomo non sono enti nati per caso da combinazioni meccaniche. L'uomo è corpo e anima dentro un mondo che a sua volta è «un essere vivente, dotato di anima [...], generato ad opera della provvidenza del Demiurgo»³⁶. Le relazioni di proporzione governano tanto il mondo con le alternanze naturali delle stagioni, quanto la salute e la malattia dell'essere umano³⁷. La medicina si articola quale *isonomia*, parola anche politica, composta dal prefisso *isos* (ἴσος), “uguale”, e dalla radice *nòmos* (νόμος), “norma”: le serpi del caduceo vanno coordinate nell'armonia. La monarchia, cioè la prevalenza di un principio del corpo (anche assembleare), disarmonizza, ammalia e può uccidere.

³¹ W. Jaeger, *Paideia, La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003, p. 1342.

³² Ippocrate, *Opere*, cit., p. 161.

³³ M. Vegetti, *La medicina delle origini. Cos, Cnido e oltre*, “Medicina democratica”, 85 (1992), p. 13.

³⁴ Cfr. G. Reale, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004, pp. 366-372.

³⁵ Nel XVII sec. la chimica moderna conclude l'era dell'alchimia e dei quattro elementi, avviando la catalogazione degli elementi chimici (ossigeno, carbonio, idrogeno ecc.) con le teorie di Boyle, Lavoisier e Mendeleev.

³⁶ Platone, *Tutti gli scritti, Timeo* 30c, Bompiani, Milano.

³⁷ *Ibi*, *Timeo*, 56D.

L'uomo di Platone è un ibrido, ben rappresentato dal semidio Eros, che nel *Simposio* Socrate bolla come «intermedio tra il dio e il mortale»³⁸, in quanto capace di morire e risorgere. Una caratteristica, questa, che non appartiene al corpo dell'uomo, impasto di quattro elementi destinati alla disgregazione. Altro discorso, invece, per la ricerca della verità di là della caducità terrena a cui corpo e mondo condannano l'uomo. Il corpo però non è la “tomba”, secondo la vulgata degli orfici, quanto piuttosto la “custodia” – altro significato di *sòma* – della *psychè*³⁹, che ha il potere di salvare⁴⁰ dalla corruzione morale e quindi eventualmente da quella fisica, purché lo spirito si “prenda cura” di guardare in alto, all'Iperurano. È l'inverso della postura clinica. Mentre *klìne* (κλίνη) segnala il “corpo disteso”, da cui il nostro “clinica” (κλινική), per Platone corpo e anima in salute stanno bene da soli, un concetto che il lessico greco rende con *epistème* (ἐπιστήμη). “Epistemologia” oggi è sinonimo di “scienza” probabilistica e falsificazionista, Popper *docet*. *Epistème* alla sua alba lessicale equivale invece a “Verità”, alla quale il filosofo-medico esorta nella verticalità dello sguardo che cerca il senso della vita⁴¹, prima che l'orizzontalità della malattia oscuri il corpo e l'occhio della mente. La cura dell'uomo è integrale e il *Carmide* ne è suggello: «È un'assurdità pensare di curare la testa per se stessa senza tenere conto dell'intero corpo»⁴².

“Medicare” è “com-misurare” al fine di conoscere le cause delle cose. Scrive Aristotele nella *Metafisica*: «Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso»⁴³. Possiede l'arte di medicare-commisurare chi indaga il “perché”, tant'è che *αἰτιολογία*, “eziologia”, è la parola greca ancora usata dal gergo sia medico che filosofico. Platone, nel *Politico*⁴⁴, in relazione alle cause classifica il medico come schiavo oppure libero: libero è il medico che non solo conosce il corpo con i suoi umori, ma sa anche le relazioni tra corpo e cosmo: pratica e grammatica; il medico schiavo è colui che non spiega, impone la terapia con l'alterigia di un tiranno, non si informa sulla storia del paziente e sui familiari che lo devono aiutare, non stringe alcuna alleanza terapeutica. Così, il rapporto tra medico libero e paziente ricalca il modello del filosofo e dell'allievo: l'alleanza terapeutica scalza la padronanza.

³⁸ *Ibi*, *Simposio*, 202D.

³⁹ *Ibi*, *Cratilo*, 400c.

⁴⁰ *Ibi*, *Timeo*, 44D ss. 90.

⁴¹ *Ibi*, *Timeo*, 90A-B «La nostra patria è il cielo, dove vi fu la prima origine dell'anima e dove Dio, tenendo sospesa la nostra testa [...], tiene sospeso il nostro corpo che perciò è eretto».

⁴² *Ibi*, *Carmide*, 155E.

⁴³ Aristotele, *Metafisica*, libro I, 981a, Rusconi, Milano 1978.

⁴⁴ Platone, *Tutti gli scritti*, *Politico*, 259 a.

La razionalità platonica è medica, poiché vuole l'armonia delle parti della *psychè* e del corpo. Quest'ultimo con i sensi innesca i processi mentali, ma l'esperienza sensibile solo con l'alleanza terapeutica del maestro filosofo guarisce dall'ignoranza di sé, evocando il sapere sovrasensibile. Sapere è ricordare. Non a caso *anàmnesis* (ἀνάμνησις) è un termine guida gemellare per Platone con valore anche sovrastorico, laddove per il medico di oggi il senso anamnesticò è solo storico.

L'immaterialità del pensiero è legata da Platone all'immortalità dell'anima. Aristotele, studioso del corpo, figlio del medico Nicomaco, ripensa invece l'anima come mortale, poiché per lui Medicina, Biologia e Fisica sono vasi comunicanti⁴⁵, sicché la vita è un grumo palpitante bio-fisio-psicologico. Il solco triadico di Platone, con l'anima intermedia tra i sensi e l'Iperurano, è colmato da Aristotele, per il quale tutti i viventi sono un'intrinseca unità di corpo e anima, il *sýnolon* (σύνολον), parola icastica poiché significa, appunto, *syn*, "insieme", e *hòlon*, "tutto"⁴⁶. Ogni vivente è corpo in potenza, l'anima lo attualizza. Detto altrimenti, la biologia è materia inerte, cosa morta, quando manca ciò che la anima. Essa sta al corpo come la vista sta all'occhio. Se l'occhio c'è, ma è cieco, esso è occhio per omonimia, come un occhio di pietra o disegnato⁴⁷. Da psicofisiologo *ante litteram* Aristotele distingue modi d'essere dell'anima: vegetativa (vivere e riprodursi), sensitiva – condivisa da uomini e animali – e intellettuale, nella quale opera il *nous*⁴⁸, l'intelletto distinto in passivo e agente⁴⁹, culmine dell'uomo.

L'uomo e l'universo hanno un fine: teologia e teleologia. Non è l'unica immagine disponibile. Alcuni filosofi ipotizzano un uomo originato da un gioco atomico; dunque, figlio del caso, non delle intelligenze soprannaturali: aleatorietà della vita e della salute. Lucrezio, sulla scia di Democrito – primo atomista della storia –, scrive il *De rerum natura*, in cui affaccia la visione alternativa a Platone e Aristotele. Giudica l'anima una parte del corpo «non meno che una mano o un piede»⁵⁰. Non ha nulla di imperituro la *psychè*. L'uomo è una contingenza caduca, che solo nell'equilibrio morale trova il suo senso e il suo caduceo esistenziale. I viventi dimorano in un pullulare continuo di trasformazioni, e la morte *sic et simpliciter* separa atomi che la vita ha unito.

⁴⁵ Aristotele, *L'anima*, I, 1, 402a 7, 403a 27-28, Bompiani, Milano 2001.

⁴⁶ *Ibi*, II, 2, 414a.

⁴⁷ *Ibi*, II, 1, 412b.

⁴⁸ *Ibi*, II, 2, 413b.

⁴⁹ *Ibi*, III, 5, 430a 10.25. Il passo è controverso, allude all'intelletto attivo come dimensione separabile del corpo, immortale ed eterna. Il che mal si concilia con l'ilomorfismo dell'anima.

⁵⁰ Lucrezio, *La natura delle cose*, III, 96, Bompiani, Milano 2024.

3. *Gesù medico e il nulla*

La rivoluzione antropologica avviene con il cristianesimo in un cortocircuito notato da Blumenberg. Paolo, vero fondatore del cristianesimo⁵¹, annunzia ironicamente “il” vero dio, Gesù, all’Areòpago presso l’altare dedicato a “un” dio ignoto – uno dei tanti del mondo politeista. È salto antropo-*logico*, poiché nella logica politeista più poteri divini si limitano a vicenda, ergo nessun dio è degno di questo nome. Il monoteismo ebraico pone invece una sola causa all’origine del mondo e un solo potere, quello di un Dio geloso. Per i greci la natura è tutto l’orizzonte dell’essere, sfondo increato e perenne. Lo certifica Eraclito: «Non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà»⁵². Il Dio creatore ebraico-cristiano si prospetta *double-face*, con un’ontologia della pienezza da un lato, perché l’essere diviso, prima tra le varie forze divinizzate, è a Lui riservato. E, dall’altro lato, se Dio regge l’essere, quella stessa mano onnipotente potrebbe mollarlo nel niente. La diade essere-nulla assume un altro senso, per cui l’Occidente cova in sé il nichilismo preterintenzionale.

L’uomo cristiano non è una forma espressa della natura, ma è una creatura *nella* natura, in cui i quattro elementi che fanno i corpi e il mondo si agitano nella caducità dipendente dal Creatore⁵³. Gesù è medico dell’uomo con la sua ricetta salvifica: «Io sono la resurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà»⁵⁴. La morte tocca l’anima di chi non mortifica la carne, seguendo non le leggi di natura alla maniera greca, ma le leggi di natura volute da Dio. Tutto il creato è aspettativa della sua gloria: ritorno allo stato paradisiaco originario⁵⁵. Alla fine dei tempi ogni uomo riavrà il suo corpo, come recita tutt’ora il *Credo* apostolico: «aspetto la resurrezione della carne». Da qui il nome “cimitero” (κοιμητήριον), “dormitorio” delle salme in attesa, che ha spazzato via le antiche “città dei morti” (necropoli).

La fede è voce del cuore, ciò però non è sufficiente per arringare il cristianesimo contro le critiche del paganesimo. Infatti il cristiano Tertulliano, mancando di fattori per *com-misurare* l’unicità ineffabile dell’Evento cristico che sfida la ragione, si trincerava nel «credo quia absurdum». È incomprensibile la kenosi (κένωσις), l’umiliazione di un Dio che “si spoglia” del suo potere, incarnandosi in un uomo,

⁵¹ H. Blumenberg, *Elaborazioni del mito*, il Mulino, Bologna 1991, p. 50.

⁵² H. Diels - W. Kranz, *I Presocratici*, Eraclito, fram. 30, Bompiani, Milano 2006, p. 349.

⁵³ Agostino (*De doctrina cristiana*, I, 14,13) scrive che la Sapienza divina si adegua alle ferite dell’umanità, con i rimedi contrari o congeneri.

⁵⁴ Gv 11,24-25.

⁵⁵ Is 11,1-9.

che muore e risorge, per aiutare l'umanità. La *therapèia*⁵⁶ (θεραπεία) di Cristo ha il valore semantico di “servire” e “onorare” il prossimo. Sant'Agostino apologeta del cristianesimo, grazie alla filosofia, associa *fides et ratio*. Muta il ruolo dell'anima platonica, la quale non è la via della conoscenza, perché è la fede ad anticipare e illuminare il sapere (la *ratio*) del cristiano. La Verità non si vede (Platone), si ascolta (Vangelo) nei propri recessi: *veritas habitat in interiore homine*⁵⁷. L'occhio e il corpo, oltre ad essere fuorvianti rispetto alla Verità, possono causare peccato. La malattia nel medioevo è inquadrata come una punizione di Dio: colpa e male sono *recto e verso* della medaglia spirituale.

Se il mondo è lo specchio della perfezione del Creatore, come mostra la regolarità ciclica del suo accadere, come mai ci sono imperfezioni e malattie? Dio è tutt'altro che complice del Male, anzi il Dio d'Israele per l'*Esodo* (15,26) è «Colui che guarisce». Egli ha legato la perfezione del microcosmo-uomo a quella generale del macrocosmo-universo. Cosmo e vita dialogano in Dio e grazie a Dio. Le geometrie celesti influiscono sul corpo e sull'anima dell'uomo, il medico-meditante è anche astrologo e alchimista. Il cosmo come grande organismo associa Paracelso a Platone. Ma il macrocosmo cristiano non è l'immutabile scenario greco. Il cielo può ammalarsi con le congiunzioni astrali sfavorevoli, che influenzano l'uomo; da qui deriva la parola “influenza”, che sottintende l'influsso delle stelle. Leonardo celebra questa visione con l'Uomo di Vitruvio al centro della terra, la geometria del quadrato, a sua volta incorniciato dalla perfezione celeste del cerchio. Leonardo è comunque un'eccezione, il suo approccio empirico vuole rubare i segreti della vita studiando i cadaveri, in una fase in cui ancora tale pratica è plebea. Il medico paludato è sì filosofo della natura, ma non “medita” sulla necropsia, ossequia invece l'*auctoritas* dei libri di Galeno e Avicenna, lasciando al disseccatore (spesso un barbiere) il lavoro sporco sul cadavere.

L'*ipse dixit* degli antichi vacilla nel XVI secolo, la salda autorità dei giganti del sapere e della medicina, in un mondo che non è più autofondato e necessitato, diventa bradisismica. La *necessità* è sostituita dal concetto di *possibilità* e della *verifica empirica*. Un autodidatta di genio, Andrea Vesalio, osa la lettura alternativa a Galeno⁵⁸. Esito? Ne falsifica l'anatomia in oltre 200 punti. La categoria del *possibile* intacca pure il dogma del geocentrismo. Detona la doppia rivoluzione, quella macrocosmica di Copernico e quella microcosmica con il *De humani corporis fabrica* di Vesalio.

⁵⁶ Nei vangeli il verbo greco *therapèuein*, curare, *iàsthai*, guarire, figurano rispettivamente 36 e 19 volte.

⁵⁷ Agostino, *La vera religione*, in *Il filosofo e la fede*, XXXIX, 72, Rusconi, Milano 1989, p. 205.

⁵⁸ Cfr. Cosmacini, *L'arte lunga*, cit., pp. 235-237.

La *modernità*, parola che significa “modus odiernus”, si illumina col metodo scientifico. Su $2 + 2 = 4$ non ci sono dubbi. L’arte filosofica di *com-misurare* non è sillogistica, ma contabile. La matematica, nuovo modello per la verità, fa implodere il senso di quest’ultima in certezza e manipolabilità (Heidegger).

4. *Corpo clinico e Babele*

Cartesio, artefice della modernità, divide il mondo in due sostanze, la mente inestesa e soggettiva, i cui tratti hanno similitudini con Dio, e il corpo, cosa estesa e *misurabile* nella sua oggettività. Il corpo meditato da Cartesio è un congegno con altri congegni dentro. Nella metafora del caduceo, il bastone si risolve in leva di Archimede. Con la sperimentazione di William Harvey⁵⁹, le arterie, conduttori di “pneuma” o di “spiriti vitali”, assumono il loro ruolo fisiologico come il cuore, che non è la stufa di Galeno, ma un motore idraulico.

Nasce il corpo-organismo⁶⁰, dirimente per lo sviluppo della medicina, e Cartesio ne è il “cervello”. Oltre che matematico, il Filosofo è notomista *strictu sensu* rispetto alla materia (cadavere) e *latu sensu* rispetto allo spirito (idee), al fine di trattenerne solo ciò che è *chiaro e distinto*. Il corpo è anonimo e meccanico: l’essenza dell’uomo cos’è, dunque? «Una mente»⁶¹. *Essere* significa *percepire* mentalmente e mappare il mondo. Nasce l’Io penso come *rap-presentazione*, che taglia via la *presentazione* fenomenologica del mondo. La lingua del mondo è rappresentata in numeri per l’ordine del discorso “naturalistico” e “oggettivistico”; come sancisce Galilei, «la filosofia (ossia la scienza) è scritta in questo grandissimo libro (del mondo) [...] ma non si può intendere se prima non si impara a intendere la lingua (matematica)»⁶².

La leggibilità del mondo di Blumenberg sottolinea la metafora del *mondo-libro* quale linea guida della Scienza: «È stata proprio questa la via che ha dato solidità teoretica all’utilizzazione della metafora dello scritto»⁶³ da Galilei a Freud (lettura onirica), fino al DNA. Che succede dove l’alfabeto manca? La Religione e la Filosofia serbano la loro capacità di lettura residuale sulla realtà inestesa (pen-

⁵⁹ Cfr. H. Butterfield, *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bologna 1962, pp. 55-66.

⁶⁰ Cfr. Galimberti, *Il corpo*, cit., pp. 46-57.

⁶¹ R. Cartesio, *Meditazione metafisiche*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 41.

⁶² G. Galilei, *Il saggiaiore*, Einaudi, Torino 1977, p. 33.

⁶³ H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, il Mulino, Bologna 1984, p. 379.

siero). La medicina lavora ed evolve sulla realtà estesa, la quantità egemonizza la sua riflessione; la qualità, indecifrabile, è ascritta allo spirito. Nel Settecento i casi dell'isterica o del folle religioso si catalogano come *malattie senza riscontro organico, morbus sine materia*.

Medicina e Filosofia si scindono nella modernità, scissione che la metodologia scientifica dell'800 accelera e radicalizza. Il cambiamento epistemologico si incardina sulla scienza positivista. Il pratico – concreto, osservabile – assurge a unico criterio del vero. Dio e metafisica nell'immaginario si fanno sfondo umbratile, rispetto al *dato*, oggetto di un culto laico ai limiti dell'idolatria. Filosofia e Teologia, percepite come astratte e indimostrabili, sono emarginate dal mondo che dispone i suoi alfabeti razionali non come immagini del mondo, ma come il mondo stesso. La Filosofia si codifica in sapere specialistico, chiuso, istituzionalizzato. Una forma bizzarra di sapere per iniziati, sciovinisti della qualità e del senso, lontani da logiche economiciste e pragmatiche. Lo sviluppo tumultuoso delle scienze causa la feconda e tremenda *biblioteca di Babele* descritta da Borges nel libro dal titolo omonimo. È impossibile, né auspicabile, il ritorno all'unità di senso e all'egemonia di un significato, da cui la diade Medicina-Filosofia ha allontanato l'uomo, con la contestazione ippocratica della malattia sacra, biasimata come ignoranza.

Il fantasma della certezza epistemica, costruita attorno al modello matematico, si è trasformato in probabile, proprio quando ha celebrato i suoi trionfi. I plurali approcci mostrano che non ci sono verità fuori dal tempo: sacre icone da custodire. È semmai il tempo a generare i volti delle verità. È significativo che sia senza esito l'epilogo del Gran Libro della Natura della Medicina, al pari di altre scienze. La pagina della natura elettrica, quella chimica e quella biologica – con l'alfabeto del DNA –, a cui forse domani si aggiungerà la pagina della medicina quantistica, mostrano che l'ultimo elemento della realtà passa dal ruolo di epilogo a quello di prologo nel romanzo della ricerca. Dovrebbe essere ormai perspicuo che fondare non ha a che fare con la definitività, bensì con una decisione sul vero e sul falso in base a *criteri storici di esattezza*. Rimane per questo aperto lo spazio che si vorrebbe chiuso sia per la Medicina con i suoi microspecialismi, sia per la Filosofia con i suoi steccati.

5. Conclusioni

Medicina e Filosofia, dopo secoli di diffidenza, se non addirittura di disprezzo, in base all'esclusivismo “naturalistico” e oggettivistico” sono indotte dai fatti a riscoprire i cromosomi che le accomunano. La Medicina-meditante, del “prendersi cura” oltre la riparabilità cosale del corpo, ha valenza nella sfera pratica e teorica.

Nella prima, perché, ad esempio, oggi il paziente ha a disposizione mezzi informativi, per cui è lui ad affacciare al medico le sue esigenze, mentre quest'ultimo attende dal paziente stesso le indicazioni sul da farsi⁶⁴, in un *cammino/communio* di conoscenza che interroga la percezione e il modo di vivere, nel quale entrambi i poli del rapporto cercano un equilibrio nella dialettica simbolica delle serpi del caduceo. La terapia come scudo alla sofferenza sta nel *senso con-diviso*, specie nei casi di malattia cronica, in cui le risonanze emozionali sono parti della cura stessa. La mentalità ippocratica del professionista è allora cruciale, affinché l'*ausculto* (tecnico) abbia il suo prodromo nell'*ascolto* (umano). Inoltre la magnitudine dell'aspettativa di vita e la vecchiaia protratta rinnovano la domanda sul confine sdrucchiolevole tra malattia e salute. Su quale sfondo opaco si adottano cure che non possono essere definitive? I tempi scivolano nell'incertezza e le decisioni virano sul probabile e sul provvisorio, il che implica meditazioni etiche e professionali a rischio di accanimento terapeutico.

L'apparato tecno-medico è il luogo in cui l'oggettività s'intreccia con la soggettività e questa è chiamata all'esercizio della flessibilità, per adattarvisi. La forza delle circostanze sospinge a cavalcare l'aporia, tra la severità garantista delle procedure e i loro margini porosi. Il caduceo non vola con una sola ala, alla competenza protocollare va accompagnata quella dell'umanità interrogante, sicché per tutti gli operatori sanitari è insufficiente il tirocinio tecnico "venduto chiavi in mano", se non è scortato da una fucina laboratoriale atta a plasmare un'adeguata *forma mentis*. Disapprendere per apprendere non è solo lo slogan del percorso formale del professionista da aggiornare ciclicamente, ma invoca il fermento socratico del "so di non sapere".

Sul piano teorico, in questa fase storica di turbospecialismo, la Filosofia stessa, nonostante la sua matrice transdisciplinare, rischia di rinserrarsi nei suoi feudi. È infatti inconcepibile che, ad esempio, il filosofo parli di uomo, quale mente e corpo, in una clausura autistica sul passato della sua disciplina, entro pensieri già masticati, senza considerare seriamente il sofisticato quadro attuale delle Scienze. Siamo in un tempo assiale, per dirla con Jaspers, in cui «non si dà uno statuto del sapere, ma un farsi e un disfarsi del sapere, dove nel disfarsi non c'è traccia di distruzione, ma continua e progressiva correlazione a livelli sempre più alti e incerti»⁶⁵.

Medico e filosofo continueranno a occuparsi di parti della realtà, ma in tandem dovranno provare a comprendere come esse si collochino in una dimensione

⁶⁴ A. Jori, *Il dialogo ippocratico. La comunicazione medica nell'antica Grecia, con alcune proposte per migliorare il linguaggio sanitario attuale*, Nuova IPSA, Palermo 2018, p. VIII.

⁶⁵ U. Galimberti, *Idee: il catalogo è questo*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 146.

prospettica e abissale, per reperire un senso in logiche e linguaggi inusitati, che non fingano più stabilità conclusive. È il ritorno sano alle origini del medicare-meditare, al mondo della non definitività, alla mentalità ermeneutica⁶⁶.

Il libro biblico di *Qoelet*, noto come *Ecclesiaste*, detta in questa cornice la sua lezione sempreverde: «un tempo per cercare, un tempo per perdere»⁶⁷. Ecco un nuovo nodo di Gordio – non un “cercare-trovare”, del soggetto in relazione all’oggetto, entro il recinto moderno dell’esattezza, come pensa l’uomo comune, piuttosto un “cercare-perdere”, coscienti del fatto che il sapere non ha la solidità cementizia della casa, ma la caducità della sosta del viandante sotto le fronde, ancorché servo-assistito da microchip e algoritmi.

⁶⁶ Tecniche e metodi, pur restando strutturali, sono dischiusi all’atto del comprendere in senso ermeneutico, il cui punto di forza è la figura dell’accadere. In senso ontologico, l’accadere «non è ciò che facciamo o dovremmo fare, ma ciò che, di là del nostro volere e del nostro fare, accade in essi e con essi» (H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 6), il che riporta la coscienza a un senso più vivo della storia e dei suoi effetti. Cfr. D. Di Cesare, *Utopia del comprendere*, il Melangolo, Genova 2003, con riguardo al capitolo I, “Essere e linguaggio nell’ermeneutica filosofica”, pp. 13-35, e, della medesima filosofa, si consideri soprattutto *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 49 ss.

⁶⁷ *Qo* 3,6.

BIBLIOGRAFIA CITATA

- Agostino, *Il filosofo e la fede*, Rusconi, Milano 1989.
- Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1978.
- Benveniste É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976.
- Bibbia*, a cura di UELCI, Libreria Editrice Vaticana 2008.
- Blumenberg H., *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, il Mulino, Bologna 1984.
- Blumenberg H., *Elaborazioni del mito*, il Mulino, Bologna 1991.
- Butterfield H., *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bologna 1962.
- Cosmacini G., *L'arte lunga. Storia della medicina*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Cartesio R., *Meditazioni metafisiche*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2016.
- Cooper J.C., *Enciclopedia illustrata dei simboli*, Franco Muzzio, Padova 1987.
- Cotogni A., *Dal mito al pensiero razionale*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1973.
- Di Cesare D., *Utopia del comprendere*, il Melangolo, Genova 2003.
- Di Cesare D., *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milano 2004.
- Diels H. - Kranz W., *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2006.
- Dodds E., *I Greci e l'irrazionale*, Sansoni, Milano 2003.
- Fabrizi P., *Rigore e immaginazione. Percorsi semiotici sulle scienze*, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- Gadamer H.-G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.
- Galilei G., *Il saggiaio*, Einaudi, Torino 1977.
- Galimberti U., *Idee: il catalogo è questo*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1987.
- Grecchi L., *L'umanesimo della antica filosofia greca*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.
- Ippocrate, *Opere*, Utet, Torino 1976.
- Jaeger W., *Paideia, La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano 2003.
- Jori A., *Il dialogo ippocratico. La comunicazione medica nell'antica Grecia, con alcune proposte per migliorare il linguaggio sanitario attuale*, Nuova IPSA, Palermo 2018.
- Lévy Bruhl L., *La mitologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1973.
- Long A., *La mente, l'anima, il corpo*. Einaudi, Torino, 2016.

- Lucrezio, *La natura delle cose*, Bompiani, Milano 2024.
- Nannini S., *L'anima e il corpo*, Laterza, Bari-Roma 2021.
- Omero, *Odissea*, tr.it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1963.
- Onians R.B., *Le origini del pensiero europeo*, Adelphi, Milano 2006.
- Pansera M.T., *Antropologia filosofica. La specificità dell'umano*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
- Plessner H., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr.it. di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Plessner H., *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, tr.it. di V. Rasini, Bompiani, Milano 2000.
- Reale G., *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004.
- Snell B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002.
- Vegetti M., *La medicina delle origini. Cos, Cnido e oltre*, "Medicina democratica", 85/6 (novembre-dicembre 1992), pp. 12-16.

