

# La *téchne* medica tra innovazione e anticipazione

Mariannina Failla

**Abstract:** The following words are not meant to be new, and after all they cannot be if we think that the new has “always an ancient heart”, as Carlo Levi wrote in one of his books, bringing out the Jewish meaning of memory as the formation of civil consciousness. If not new, they don't give up innovative reflections on medical art and therefore on the *techne* addressed to the human being, understood as a psycho-physical complex and not as a body machine. We want to highlight the precious innovative and, at the same time, forerunner baggage of the Hippocratic school, going into the “ancient heart” of Hippocratic terms, that is, using their etymological genesis. The next pages will be notes, reflections justified by etymological research to give substance to the conviction that it is at the root of the terms that their semantic power is hidden.

**Keywords:** Hippocratic School; Medical Art; Health; Disease; Despotism; Kairòs; Epilepsy.

## 1. Innovazione

Per dar conto del carattere innovativo dell'antica scuola medica ippocratica, prendiamo le mosse dall'analisi di tre termini fondamentali nel dibattito sulla medicina come arte, sviluppatosi nel V secolo avanti Cristo. Pensiamo ai termini 'salute', 'malattia' e '*kairòs*'. Vedremo come in essi siano presenti nessi con la sfera giuridica, pratica e politica, basilari per poter pensare oggi la medicina non come scienza naturale, bensì come scienza umana interdisciplinare. Si tratta, cioè, di vedere la medicina come un'arte pratica, dunque come una tecnica, capace di nutrirsi di riflessioni antropologiche, etiche, politiche, in una parola filosofiche. S'intende, così, gettare luce sul valore emblematico di quella sorellanza fra filosofia e medicina, rivendicata già nel V secolo avanti Cristo e attualizzata nel presente dalle *medical humanities*. A questo proposito vogliamo portare in primo piano il significato dei tentativi di definizione e pertanto di differenziazione delle *medical humanities* da altre scienze e pratiche mediche (le nanotecnologie e le *bio-humanities*). Ci domandiamo, cioè, se non sia più adeguato qualificare le *medical humanities* come «scienze aperte» piuttosto

---

Università degli Studi Roma Tre (mariannina.failla@uniroma3.it)

che come «scienze vaghe», ossia non definibili in modo esatto, proprio per non proporre al loro interno un orizzonte interpretativo che, in realtà, esse intendono lasciarsi alle spalle<sup>1</sup>. La contrapposizione esatto/vago chiaro/oscuo definibile/non definibile, tipica della deontologia scientifico-naturale, sembrerebbe proporre all'interno della ricerca di sinergie di saperi medici un *alter ego* paradossale, ossia la volontà di misurare lo statuto delle *medical humanities* con categorie che hanno sempre accompagnato una visione geometrica della natura che le stesse *medical humanities* intendono superare.

Alle ragioni di un nuovo umanesimo contribuiscono molti spunti dell'arte medica ippocratica; *Il prognostico*, l'*Antica medicina* e le *Lettere sulla follia di Democrito*<sup>2</sup> arricchiscono la riflessione sulla medicina con due prospettive fondamentali: (1) l'arte medica è arte del dialogo (2) e della giusta misura della dieta alimentare, dando prova così di un'insospettata capacità di parlare alle esigenze del presente. Nella lettura dell'*Antica medicina* non possono essere trascurate, infatti, le seguenti riflessioni:

Soprattutto mi sembra che, parlando di quest'arte, [si debba] discutere di cose note ai profani: non d'altro infatti si deve far questione e discorso se non dei mali che costoro stessi subiscono e soffrono. Per essi – che son sprovveduti – non è certo facile comprendere i loro propri mali, come sorgano e cessino e per quali ragioni si accrescano e scemino, ma se da altri tutto ciò è stato scoperto e viene esposto, allora riesce agevole; perché ciascuno ascoltando, null'altro fa che ricordare ciò che è accaduto a sé stesso. Chi poi mancasse la presa sulla comprensione dei profani e non conducesse gli ascoltatori in tale disposizione, sulle cose stesse mancherebbe la presa.<sup>3</sup>

Unito alla forza chiarificatrice della propria sapienza, ciò che il medico viene a conoscere dal racconto del malato serve in realtà anche al paziente a *riconoscere* i propri sintomi, a esprimerli in modo più consapevole, aumentando così, grazie ad un circolo virtuoso, l'efficacia dell'indagine medica. L'arte della narrazione, di cui ci parla Ippocrate, può essere tuttavia anche qualcosa d'altro. Riferendosi ai malati, Ippocrate sostiene che per il paziente non sia facile avere consapevolezza di come insorgano e cessino i

---

1 Per il problema della vaghezza e/o esattezza della definizione delle *medical humanities*, Boniolo (2011, 7-10).

2 Le lettere nell'edizione Littré hanno dato il via ad un'ampia diatriba sulla loro veridicità; si può sostenere che questi documenti – al di là dell'essere frutto di finzione o di reali rapporti epistolari – ripropongono alcuni dei nuclei tematici già desumibili dalle opere di Ippocrate: lo spessore etico-politico dello strumentario concettuale medico e la relazione medicina-filosofia, unita al tema della malinconia; per una bibliografia articolata e tematica risalente alla fine degli anni '90 Roselli (1998, 3-21 e 101-109).

3 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, 162-163).

mali. È invece agevole acquisire coscienza dei propri malanni ascoltando ciò che un altro ha potuto scoprire. «Ognuno infatti ascoltando non fa che ricordarsi di ciò che gli succede»<sup>4</sup>; secondo queste parole il medico parla alla memoria del malato per risvegliarla, non solo informa e chiarisce, ma suscita ricordo, interagisce con i meccanismi dell'interiorizzazione del paziente. Alla "filosofia vaporosa" – che ipostatizza elementi invisibili, celesti o sotterranei, quali il caldo, il freddo, il secco, l'umido – Ippocrate oppone una tecnica medica (anamnesi) che deve in primo luogo saper risvegliare nel paziente memoria e consapevolezza di ciò che accade alla propria natura. Se si fa strada l'idea che il racconto di altri suscita i propri racconti, il rapporto medico-paziente è un rapporto di narrazioni, anzi di memorie narranti: la memoria scientifico-esprienziale del medico e quella corporea del paziente<sup>5</sup>.

Contro la filosofia del sottosuolo o del celestiale, Ippocrate non solo fa valere l'idea di un'arte narrativa, ma anche quella di una *technè* che sia prevalentemente ricerca responsabile e accorta della giusta misura del regime alimentare dei sani e dei malati. Soffermarsi – seppur brevemente – sulla dieta della giusta misura dell'alimentazione dei "sani" ci fa individuare il ponte che la medicina riesce a costruire collegando le tecniche razionali e la civiltà, il progresso sociale. La dieta alimentare rappresenta l'uscita dalla barbarie animale ed è il frutto della lenta costruzione di tecniche razionali per sottrarsi alle sofferenze e turbolenze metaboliche dello stato primitivo, nel quale non si differenziava l'uso umano e quello animale dei cibi.

E veramente io penso – scrive Ippocrate – che anche l'uomo abbia fruito di un'analogia alimentazione [ossia dell'alimentazione occasionale degli animali n.d.a.]: gli attuali regimi, io credo, sono stati scoperti ed elaborati nel corso di molto tempo. Poiché infatti soffrivano molti e terribili mali a causa del regime violento e ferino, mangiando cibi crudi e non temperati e dotati di proprietà eccessive: quali appunto anche oggi soffrirebbero a causa loro, cadendo in preda ad acuti dolori e a malattie e ben presto alla morte.<sup>6</sup>

Il legame della medicina all'elaborazione di tecniche che, seppur lentamente, fanno emancipare l'uomo dal suo stato naturale e lo avvicinano

---

4 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, 162).

5 Questi passi ippocratici sono stati interpretati da Vegetti valorizzando la scienza medica come veicolo di memoria personale e sociale Ippocrate (1996, nota 9 :162-163). A questa visione si aggiunga anche che l'anamnesi scientifica, favorendo una maggiore *comprensione* di sé, del proprio corpo e dei suoi decorsi patologici, svolge un importante ruolo maieutico-dialogico nella relazione medico-paziente che Vegetti definisce *ethos* medico.

6 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, 164-165).

alla civiltà, ci permette di ipotizzare un intreccio silenzioso ma efficace dei termini salute e malattia con la compagine sociale, civile e politica. Il connubio fra medicina e realtà socio-politica si può già trovare in una testimonianza del V secolo a. C. nella quale leggiamo:

Alcmeone afferma che la garanzia della salute è l'armonia (*isonomia*) delle qualità: l'umido, il secco, il freddo, il caldo, l'amaro, il dolce e le altre; invece il predominio di una sola (*monarchia*) di esse produce la malattia: è distruttivo infatti il predominio di ogni singola qualità. E la malattia si determina, quanto alla causa, per *eccesso* del caldo o del freddo; quanto all'occasione per sovrabbondanza o scarsità di cibo.<sup>7</sup>

Quale provenienza ha la parola *isonomia* tradotta con il termine 'armonia'? Salute in quanto *isonomia* indica eguaglianza di diritti, significa pari partecipazione degli elementi della natura alla vita comune. Il modello della salute è qui di natura giuridica: il caldo, il freddo, l'umido, il secco, ecc., esprimono in pari misura i loro diritti, partecipano in pari misura alla vita comune e solo così promuovono la salute. Salute poi ricorre in Alcmeone come sinonimo di *krasis*; il testo riporta: «La salute è il temperamento proporzionato (*krasis*) delle qualità»<sup>8</sup>. *Kra*, il tema di *krasis*, appartiene al verbo *kerànnymi* che vuol dire 'mescolare': la salute è, così, giusta mescolanza di elementi e, in quanto tale, anche equa distribuzione dei loro diritti. La malattia, per converso, è *monarchia*, comando e potere di uno solo. Malattia è dunque esercizio dittatoriale di un solo principio, di un solo potere, di un solo elemento nel nostro corpo. Malattia è rottura dell'eguaglianza distributiva e proporzionata delle forze che agiscono in noi. È abuso di potere, essa equivale al sopravvento di un unico principio, di un unico comando, al prevalere di un unico elemento sugli altri. Sopravvento che nella concezione ippocratica si trasformerà nel concetto di eccesso. Possiamo così dire: la patologia alberga nel *monos* piuttosto che nell'*archè* del termine *monarchia* e si declina come eccesso. Così Ippocrate al re Demetrio:

Vedrai che tutte le malattie sono costituite dai contrari, e che le malattie liberano da altre malattie: una febbre che sopraggiunge dopo gli spasmi arresta quel male, da molti dolori di testa liberano le eruzioni dalle orecchie e dal naso; in tutti i casi di melanconia il sopraggiungere di emorroidi pone fine alla melanconia. In generale la testa è la radice delle malattie dell'uomo, e da essa derivano le malattie più gravi. Stando sopra al corpo accade che essa come una ventosa attiri i residui e gli umori sottili di tutto ciò che viene ingerito. Devi fare attenzione a queste cose, se ti appresti a vivere in salute, in modo che non si accrescano le malattie che ti capitano, grazie

---

<sup>7</sup> Alcmeone, fr. 4 Diels/ Kranz; la traduzione riportata è di M. Vegetti, in Ippocrate (1996<sup>3</sup>, 99-100).

<sup>8</sup> *Ibidem*.

alla tua vita attenta e ordinata senza eccessi (*akratès*) nel sesso, nella varietà di cibi e nel sonno che rilassa troppo lasciando il corpo inattivo.<sup>9</sup>

L'aggettivo *akratès* diventa attraente per noi. La sua radice non è *kra*, legata al verbo mescolare, come nel caso della parola *krasis*, ma *krat* che vuol dire forza. L'alfa privativa di *akratès* fa così supporre che "eccesso" sia in realtà "mancanza". L'eccesso, quello che seguendo Alcmeone è l'abuso di origine giuridica (la monarchia di uno degli elementi del corpo), si ribalta nella mancanza di carattere. L'abuso è debolezza, cedimento, intemperanza, incapacità di controllo, di dominio di sé. La mancanza di una forza etica, temperante dà la stura agli abusi che si attuano nella malattia, dà la stura alla monocrazia di una qualità sulle altre.

Non si può, inoltre, trascurare il fatto che la natura giuridico-politica dei termini isonomia e monarchia si riscontri anche nella funzione che Democrito affida al cervello: «Il cervello custodisce la cittadella del corpo, incaricato della sua sicurezza»<sup>10</sup>; *custodire* traduce il verbo greco *phrourein* che vuol dire fare la guardia, sorvegliare, con un chiaro riferimento alla sorveglianza carceraria. Il cervello ha qui una funzione giurisdizionale, riguarda l'esercizio di un potere, un potere di conservazione e vigilanza, che richiama l'ambito giuridico, come, in fondo, è già in atto nei termini salute e malattia. Ed ancora scrive Democrito: «[...] sopra di esse – [cioè sopra le membrane nervose n.d.a.] – una duplice struttura ossea [...] *nasconde (kalyptei) il signore e custode (phylaka) del pensiero*: il cervello [corsivi nostri]»<sup>11</sup>. Come non rimanere colpiti dal verbo 'nascondere' e dal termine 'custode' non più rivolto al corpo, ma al pensiero? *Nascondere* traduce qui il verbo greco *kalyptei* e il suo tema, ossia *kalypt*, rimanda ad una famiglia di nomi come *kalypter*, che vuol dire tegola, coperchio, ma anche *kaluptra*, ossia velo. Dunque il cervello non viene nascosto, come vuole il traduttore, ma velato, ricoperto in modo protettivo dalla duplice struttura ossea, si potrebbe dire da «tegole» ossee. Al di là di questa precisazione, è importante notare come qui torni il motivo della custodia e del comando, dunque del potere e della sua sovranità giuridica, con una leggera sfumatura semantica per noi centrale: il cervello è signore (*despotes*, ossia esercita una piena sovranità giuridica) ed anche custode (*phylax*) del pensiero (*diànoia*). Il termine 'custode' non è più mutuato dal verbo *phrourein*, usato nel caso del «cervello guardia del corpo», bensì dal verbo *phylassein*. Anche se con *phylakè* (custodia), si rinvia ancora una volta all'orizzonte del potere, al

---

9 Ippocrate (1998, 95-97).

10 Ippocrate (1998, 91).

11 *Ibidem*.

contesto politico-giuridico, poiché vuol dire sempre e comunque guardia, vigilanza, esercitata in una prigione, in tale termine si insinua, tuttavia, un'allusione alla cura che non possiamo lasciar cadere. Bisogna scavare nel tema del verbo *phylàssomai*, ossia nella radice *phylak* per guadagnare l'idea della difesa cautelativa, della vigilanza cauta e prudente sulle virtù dell'animo. L'uso della forma media del verbo, *phylàssomai* appunto, ci consente così di conquistare l'idea che la sorveglianza (sul pensiero), ad opera del cervello, si possa discostare dalla rigida impronta carceraria per assumere tonalità maggiormente legate all'*ethos* prudente volto alla protezione, alla capacità di "badare a", di "guardarsi da", alla custodia. Bisogna appellarsi alla radice greca *phylak* per acquisire la convinzione che vigilare e custodire hanno qualcosa a che fare con l'esercizio della prudenza, ossia con un comportamento pratico volto a favorire i beni dell'anima, le sue virtù. *Phylàssomai* vuol dire sono attento, cauto, prudente, mi prendo cura di qualcosa in modo avveduto e il *phylax* diventerà in Platone colui che è adatto a vigilare, non il semplice custode, ma il custode diligente e saggio.

Se dunque i termini 'malattia' e 'salute' ci introducono nelle relazioni fra medicina e sfera giuridico-politica e pratica, la relazione fra pratica medica, arte della cura, e prassi etica si ripropone con forza nella nozione di *kairòs*<sup>12</sup>.

Non è possibile apprendere rapidamente la medicina perché è impossibile che in essa esista un sapere definitivo: questo, se mai, è il caso di colui che apprende a scrivere nell'unico modo che insegnano e sa tutto. Costoro hanno tutti conoscenze uguali perché la stessa cosa, eseguita allo stesso modo indipendentemente dal momento, non può mai mutarsi nel suo contrario, ma rimane sempre identica e stabile e può fare a meno dell'opportunità (*kairòs*). La medicina invece non si comporta allo stesso modo ora e il momento dopo, fa cose contrarie nei confronti dello stesso individuo e per di più contrarie fra loro.<sup>13</sup>

Come non sottolineare in questo brano l'idea che il «sapere definitivo» riguardi il *monos*, la monarchia, ossia per seguire Alcmeone, una condizione patologica: «scrivere nell'unico modo che insegnano» è, infatti, l'espressione in cui alberga la patologia della monocrazia. Come non notare inoltre il ruolo dei contrari: in quanto elementi destabilizzanti della certezza del sapere medico, essi spingono il medico ad affinare il senso dell'opportunità, l'arte del *kairòs*, diventando così motori della crescita e della formazione medica. La tecnica medica non è, allora, una meccanica iterativa, ma una pratica che deve saper unire prudenza all'occasione opportuna. *Kairòs*

---

12 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, capp. 41, 44 e 46, 132-133).

13 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, cap. 41, 132).

proprio questo è il tema del cap. 44 dello scritto *Luoghi nell'uomo*: «In medicina l'occasione opportuna è fuggevole e chi sa questo ha un solido fondamento e una base per conoscere il mutare delle forme [...]»<sup>14</sup>. Al *kairòs* dell'arte medica si unisce qui il mutamento delle forme, che pur foriero di grandi problemi speculativi nel *Parmenide* di Platone, riguarda un elemento fondamentale dell'arte medica. Strettamente connessa all'incertezza del sapere medico, all'arte dell'opportuno, dell'occasione propizia, è la riflessione sulla fortuna, riflessione che sfocerà nella difesa del sapere non astratto e consolidato, dunque non del sapere certo, ma di quello sempre in *situazione* non assicurato, né assicurante. Cosa vuol dire fortuna per un medico?

Su questo tema ci aiutano ancora a riflettere i *Luoghi dell'uomo*:

Colui che escluderà la fortuna dalla medicina o da qualunque altra scienza, dicendo che non è vero che chi sa bene qualcosa gode della fortuna, mi sembra capisca le cose a rovescio. Io credo infatti che abbiano buona o cattiva fortuna solo coloro che sanno fare bene o male qualcosa: avere fortuna è lo stesso che agire correttamente e questo è ciò che fanno coloro che sanno; avere sfortuna significa che se uno non sa, non può agire bene: se infatti è ignorante, come potrebbe avere successo? E se anche avesse successo in qualche cosa, non lo si dovrebbe tenere in gran conto; infatti chi non agisce correttamente, non può avere successo nel resto perché trascura *le cose convenienti* [corsivo nostro].<sup>15</sup>

La fortuna non è solo saper agire, ma saper agire correttamente, essa è, allora, insieme pratica etica e deontologica nella misura in cui si genera dalla capacità di usare giusta misura, sempre e solo in una concreta situazione data. Giusta misura cui si deve accompagnare il senso per l'occasione opportuna, per il *kairòs*. Anche riflessioni di questo tipo possono condurre ad una rinnovata concezione umanista della medicina. Essa contribuirebbe ad uscire fuori dai binari a volte angusti della bioetica e a individuare il significato radicale della medicina come scienza umana che non può sussistere senza l'apertura interdisciplinare all'antropologia, all'etica, alla politica. Il nuovo umanesimo della medicina, d'altro canto, deve portare la stessa riflessione filosofica a non cadere in un esercizio "monarchico" e dunque patologico delle proprie riflessioni, deve lasciarsi guidare dal rispetto per la diversità. L'attenzione all'etimo delle parole della scuola medica ippocratica ci ha consentito, finora, di mettere in evidenza il carattere innovativo della *techne* medica che potrebbe essere rinvenuto sia nel frequente rimando dei principali termini medici alla prassi etica e politica, sia nella convin-

---

14 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, cap. 44, 133).

15 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, cap. 46, 134).

zione dell'intimo e imprescindibile intreccio di corpo e mente, facilmente rintracciabile nelle seguenti parole di Ippocrate: «[...] se il corpo soffre la mente non desidera più applicarsi nella virtù; la presenza della malattia ofusca terribilmente l'anima e coinvolge nella sofferenza anche [il] pensiero (*phronesin és sympatheien àgousa*)»<sup>16</sup>. Vogliamo ora indicare la portata anticipatoria dell'arte medica del V secolo scavando nelle capacità diagnostiche che hanno caratterizzato le indagini ippocratiche sulla epilessia.

## 2. Anticipazione

Se da un lato la medicina narrativa ha in Ippocrate un “cuore antichissimo” non del tutto analizzato, dall'altro è forse “anche troppo” nota la demolizione ippocratica delle credenze superstiziose nell'origine divina dell'epilessia messa in atto nel *Male sacro*. Abbiamo detto “anche troppo” perché la reazione alle credenze religiose e l'intento di basare la medicina su argomenti razionali e su *ta tekmeria*, ossia sugli esperimenti che suffragano le argomentazioni, sono l'unico motivo per cui in ambito medico si pensa a Ippocrate. Ricordato solo ed esclusivamente come padre dell'atteggiamento scientifico-sperimentale, viene al tempo stesso obliata l'innegabile contemporaneità di alcune sue riflessioni mediche sull'epilessia.

In questa seconda parte si vorrebbe dunque parlare di aspetti dimenticati o taciuti delle riflessioni di Ippocrate che meritano una particolare attenzione: ad esempio il ruolo del cervello nel trattato sull'epilessia e la connessa teoria flegmatica.

Rispetto alla sentenza: “la genesi dell'epilessia è nel cervello”, dobbiamo fare una considerazione preliminare. Disquisendo delle cause dell'epilessia, Ippocrate usa il termine *aitia*, ma lo usa per lo più accompagnandolo al nome Dio o divinità, mentre quando accosta il problema eziologico alla natura, alla *physis*, utilizza più spesso il termine generazione, sviluppo (*genesis*): ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἦν καὶ τὰ λοιπὰ νοσήματα, ὅθεν γίνεται. *Aitia* vuol dire causa, ma anche responsabilità, imputazione di qualcosa con una flessione etica negativa; Tucidide e Plutarco usano il termine nel senso di colpa, accusa. Associare il termine *aitia* al divino molto più che alla natura può avere una duplice spiegazione: in primo luogo si può supporre che la natura non abbia alcuna responsabilità etica, per cui non può che essere associata ad un decorso che può essere sia sano sia patologico. In secondo luogo, la portata etico negativa del termine *aitia* sembra river-

---

16 Ippocrate (1998, 91).



berarsi sulla stessa considerazione ippocratica di quei medici che hanno continuato a credere nella “*aitia religiosa*” dell’epilessia. Ippocrate li giudica empi ed atei perché così facendo tolgono ogni responsabilità ai loro fallimenti. L’accostamento *aitia/divinità* serve allora a Ippocrate anche per un ribaltamento: far vedere che il vero soggetto dell’imputazione della prassi terapeutica è il medico.

Stabilito che la genesi dell’epilessia è nell’*enkèphalos*, indaghiamo, come di consueto, l’etimo della parola ‘cervello’. *Enkèphalos* ha la sua radice nel termine *kephal* che vuol dire testa, ma anche punto essenziale, elemento principale di un ragionamento; già la radice *kephal* presenta una biforcazione interessante: essa indica sia un luogo fisico sia un’attività cognitiva elevata, come, ad esempio, individuare in un argomento il punto essenziale. Non a caso il verbo greco che deriva da *kephal* vuol dire riassumere, ricapitolare, esporre; dunque il luogo fisico *kephal* coincide con un’attività mentale, anche molto raffinata, quella dell’esposizione, della sintesi. Quante volte Ippocrate dà pienamente conto della doppia valenza della radice *kephal*? Molte volte! Ad esempio quando afferma che il cervello è interprete dell’anima, usando il termine *ermeneuonta*, interprete di attività non solo percettive, ma anche cognitive ed etiche, attività che riguardano il senno, l’avvedutezza, la saggezza, la *phrònesis*, l’anima intera, i suoi sentimenti, i suoi piaceri e dispiaceri, la capacità di giudicare il bello o il brutto, di scegliere l’opportuno e l’utile.

Così Ippocrate: «Bisogna che gli uomini sappiano che da null’altro si formano i piaceri, la serenità e il riso e lo scherzo se non dal cervello e così i dolori, le pene, la tristezza e il pianto»<sup>17</sup>. Fra i tre verbi costituenti l’azione interpretativa del cervello: percepire, giudicare, scegliere – ci sembra nodale il verbo ‘scegliere’ perché qualunque azione cognitivo-percettiva implica una scelta, una selezione. Il cervello sceglie, *diakrinei*, in base a un *nomos*, a una regola. *Diakrinein* vuol dire separare, dividere, distinguere e solo in virtù di questa attività scompositiva, il cervello può scegliere o decidere. Scomposizione e scelta sono, allora, i due momenti dinamici di una delle più importanti operatività interpretative del cervello, rivolta a molti oggetti della psiche: dallo stimolo percettivo alla decisione etica. Possiamo aggiungere, tuttavia, un terzo momento al processo cerebrale della scelta: la lotta, la selezione. *Diakrinein* significa infatti anche giudicare con le armi – come ci suggeriscono Tucidide e Polibio – e in questo contesto il verbo indica la fine di una battaglia: la battaglia fu combattuta, risolta, finita, decisa. Il verbo mantiene una chiara allusione ad una dinamica competitiva che fa

---

<sup>17</sup> Ippocrate (2001<sup>6</sup>, fr. 14, 229).

da base all'attività interpretativa del cervello. Scegliendo, allora, il cervello seleziona attraverso conflitti regolati da *nomoi*, da leggi. Quest'intuizione è veramente straordinaria rispetto agli strumenti d'indagine posseduti da Ippocrate. Vi è *in nuce* la descrizione di una dinamica fisiologico-cerebrale fondata sulla scomposizione, lotta e/o selezione e sulla scelta/vittoria di alcune dinamiche sulle altre. Questa breve genesi semantica della concezione dinamica del cervello può far venire in mente quella disputa degli anni '90 del XX secolo sul concetto di memoria, volta a combattere l'idea che la memoria abbia depositi fissi in alcune aree del cervello. Uno dei protagonisti di tale disputa è stato Israel Rosenfield il quale ha sostenuto il carattere dinamico della memoria riconducendone la formazione alla diversità degli schemi corporei. Le attività superiori del cervello sono incarnate in uno schema corporeo: la memoria di un cieco è diversa dalla memoria di un amputato o di un sordo e così via perché diverse sono le loro mappe corporeo-spaziali<sup>18</sup>. Coscienza, psiche e corporeità si innestano qui l'una nell'altra come era già in Ippocrate e come testimonia il cap. 9 de *L'Antica Medicina*: «Ma non troverai misura alcuna, né numero, né peso la quale valga come punto di riferimento per una esatta conoscenza se non la sensazione del corpo»<sup>19</sup>. In Ippocrate la psiche e la corporeità si innestano l'una nell'altra anche per alcune delle sue parole molto significative per la neurologia.

L'intendimento (*phrónesis*) ce l'offre l'aria. Gli occhi, le orecchie e la lingua, le mani e i piedi amministrano secondo il conoscimento del cervello. C'è in effetti intendimento in tutto quanto il corpo (γίνεται γὰρ παντὶ τῷ σώματι τῆς φρονήσιος) fintanto che esso partecipi dell'aria, ma per la comprensione (*synesis*) [termine che vuol dire non solo comprensione, ma anche sagacia, giudizio, saggezza n. d. a.] è il cervello il messaggero. Perché allorché l'uomo tiri il respiro a sé, l'aria arriva dapprima al cervello e così si disperde nel resto del corpo dopo aver lasciato nel cervello l'apice di sé stessa [...]; perché se giungesse prima al corpo e da ultimo al cervello, dopo aver lasciato nelle carni e nelle vene il discernimento, vi andrebbe calda e per niente schietta, ma rimescolata all'umore proveniente dalle carni e dal sangue, così da non essere più perfetta. Per cui affermo che il cervello è l'interprete della comprensione.<sup>20</sup>

'Interprete' e 'comprensione' sono i termini usati da Rosenfield nell'analisi delle dinamiche cerebrali. Nei passi ippocratici, appena citati, colpisce ancora una volta l'interconnessione fra corpo e psiche. Certo è l'aria

---

18 Per i pazienti affetti da sindrome di Tourette si veda Rosenfield (1992, 47 e ss.); per la descrizione della memoria di Hull, paziente cieco non dalla nascita, si veda Rosenfield (1992, 90-91).

19 Ippocrate (1996<sup>3</sup>, 170).

20 Ippocrate (2001<sup>6</sup>, fr. 16, 233).

a procurare intendimento (*phrónesis*) al cervello e questo è molto anassagoreo. Il passaggio d'aria, la partecipazione (*mèthexis*) dell'aria al cervello deposita nel cervello ciò che comporta intendimento e mente (*gnome*). *Gnome* vuol dire molte cose: indica il risultato del conoscere, la volontà, la decisione, la capacità di porsi scopi e fare proposte e in generale vuol dire pensiero, intelligenza, anche intelligenza calcolatrice, misuratrice; insieme a *gnome* compare anche un termine fondamentale per passare dal cervello alla patogenesi dell'epilessia: si tratta del termine aria, strettamente collegata alla teoria del flegma. Indaghiamo, anche se brevemente, questo termine. Esso non ha trovato una traduzione precisa e spesso viene interpretato attraverso le opere di Galeno usando la denominazione di umore bianco e freddo. La radice di *phlegma* è *phleg*, legata al verbo infiammare; *phlegma* si può tradurre allora con infiammazione e Ippocrate usa questo significato proprio in *Malattie II* cap. 71, quando parla delle malattie del cervello in generale. *Infiammazione bianca* è la denominazione lì usata<sup>21</sup>, ma da Platone *flegma* è usato, come successivamente da Galeno, per dire muco. Si tratterebbe di una sostanza umorale, infiammatoria e occludente, la quale comporta un impedimento ad un flusso. Vediamo ora quale rapporto stabilisce Ippocrate fra *phlegma* e aria, termine quest'ultimo tradotto da Mario Vegetti a volte con 'ossigeno'. Nelle analisi genetiche ed embriologiche di Ippocrate – basate, a loro volta, sui primi rudimenti della connessione fra respirazione e ricambio dell'ossigeno nel sangue – si legge: «Questa malattia [ossia l'epilessia] insorge ai flegmatici, ma non ai biliosi. Essa comincia a svilupparsi fin nell'embrione quando è ancora nell'utero. Anche il cervello, come le altre parti, si depura e si accresce prima della nascita»<sup>22</sup>. Il cervello è soggetto ad una purificazione intrauterina dei flussi interni e aumenta di volume.

Se in tale processo di purificazione esso si depura bene e in misura opportuna, e il flusso non è né minore né maggiore del necessario, il nato ha allora una testa sanissima; se invece il flusso da tutto il cervello sarà eccessivo, e la deliquescenza forte [e deliquescenza è scioglimento di sali n.d.a.], crescendo avrà una testa malata e piena di rumori e non potrà sopportare né il sole né il freddo; se il flusso proviene da un solo occhio o da un solo orecchio, o se una vena si contrae, quella parte ne risulta danneggiata, nella misura in cui si è verificata la deliquescenza. Se poi la purificazione non avviene e i liquidi si addensano nel cervello necessariamente il nato sarà un flegmatico.<sup>23</sup>

---

21 Per il rapporto fra infiammazione ed epilessia si veda Guerrini e Parmigiani (2003, 41 e ss).

22 Ippocrate (1996<sup>3</sup> a, 304).

23 *Ibidem*.

Il flegmatico – come abbiamo visto – è per Ippocrate il soggetto in cui insorge l'epilessia e dalla sua indagine eziologica l'epilessia sembra dovuta a uno squilibrio provocato da due eccessi: da un lato vi è un eccesso di liquidi nel cervello e dall'altro un eccesso di deliquescenza, di scioglimento dei sali, eccessi capaci di creare un ingorgo e una disfunzione nel ricambio dei flussi cerebrali. Descrivendo le conseguenze degli "eccessi/intasamenti" dovuti al flegma, Ippocrate osserva: può avvenire che il cervello produca e contenga "flegma" in eccesso e non riesca a purificarsene del tutto.

Se il flusso dirige il suo corso verso il cuore, palpitazioni ed asma colgono il malato, e il petto è squassato, alcuni anche divengono gobbi: giacché quando il flegma freddo scende verso i polmoni e il cuore, il sangue si raggela: e le vene raffreddate a forza battono contro il polmone e il cuore, e il cuore palpita, sicché in tal modo necessariamente conseguono asma e ortopnea.<sup>24</sup>

Gli attacchi epilettici si realizzano però quando il flusso del flegma trova queste vie impedito e in questo caso «[...] il malato si sente soffocare, ed ha la bava alla bocca, e digrigna i denti, e le mani gli si contraggono, ha gli occhi stravolti; è tutto fuor di sé, ad alcuni sfuggono anche le feci»<sup>25</sup>. Questa è la descrizione di una crisi epilettica da ricondurre a un concetto non trascurabile: eccesso di liquidi che ingorga e disequilibra il naturale flusso cerebrale.

In alcune descrizioni mediche delle epilessie si trovano termini non così distanti da questi. Nello studio genetico delle epilessie è possibile selezionare espressioni come «canali del sodio», «canali del calcio», «canali del potassio». Tali «canali» sembrerebbero avere un rapporto con lo schema di fondo della descrizione ippocratica, ossia l'intasamento e lo squilibrio nei flussi cerebrali, riverbero dello squilibrio dei flussi nell'intero corpo. I termini eccesso nonché squilibrio nei passaggi intra ed extra cellulari, interni al cervello, compaiono in una descrizione dell'epilessia trovata nel capitolo di *Neurofisiopatologia* del *Vademecum delle epilessie* del 1982 in cui si afferma come nel neurone epilettico vi sia un'instabilità del «potenziale di membrana» per cui questo è in stato di continua depolarizzazione e di «difficoltosa ripolarizzazione»; questo sul piano bio-chimico si traduce in una distribuzione non equilibrata degli ioni di sodio e potassio: vi sarebbe, cioè, un eccesso di sodio intracellulare che rende la cellula più eccitabile e un eccesso di potassio extracellulare. Significativa in questa spiegazione è l'idea dell'inzeppamento di un flusso, di una comunicazione fra l'interno e l'esterno delle cellule, già rinvenibile nelle parole di Ippocrate. Lo squili-

---

<sup>24</sup> Ippocrate (1996<sup>3</sup> a, 305).

<sup>25</sup> *Ibidem*.

brio per Ippocrate è dovuto ad un contrasto improvviso di caldo e freddo, come può emergere dalla seguente descrizione:

Flusso e deliquescenza colpiscono soprattutto i fanciulli, qualora la testa si sia riscaldata dal sole o dal fuoco, e poi improvvisamente il cervello si sia raggelato: allora si produce infatti la separazione del flegma. Poiché esso si liquefa quando il cervello si riscalda e si effonde; poi si separa quando il cervello è raffreddato e contratto e così defluisce. Per alcuni questa è la causa; per altri invece è il vento del Sud, che, quando di colpo subentra ai venti del Nord, scioglie e rilassa il cervello che era compatto e forte, sicché il flegma trabocca, e così si genera il flusso.<sup>26</sup>

Molte sono le suggestioni introdotte in questi passi: innanzitutto la distinzione fra cause interne ed esterne dell'epilessia ha dato vita a quella tripartizione delle cause dell'epilessia, ereditaria, idiopatica e sintomatica dominante il dibattito neuropsichiatrico fino agli albori del '900. In verità con il termine idiopatico la medicina sembra non essere venuta a totale pacificazione perché alcuni testi, anche recenti<sup>27</sup>, riportano ed usano l'espressione idiopatico, mentre altri studi precedenti, ad esempio del 1982, avevano valutato tale termine superato e considerato le epilessie idiopatiche, in modo più corretto, come epilessie di cui non si conosce l'origine. Certo le cause esterne dell'epilessia per Ippocrate non corrispondono alle cause sintomatiche, ma sono ambientali, come spiega nei passi del cap. 3 de *Le arie, i venti, i luoghi*<sup>28</sup>. In essi viene data una grande rilevanza alla disposizione del sole, dei venti, e alla qualità delle acque del territorio in cui si vive, anche per l'insorgere di sindromi epilettiche. Per Ippocrate, comunque, non solo l'ambiente è determinante per l'insorgere della malattia epilettica, rilevanti sono anche cause genetiche su cui però l'esperienza e l'interazione con l'ambiente mantengono un ruolo. L'acuta lungimiranza delle riflessioni ippocratiche sull'incidenza dell'esperienza nel patrimonio genetico è in fondo testimoniata dall'attuale dibattito ad esempio sulla medicina molecolare<sup>29</sup>. Concludendo queste brevi note sull'attualità eziologica di Ippocrate si può solo proporre l'analisi comparata delle teorie ippocratiche sulla ereditarietà dell'epilessia con la genetica delle epilessie affrontata ad esempio da Bianchi nello studio *La genetica delle epilessie*<sup>30</sup>. In tale comparazione – qui soltanto proposta e destinata ad essere approfondita in pagine future – non andrebbe evidenziato solo il carattere in-

---

26 Ippocrate (1996<sup>3</sup> a, 308).

27 Iudice, Murri (2003).

28 Ippocrate (1996<sup>3</sup> b, 202-203).

29 Camporesi, Giaimino, (2011, 29-48).

30 Bianchi (2003, 21-34).

novativo delle convinzioni ippocratiche relative all'influsso dell'esperienza sulla trasmissione genetica, come testimonia il cap. 14 de *Le Arie, le Acque, i Luoghi* relativo ai macrocefali<sup>31</sup>, bensì anche il dibattito antico sullo sperma, da sviluppare anch'esso in un contesto più ampio<sup>32</sup>.

In queste brevi note su alcuni termini della medicina ippocratica si è voluto infatti riflettere sull'innovatività dell'antica *techne* medica greca e sulla sua capacità di anticipare il giusto impianto interpretativo per una patologia che la medicina ancora oggi definisce «male oscuro». Si sono voluti così offrire solo alcuni spunti per cogliere nell'arte medica della scuola ippocratica le basi per una nuova antropologia filosofica.

## Bibliografia

- Bianchi, A., (2003), *La genetica delle epilessie*, in Iudice, A., Murri, L. (a cura di), *Basi neurobiologiche delle epilessie*, Pisa: Primula, 21-34.
- Boniolo, G. (2011), *Presentazione. Dalle medical humanities alle biomedical humanities*, in *Biomedicina e humanities*, «Paradigmi», XXIX, 1, 7-10.
- Camporesi, S., Giaimino, S., (2011), *Medicina molecolare: questioni filosofiche*, in *Biomedicina e humanities*, «Paradigmi», XXIX, 1, 29-48.
- Guerrini, R. e Parmigiani L. (2003), *L'epilessia nell'infanzia e nell'adolescenza*, in Murri, L., Iudice, A. (a cura di), *Presentazione clinica delle sindromi e crisi epilettiche*, Pisa: Primula, 39-69.
- Ippocrate (1996<sup>3</sup>), *Antica medicina*, in *Opere*, Vegetti, M. (a cura di) Torino: Utet, 151-190.
- Ippocrate (1996<sup>3</sup> a), *Male sacro*, in *Opere*, Vegetti, M. (a cura di), Torino: Utet, 297-316.
- Ippocrate (1996<sup>3</sup> b), *Le arie, le acque e i luoghi*, in *Opere*, Vegetti, M. (a cura di), Torino: Utet, 199-229.
- Ippocrate (1998), *Lettere sulla follia di Democrito*, Napoli: Liguori.

---

31 Ippocrate (1996<sup>3</sup> b, 217): «E prima di tutto, i Macrocefali. Non vi è infatti alcun altro popolo che abbia la testa simile a costoro. All'inizio, l'uso costituito fu causa principale della lunghezza della testa, ma ora anche la natura contribuisce all'uso. [...] All'inizio operava l'uso costituito, e dalla sua innaturale violenza si originò una natura siffatta».

32 Partendo dall'idea, prima di Anassagora e poi di Ippocrate, secondo cui «Il seme proviene da tutte le parti del corpo: dalle sane sano, dalle malate malato» Ippocrate (1996<sup>3</sup> b, 217 e 1996<sup>3</sup> a, 302), il dibattito sulla composizione del seme spermatico arriva fino ad Aristotele. Nei *Problemata* e nella *Riproduzione degli animali* (II B 3 735b-736a), pur sostenendo che lo sperma defuisca solo dalle parti del corpo maggiormente irrorate dal sangue, dunque non da tutto il corpo, egli ne dà poi un'interpretazione metabolica considerandolo, sempre nella *Riproduzione degli animali* (II B 3 736a-b), «[...] il residuo di una trasformazione dell'alimento».

- Ippocrate (2001<sup>6</sup>), *Testi di medicina greca*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Rosenfield, I. (1992), *Lo strano, il familiare e il dimenticato*, Milano: Rizzoli.
- Roselli, A. (1998), *Introduzione. Riso e verità*, in Ippocrate, *Lettere sulla follia di Democrito*, Napoli: Liguori, 3-19.

