

PLATONE ARRIVA CON IL FIATO CORTO ALL'ALLUNGO ANTROPOLOGICO DI IPOCRATE.

LA RELAZIONE FRA L'ANTROPOLOGIA ANALITICA DEL *TIMEO*
E LA COMPLESSITÀ ANTROPOLOGICA DEL *PRISCA MEDICINA*
PLATO REACHES, SHORT OF BREATH,
AN ANTHROPOLOGICAL EXTENSION OF HIPPOCRATES.
THE RELATION BETWEEN THE ANALYTICAL ANTHROPOLOGY OF THE *TIMAEUS*
AND THE ANTHROPOLOGICAL COMPLEXITY OF THE *PRISCA MEDICINA*

BARBARA BOTTER*

Resumo: A partire dallo studio del *Prisca Medicina* di Ippocrate e di alcuni passi del *Timeo* platonico, l'articolo ha come obiettivo di indagare come Ippocrate e Platone comprendono l'uomo (*bo ti esti anthropos; Prisca medicina, XX*). Suddivideremo il testo nelle seguenti sezioni: dapprima descriveremo il contesto olistico di cui l'uomo è parte integrante; quindi evidenzieremo alcune critiche promosse dal medico della scuola di Cos in relazione alla dottrina filosofica; esamineremo, in seguito, la concezione umana nel *Timeo* e termineremo con l'analisi di alcuni passi tratti dal *Prisca Medicina*.

Palavras-chave: Platone; Ippocrate; Olistismo; Antropologia.

Abstract: Starting from the study of Hippocratic *Prisca Medicina* and some Platonic *Timaeus*'s passages, the article aims to investigate how Hippocrates and Plato understand man (*bo ti esti Anthropos; Prisca medicina, XX*). We then divide the text into the following sections: first we describe the holistic context of which man is a fundamental component; therefore, we investigate some critiques developed by the thinker of Cos's School about the philosophical doctrine; we examine later the notion of human being in the *Timaeus* and we end with the analysis of some passages from *Prisca Medicina*.

Keywords: Plato; Hippocrates; Holism; Anthropology.

INTRODUZIONE

L'indagine su cosa sia l'uomo, sulla relazione fra le sue dimensioni, sulla sua origine e il suo destino è sempre stata oggetto degli studi filosofici e in Platone è particolarmente ampia. Essa abbraccia la dimensione escatologica,

* Professoressa na Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: barbarabotter@gmail.com

fisico-psicologica, etica e politica, e la relazione fra *hygeia* e *eudaimonia*¹, la salute fisica e la felicità, due termini che, al di là dell'apparenza, condividono la stessa radice *eu-* bene, evidente nel termine *eudaimonia* e velato nel termine *hygeia*. Quest'ultimo è formato di due radicali: il primo **su-* reca il prefisso attestato in greco col senso di "bene" (*eu-*) e il secondo **g^wiyê-*, è comune in termini come *zen*, *bios*, vita (LOPEZ, 2008, p.23, nota 25). *Hygeia*, quindi, consiste nel vivere bene, nel benessere.

L'analisi dell'uomo viene affrontata da Platone a partire dalla sua origine animale nel *Politico*, attraverso le prove sull'immortalità dell'anima nel *Fedone* o, ancora, a partire dalla sua origine nella storia dell'umanità, quindi dalla nascita del "primo" uomo, nel *Timeo*. Al di là di quelli citati, numerosi sono i dialoghi che versano sull'antropologia: il *Menone*, la *Repubblica*, il *Fedro*, e le *Leggi*. Non potendo prendere in considerazione tale vastità di scritti, abbiamo privilegiato l'analisi di alcuni passi del *Timeo*, per il vantaggio che esso riveste per la nostra ricerca. Sebbene non esista una influenza diretta fra gli autori dei rispettivi scritti, proponiamo, in questo articolo, una comparazione fra la concezione psicofisica fornita dal filosofo e la costituzione umana offerta dalla medicina nel trattato ippocratico *Prisca Medicina*.

Dal punto di vista dell'inquadramento storico, è stata rigettata l'ipotesi di H. Diller, il quale aveva proposto una influenza dottrinale fra i due pensatori sulla base di una certa eco delle dottrine del *Prisca Medicina* con alcuni passi tratti dal *Filebo* (55e-56c). Ciononostante, le affinità fra termini, concetti e dottrine dei due pensatori sono manifeste e sono state giustificate da Lopez con la constatazione dell'esistenza di un "*background* culturale comune che animava il dibattito, gli studi e la *Naturphilosophie* di età classica" (LOPEZ, 2008, p.45).

Consapevoli di ciò, facciamo notare che questo contesto e l'insieme di interessi condivisi dai due pensatori permette di mettere in evidenza curiose sinergie e sorprendenti differenze nello sviluppo delle dottrine del medico di Cos e del filosofo di Atene. A titolo di esempio, esiste un comune impiego dei termini arte (*techne*) e metodo (*bodos*), o della coppia vuoto-riempimento (*kenosis-plerosis*). Osserva Campolina Diniz Peixoto:

"O equilíbrio humano, no que tange tanto à alma como ao corpo, e também no que se refere ao conjunto corpo-alma, é dinâmico, e precisa ser objeto de um cuidado permanente, que se traduz, tanto numa tradição [a

¹ Nella traslitterazione dei termini greci ci serviamo delle norme di traslitterazione fornite dalla rivista Archai. Novas Normas de transliteração. Archai, n. 12, p. 193-194.

medicina] como na outra [a filosofia] no conhecimento do que é homem [...] conhecendo-se e experimentando-se, reconhecer suas possibilidades e seus limites, evitando tudo aquilo que ultrapassa suas forças e sua natureza” (PEIXOTO, 2009, p. 60).

Inoltre, la stessa ossessione che troviamo tradizionalmente nella filosofia per la ricerca della causa (*aition*, *aitia*) si riscontra nel *Prisca Medicina*. Platone discorre lungamente, nella terza parte del *Timeo*, sulle cause delle malattie che interessano il corpo (*Timeo*, 81e-86a; 86b-90d), su quelle che interessano l'anima, e sull'influenza reciproca degli squilibri fra le due dimensioni umane. Ippocrate, a sua volta, ricerca “la causa della malattia” che sta all'origine di una molteplicità di patologie distinte, passibili di un prognostico comune (MESQUITA, 1998, p.76). In generale,

Questo almeno mi sembra necessario che il medico sappia sulla natura e faccia ogni sforzo per sapere, se vuol adempiere in qualche modo ai suoi doveri, e cioè che cos'è l'uomo in rapporto a ciò che mangia e a ciò che beve e a tutto il suo regime di vita, e quali cause e conseguenze a ciascuno da ciascuna cosa derivino (*PM*, XX. Traduzione di F. Lopez).

Tanto per il filosofo quanto per il medico vale, ancora, il monito a non cercare fuori di sé la causa delle proprie malattie e i rimedi per curarsi. La sola cura possibile è un corretto stile di vita (*diaita*). Una riflessione, quest'ultima, che risale ancora a Democrito: “Gli uomini, nelle loro preghiere, chiedono la salute agli dei; ma essi non sanno che possiedono in se stessi il potere di ottenerla. Invece, fanno esattamente il contrario per mancanza di temperanza e consegnano, per tradimento, essi stessi la loro salute alle malattie” (fr.68B 234DK).

Un ulteriore aspetto che accomuna l'interesse del medico e quello del filosofo si riferisce alla personalizzazione delle misure preventive o curative. Platone sottolinea, nella *Repubblica*, che ciò che giova alla salute di un atleta non si rivelerà un regime sano se adottato da un comune cittadino la cui vita sia prevalentemente sedentaria (*R.* 338d; 404b-c; 410b); e nel *Politico* ricorda che il medico, al contrario del politico, si occupa di un paziente alla volta (*Pol.*, 267a4-268d4; LOUREIRO, 2011, 85-86). La medicina ippocratica converge su questo punto con la filosofia, assumendo che l'uomo è un ente variegato e che la sua natura differisce da un individuo all'altro. Questa è la ragione per cui il medico deve concentrare la sua attenzione sui singoli individui e sulla situazione specifica di ciascuno di loro, invece che sull'uomo

in generale. E ciò vale anche se tutti gli uomini sono costituiti degli stessi elementi (*PM*, VII.581-583; *T.* 41c-46c).

Ma forse il concetto più pregnante che è condiviso da entrambe i pensatori è quello di “misura”, equilibrio (*metron*), e la condanna dell'eccesso e del difetto per la salute sia del corpo che dell'anima. Nel *Timeo*, l'omonimo protagonista afferma che l'eccesso o il vuoto di elementi (*chenosis, apochoresis*, *T.* 80d-81b) è la causa principale della malattia, sia che essi siano determinati da squilibri alimentari, sia che siano provocati dalle condizioni climatiche. Si rivela necessario e urgente, in questo caso, ristabilire l'omeostasi affinché non si produca una dissoluzione patologica a catena (*Timeo*, 81a, 86c-e) che coinvolge il corpo e l'anima ad un tempo. Nel *Prisca Medicina* la cura della malattia è associata al superamento degli stati di eccesso o di deficienza, di squilibrio o intemperanza, “per eliminare ciò che, a causa delle sue caratteristiche rudi e squilibrate, sovrasta le forze umane in vista della salute” (*PM*, VIII.585). Da ciò deriva l'importanza per la ricerca dell'equilibrio: “cometteremmo un errore iguale, un errore non meno pregiudiziale alla salute umana, se dessimo ad un individuo un alimento in quantità insufficiente o in misura eccessiva” (*PM*, IX.589; cf. X.591).

Osservando approssimativamente il dialogo platonico e il trattato ippocratico sembra che tra le due opere emergano affinità che rendono le dottrine dei due pensatori interamente in armonia l'una con l'altra. In sintesi, le principali convergenze vertono sui seguenti aspetti: a) La condizione di salute fisica e psichica deriva dalla presenza di uno stato di equilibrio degli elementi costitutivi del corpo, dell'anima o della relazione fra i due; b) Al fine di ristabilire la salute è essenziale la ricerca delle cause delle infermità; c) Nonostante la natura costitutiva degli individui sia la stessa per tutti, il concetto di misura e giusto equilibrio deve essere personalizzato.

Concetti e interessi comuni non annullano, tuttavia, né attenuano l'assoluta estraneità con la filosofia che Ippocrate rivendica per la medicina.

Dicono certi medici e filosofi che non sarebbe in grado di conoscere la medicina chi non sapesse ‘che cosa è l'uomo’, e che questo appunto deve apprendere chi desidera curare correttamente gli uomini. Ma il loro discorso ricade nella filosofia, come quello di Empedocle e di altri che hanno scritto sulla natura, descrivendo dal principio ciò che l'uomo è e come in origine è apparso e di quali elementi è formato. [...] Io ritengo invero che una scienza in qualche modo certa della natura non possa derivare da nient'altro se non dalla medicina (*PM*, XX. Traduzione di F. Lopez).

Nel *Prisca Medicina*, il medico di Cos attribuisce, quindi, alla sola medicina la possibilità e, soprattutto, la capacità di pervenire all'autentica essenza umana, contrapponendo esplicitamente la visione medica a quella filosofica, cosiccome i due metodi di ricerca, e una concezione dell'uomo archetipo della futura antropologia filosofica.

§ 1) OLISMO *VERSUS* SISTEMA. L'OBIETTIVO POLEMICO DEL *PRISCA MEDICINA*

La tesi che ci proponiamo di difendere, ossia il fatto che la medicina ippocratica si costituisca come un progresso antropologico rispetto alla dottrina dell'ultimo Platone, non sembra a prima vista giustificata. Al di là delle convergenze fra le dottrine dei due pensatori che abbiamo anticipato nell'item anteriore, si alleggi ancora che entrambe condividono una concezione olistica dell'uomo, delle relazioni fra uomo e universo, e difendono la presenza di uno scambio costante di elementi e di azioni fra tutti gli enti naturali.

Nel *Gorgia* Socrate afferma: "I saggi affermano, Callicle, che tanto il cielo, come la terra, dei ed esseri umani sono uniti in comunione, amicizia, ordine, temperanza e giustizia; e questa è la ragione per cui chiamano questa totalità *kosmos*, e non disordine (*akosmia*) o mancanza di controllo (*akolasia*)" (*Gorg.*, 507e6-508a4; cf. *R.*, 540a8-b1; 500d). Nella coppia *Timeo-Crizia* Platone va al di là della relazione fra cosmologia ed antropologia e rende la sua concezione tripartita, ossia, vede un legame non solo fra cosmo e uomo, ma anche fra cosmo, uomo e città, come è evidente dalla coppia *Timeo – Crizia*. Nel primo dialogo, infatti, egli sviluppa il binomio cosmo-uomo, mentre nel secondo l'analogia è estesa alla città, soddisfacendo quanto era rimasto in sospeso nella *Repubblica*. Platone si rende consapevole nel *Timeo* che per fondare un'etica e una politica si deve, anzitutto, conoscere cosa sia l'uomo e "a natureza humana não pode ser entendida sem se entender, por sua vez, a maneira como essa natureza humana constitui parte do cosmo" (CARONE, 2008, p.17). L'olismo penetra tutti i dialoghi del periodo tardo, dal *Timeo* al *Filebo*, dal *Politico* alle *Leggi*.

Realmente creio que é em seus últimos diálogos [...] que vemos Platão mais plenamente desenvolvendo sua teoria da natureza e suas introspecções acerca da relação entre dos seres humanos com o universo. [...] necessitamos da cosmologia de Platão para dar sentido à sua ética, e a base de conhecimento cosmológico é até necessária para o entendimento de algumas de suas últimas preocupações epistemológicas e metafísicas [...]. A cosmologia platônica [...] não está dissociada das motivações que o impulsionaram

em diálogos tais como a *Republica* a dar uma resposta a questões acerca da felicidade humana [...]. O significado da vida humana não pode, para Platão, ser adequadamente determinado a não ser inserido num quadro maior, então o universo (CARONE, 2008, p.15).

La dottrina antropologica di Platone è chiaramente olistica e ciò non dovrebbe costituire motivo di rammarico per Ippocrate. La dottrina del *Prisca Medicina* è innegabilmente olistica, ma si tratta di un olismo differente che si annuncia, a nostro avviso, come un progresso rispetto alla visione platonica.

L'olismo platonico concepisce l'intero (*holos*) come totalità perfetta che non manca di nulla e che costituisce il modello a cui devono adeguarsi gli enti in esso contenuti, posti dall'artefice divino in vista della integrità e eccellenza della totalità (*Timeo*, 31a-b; 41c1).

La composizione del mondo implicò ciascuno de quattro elementi nella sua totalità. Infatti, l'artefice del mondo lo produsse con tutto il fuoco, tutta l'acqua, tutta l'aria e tutta la terra, senza escluderne alcuna porzione né alcuna proprietà, badando soprattutto a quanto segue: innanzitutto che il tutto fosse un vivente perfetto composto di parti perfette; inoltre, che fosse unico (*Timeo*, 32c-d. Traduzione di F. Fronterotta)

La specie stessa dei mortali è stata plasmata in vista della perfezione e completezza della totalità (FRONTEROTTA, 2015, p.228 nota 152).

L'ordine (*kosmos*) che rappresenta l'universo deve essere inteso nei termini di una proporzione matematica che produce compattezza e unità. Nel passo 92c del *Timeo* la bellezza e l'eccellenza dell'universo (*aristos, kallistos*) sono associate al fatto di essere quest'ultimo una unità compiuta e strutturata, composta di parti isomorfe alla totalità (*beis, monogenes*) in armonica proporzione fra loro (cf. LENNOX, 1985, p.214; 216; BRISSON, 1991, 33; PATTERSON 1981, p.114).

Um importante princípio holístico parece estar em jogo na medida em que a excelência e a completude do universo assumem precedência sobre quaisquer de suas partes. Mesmo a criação das partes mortais do mundo parece ser exigida pela meta de torná-lo completo. Excelência é relacionada à completude (CARONE, 2008, p.51 nota 16).

Differente è la visione olistica nel trattato ippocratico *Prisca Medicina*. L'autore, con intento volutamente polemico, rifiuta la totalità chiusa e, prendendo a prestito un'espressione di Lopez, autoreferenziale, incarnata nell'idea di quei sapienti che, sul finire del V secolo, si propongono di arrivare ad un livello fondamentale e non ulteriormente riducibile nello studio dell'uomo e

degli enti naturali, ponendo un numero limitato di elementi base (*hypotheseis*), a partire dai quali deducono la totalità omogenea e compiuta. In contrasto con la visione platonica di “intero” come totalità perfetta, circoscritta e compiuta, il *Prisca Medicina* propone un intero che si caratterizza per una rete di rapporti aperti e mutuamente influenzabili. Lo studioso coo manifesta la necessità di valutare le proprietà dei corpi dal punto di vista qualitativo e non quantitativo, sostituendo lo studio della natura (*physis*) degli elementi con lo studio delle influenze (*dynameis*) che i corpi esercitano fra di loro. Al ragionamento analitico sostituisce, quindi, un tipo di ragionamento per relazioni (LOPEZ, 2008, p.331).

La distinzione fra ‘sostanze’ come unità fondamentali (*hypotheseis*) e funzioni potenziali (*dynameis*) genera un differente approccio di studio. L'autore del trattato si impegna a dimostrare come il successo [...] non dipenda dalla possibilità di fornire una descrizione delle proprietà oggetto di giudizio quanto mai coerente e concettualmente non contraddittoria, ma dalla *facultas* di indagare la realtà mediante una strategia di ricerca interna alla realtà stessa. [...] Il requisito necessario appare la consapevolezza intellettuale [...] circa il sommo grado di complessità e di *Differenzierung* irriducibile [...] che informa di sé i fenomeni naturali (LOPEZ, 2008, p.19-20).

Perciò, quello che contraddistingue la visione del medico della scuola di Cos è una nozione di “intero” inteso come un labirinto di interazioni sempre aperte e irriducibili a risultati che possano essere dedotti *a priori*. L'intero consiste in una rete di relazioni aperte (cf. *PM*, XVI.4), in cui ciascun elemento deve essere osservato “in relazione a (*pros*) ...” (*PM*, XX.15-17), in uno specifico momento di tempo e in una situazione determinata (*diathesis, en hoiei an bekastote bekastos tychei diakeimenos, PM*, VII.8-9; *symbesetai, PM* XX 17).

Il solo strumento utile per lo studio degli enti naturali non è l'*akribeia* astratta di cui la filosofia si fa vanto, bensì la disposizione a penetrare (*ak-*) la realtà mantenendosi all'interno di essa e mantenendo la consapevolezza costante che il risultato attinto è sempre provvisorio e puntuale, circoscritto ad una certa circostanza e periodo di tempo. L'analisi sull'uomo si effettua attraverso “uno studio condotto non già per definizioni filosoficamente elaborate *ex arches* né per determinazioni astratte (*baplos*), bensì sempre espresso in termini [...] di spiccata contestualità” (LOPEZ, 2008, p.22 e p.67). Per questa ragione, la medicina non può studiare l'uomo avvalendosi solo del ragionamento (*logismos*), visto che non è sufficiente, per attingere l'umana, “sapere” cosa è l'uomo; bensì deve avvalersi anche dell'esperienza (*empeiria*),

dell'uso delle mani (*cheir*) e del dialogo col malato per conoscere la sua reale e quotidiana situazione di vita (*demoteisin, idioteon*).

§ 2) *UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA, MA ... "NON UMANA"*

Sebbene, lo ripetiamo, non esistano prove di una influenza di Ippocrate sui dialoghi platonici, né una influenza di Platone sui trattati ippocratici, ci proponiamo in questo item di mostrare come alcuni elementi dottrinari posti manifestamente in questione dal medico di Cos possono ben essere rinvenuti nello scritto dell'ultimo Platone.

Già in apertura del trattato troviamo le principali argomentazioni polemiche del medico coo:

Quanti si sono impegnati a parlare o scrivere di medicina, definendo fra sé e sé (*hypothesin autoi autois*) razionalmente (*bupothemenoi toi logoi*) ciascuna proprietà nel suo livello fondamentale di sostanza, il caldo o il freddo o l'umido o il secco o qualsivoglia altro elemento, riducendo (*ex brachy agontes*) il principio della causa (*ten archen tes aities*) per gli uomini di malattie e morte, ritenuto per tutti il medesimo (*pasi ten auten*) procedendo per singola unità (*ben*) o per dualità contrapposte (*b dyo hypothesmenoi*), costoro in molte cose e nelle loro stesse affermazioni manifestamente sbagliano (*eisin hamartanontes*) (PM, I, 1-6. Traduzione di F. Lopez).

Il primo errore consiste nel "definire fra sé e sé razionalmente". L'espressione "fra sé e sé" denuncia il carattere autoreferenziale della ricerca (LOPEZ, 2008, 67). Un tipo di procedimento che parte da alcune ipotesi fondamentali e ricava in modo logico e formale le conseguenze corre il rischio di non corrispondere alla concreta condizione umana, tanto più che il procedimento filosofico segue in modo puramente razionale (*toi logoi*) disdegnando il ricorso all'esperienza (cf. *Gorg.*, 462b-463a). Questo modo di condurre la ricerca è utile nel caso dell'esame di eventi che non sono fenomenicamente percettibili e di cui non si può fare esperienza, ma non vale nel caso in cui si parli di antropologia né di arte medica.

Perciò io non potevo per parte mia accettare che l'arte medica avesse bisogno di alcuna *hypothesios* come per gli oggetti privi di fenomenicità e di cui non è dato di fare esperienza (*hosper ta aphaneta te kai apagoreuomena*) [...] come per le cose dell'alto o di sotterra (*hoion peri meteoron b ton hypo gen*) (PM, I, 15-21. Traduzione di F. Lopez).

Segue l'accusa di semplificare quel fenomeno estremamente complesso che è l'uomo (*ex brachy agontes*), attraverso una spiegazione elementare che va all'origine del fenomeno (*ten archen*) e dal principio, o dai principi (gli elementi naturali, aria, acqua, terra e fuoco, singolarmente considerati, o in una coppia di contrari (*ben b dyo*, *PM*, XV, 2), deduce le conseguenze. Frutto di questa ricerca è una teoria che si mantiene la medesima per tutti (*pasi ten auten*), ossia che, ha il valore, nell'opinione del filosofo, o il difetto, dal punto di vista del medico, di essere universale. "L'adozione di un principio universale di spiegazione [...] è considerata tra gli errori più gravi" (LOPEZ, 2008, 145) da parte dell'autore del trattato, infatti, l'esattezza (*akribeia*, XII 8) perde di vista l'oggetto della ricerca, l'uomo, per lo studio del quale non è possibile, né tantomeno utile, conseguire la stessa precisione astratta propria della scienza matematica.

[...] ma non troverai misura (*metron*) alcuna, né numero (*arithmon*), né quantità (*stathmon*) la quale valga come punto di riferimento per una conoscenza esatta, se non l'ascolto del corpo. Perciò il compito è di apprendere progressivamente con una capacità tale da sbagliare poco qua e là: e io molto loderei quel medico che poco sbagliasse; ma la non distorsione raramente è dato di intravedere (*PM*, XII, 8-12. Traduzione di F. Lopez).

Come osserva Di Benedetto, il medico "è convinto che è difficile conseguire una esattezza assoluta e fa entrare in gioco la nozione di approssimazione [...] nel senso che si tratta di sbagliare il meno possibile" (DI BENEDETTO, 1986, p.207). Avvalendosi di spiegazioni che riducono l'uomo ad una combinazione di numeri e di proporzioni numeriche, la filosofia si fa vanto di raggiungere una compiuta conoscenza di cosa sia l'uomo, una conoscenza tanto più scientifica e esatta quanto meno umana, per lo più fondata su procedimenti e dati matematici indipendenti dal ricorso all'esperienza sull'uomo.

Sostengono alcuni medici e sapienti che non sarebbe in grado di conoscere (*eidennai*) [...] chi non sapesse che cosa è l'uomo (*oiden ho ti estin anthropos*). [...] Il loro atteggiamento si attiene alla filosofia (*philosophien*) [...] che entro l'orizzonte dell'indagine sulla natura (*peri physios*) ha descritto [...] che cosa è l'uomo, come originariamente si genera e come si compone (*gegraphasin ex arches ho ti esti anthropos kai hopos egeneto proton kai hotothen synepage*) (*PM*, XX, 2-7. Traduzione di F. Lopez).

Non sarebbe sorprendente se queste poche linee del capitolo XX fossero state scritte da Platone e poste in apertura al *Timeo* come programma della

ricerca che segue. Nell'omonimo dialogo, infatti, Timeo mantiene come panno di fondo l'indagine sulla natura e all'interno di essa descrive l'origine dell'uomo e la sua formazione dettagliando le singole componenti, le loro combinazioni e le proporzioni in cui sono mescolate. Il risultato è la definizione matematica dell'uomo ricavata indipendentemente di qualsiasi sussidio empirico e valida universalmente. Agli antipodi, lo specialista coo si prefigge

Non d'altro che far ricerca e ragionare se non delle affezioni (*peri ton pathematon*) che le persone comuni (*demotas*) subiscono e soffrono. [...] Chi poi mancasse la presa delle persone comuni (*ton idioteon*) mancherebbe il bersaglio sulla realtà (*tou eontos apoteuxetai*) (*PM*, II, 10-15. Traduzione di F. Lopez).

Invece della definizione astratta e alla tendenza a semplificare la complessità umana in vista della formulazione di definizioni universali, il *Prisca Medicina* si fa portavoce di una apertura a ciò che è altro e sempre differente nell'orizzonte di una realtà sempre cangiante per conoscere la quale il ricorso all'esperienza e all'ascolto dell'uomo diventano imprescindibili.

In sintesi, i punti critici rimproverati alla ricerca filosofica sono i seguenti:

1. L'uso di spiegazioni approssimative delle cause delle malattie. Tali tentativi riducono le cause delle patologie agli squilibri quantitativi dei quattro elementi, *thermon, psychron, bygron, xeron* (*PM*, I, XII-XIX).
2. La semplificazione degli elementi costitutivi e dei loro attributi a coppie di termini contrari (*PM*, XVI). "Se dunque (*ei gar*) è qualcosa di caldo o freddo o secco o umido ciò che nuoce all'uomo ..." (*PM*, XIII, 2). L'originalità dell'autore ippocratico consiste nel realizzare una profonda valutazione critica della contrarietà che rimarrà sullo sfondo degli altri spunti polemici. Del resto, come fa notare Brisson, tutti i dialoghi platonici del periodo tardo procedono per via dialettica e diairetica, ossia per divisione tra termini contrari e incompatibili: verità ed errore; bene e male; proporzione e squilibrio; dimensione mortale e dimensione immortale; anima e corpo; intelligibile e sensibile; macrocosmo e microcosmo; salute e malattia (Brisson, 2015, 459). "Division et combinaison", ma in nessun caso "fusione", aggiungiamo noi, "constituent la double méthode de la dialectique, méthode heuristique [...] qui a pour but, par la distinction et les comparaisons qu'elle institue [...] d'orienter droitement l'intelligence" (Brisson 2015, 120).
3. La riduzione dell'antropologia all'uso di termini astratti e la tendenza a cercare l'origine dell'uomo (*ex arches*) e ciò di cui esso è composto

(*bo ti estin anthropos kai bopos egeneto proton kai bopothen sune-page*) (*PM*, XX, 1-7).

4. Il processo e la successiva condanna che la filosofia muove contro l'esperienza a favore di una scienza puramente speculativa che, secondo la visione filosofica, vanta, giustamente per il fatto di essere speculativa, una superiorità rispetto a tutte le arti che fanno leva sull'esperienza (*PM*, XX).
5. L'uso esclusivo del paradigma logico deduttivo modellato sulla matematica e precedente attraverso un'ordine puramente formale, come metodo adeguato per provvedere ad una antropologia (*PM*, I, II).

Vediamo in dettaglio i punti succitati all'interno del *Timeo* platonico.

§ 3) L'ANTROPO-NOMIA DEL TIMEO

Con il termine “antropo-nomia” intendiamo il modello psico fisico dell'uomo proposto da Platone nella terza sezione del *Timeo*. Con l'uso del suddetto termine vogliamo evidenziare la caratteristica che contraddistingue l'archetipo platonico rispetto a quello del trattato ippocratico. Si tratta, infatti, per Platone, di determinare un numero esatto di strutture elementari e un certo numero di leggi universali alle quali tutti gli esseri viventi sono assoggettati, sulla falsariga della matematica. L'archetipo umano che ne risulta è rilevante, infatti, la descrizione della costituzione umana compiuta da Timeo si è rivelata una delle più complete e dettagliate elaborate all'epoca platonica.

Coloro i quali sono più potenti, dopo aver piantato tutte queste specie come fonte di nutrimento per noi che siamo più deboli, formarono nel nostro corpo dei canali, simili a quelli che si scavano nei giardini, perché fosse irrigato come da una sorgente da cui sgorga l'acqua. E, in ultimo luogo, scavarono i canali che sono nascosti sotto la massa mista di pelle e di carne, le vene dorsali, che sono due perché duplice è il nostro corpo, con una parte destra e una parte sinistra; e le distesero lungo la colonna vertebrale, ponendovi in mezzo il midollo della generazione, affinché crescesse quanto più vigoroso possibile e l'afflusso verso le altre parti, avvenendo con facilità da qui verso il basso, procurasse un'irrigazione uniforme. In seguito, dividendo le vene e intrecciando le une con le altre, quelle provenienti da lati opposti, le fecero passare intorno alla testa, piegando quelle che provenivano dalla parte destra del corpo verso sinistra e quelle che provenivano dalla parte sinistra verso destra, in modo che, insieme con la pelle, costituissero un vincolo fra la testa e il corpo, poiché la testa non era circondata da nervi alla sua sommità, e, certo, per fare anche in modo

che il fenomeno della sensazione da entrambe le parti si propagasse per tutto il corpo. (*Timeo*, 77c6-e6. Traduzione di F. Fronterotta).

Anteriormente, alle linee 42e-43a, Timeo aveva identificato “coloro i quali sono più potenti” con gli dei giovani, a cui è affidato da parte del divino artefice il compito di plasmare il corpo, quindi di inchiodare l’anima immortale alle restanti parti dell’organismo umano favorendo l’insorgere delle facoltà mortali della stessa. Dalla descrizione di Timeo si può con facilità determinare la presenza dei punti 1. 3. 4. e 5. criticati nel trattato ippocratico.

Nel dialogo vengono descritte non solo le formazioni anatomiche e i cicli fisiologici per il mantenimento della vita, ma anche gli elementi fondamentali da cui traggono origine e, ancora a ritroso, le strutture da cui gli elementi acquisiscono la loro configurazione strutturale. Per spiegare il fenomeno complesso della vita in un corpo umano Platone propone di scioglierne la complessità risalendo nelle fasi della sua formazione fino alle strutture di cui sono composti i quattro blocchi di partenza dai quali non solo l’uomo, ma anche il cosmo e tutti gli altri enti sono costituiti.

The important aspect of this inventory [...] is the will manifest in it to reduce the diversity of the totality of things to a small number of building blocks: the four elements. We are thus faced with a brutal and radical compression or reduction of reality’s extreme complexity. [...] the only explanation of observable phenomena lies within the elementary components, which all obey the same mathematical laws (BRISSEON, 2003, p.190).

Il risultato della ricerca platonica è un modello di riduzionismo costitutivo che consiste nel “riportare la compostizione materiale di un oggetto, anche di quello vivente, alle sue componenti atomiche” (PROCACCI, 2001, p.126-127), ossia di ricondurre le sostanze complesse ai quattro elementi fondamentali ed essi, a loro volta, a particelle, rappresentate da figure matematiche assoggettate alle leggi stabilite da questa stessa scienza (*Timeo*, 58c-61c) (cf. FRIAS, 2005, p.91 e 118). Oltre al riduzionismo costitutivo, quello del *Timeo* può essere considerato anche un riduzionismo esplicativo e metodologico², perché il filosofo rispecchia tutti gli attributi chimici e biologici in un modello matematico. In vista di ciò, gli elementi primordiali sono rapportati a quattro poliedri regolari i quali, a loro volta, sono descritti attraverso la combinazione di due tipi di triangoli. Inoltre, Platone giustifica, utilizzando ancora una volta

² Per maggiori dettagli sui tipi di riduzionismo citati, si veda Lopez 2008, 378 nota 751.

una argomentazione di carattere matematico, il fatto che ciascuno dei quattro elementi fisici sia associato ad un poliedro. Ciò che ne risulta è una mappa matematica della complessità umana e della natura in generale.

Aria, acqua, terra e fuoco sono corpi (*somata*) dotati di profondità (*bathos*). Questa caratteristica è importante, in quanto fornisce un primo legame tra fisica e geometria. Infatti, essa mette in relazione un elemento fisico con una figura geometrica, non trattandosi di una figura piana, dunque, bensì tridimensionale. La figura tridimensionale è delimitata da superfici piane (*anagke ten epipedon perielephenai physin*), ed esse, a loro volta, sono delimitate da triangoli:

In primo luogo, certo, credo sia chiaro a chiunque che fuoco, terra, acqua e aria sono corpo; ma ogni specie di corpo ha anche una profondità. D'altra parte, è del tutto necessario che la profondità contenga la natura piana; ancora, la superficie piana e retta è composta di triangoli (*he de orthē [physis] tes epipedou ek trigonon*) (*Timeo*, 53c5-8. Traduzione di F. Fronterotta).

Si tratta propriamente di due tipi di triangolo rettangolo, ossia l'isoscele e lo scaleno (*T.* 54a; cf. BRISSON, 2015, p.361). La riduzione della realtà a elementi geometrico matematici si arresta a questo livello e si chiude con la frase: “giacché i principi che si situano ancor prima di questi li conosce la divinità e, fra gli uomini, chi della divinità sia amico” (*Timeo*, p.53d5-6).

Come fa notare Brisson (2003, p.193-194), anche l'associazione fra ciascun elemento e un poliedro regolare non è realizzata a caso da Platone. *Ta prota somata* (*Timeo*, 57c7), terra, acqua, aria e fuoco, sono associati rispettivamente ai seguenti poliedri, cubo, icosaedro, octaedro, tetraedro, rispettando, da un lato, le funzioni svolte da ciascun elemento fisico e, dall'altro, le caratteristiche geometriche dei poliedri (*Timeo*, 55e-56b). “The fact that fire, as a tetrahedron, displays the greatest sharpness, makes it very mobile, and also better able to cut; and because it has the fewest sides, that is, 4 equilateral triangles, it is lighter than air and water” (BRISSON, 2003, p.194).

Per il microcosmo vale quanto detto per il macrocosmo. “Le mécanisme mis en marche se déroule sous l'influence de ce qui le meut avec une régularité qui n'a de comparable que celle des mathématiques dont il tire son fondement” (BRISSON, 2015, p.401). L'origine degli elementi è ricondotta ai quattro triangoli elementari, e le differenze materiali del corpo, quindi la viscosità o la durezza delle sostanze che costituiscono sangue, midollo, ossa, carne e così via, sono giustificate dalla differente qualità delle superfici delle figure (*Timeo*, 73b5-e1).

A questa descrizione si aggiunga un ultimo argomento importante, ossia il calcolo esatto della proporzione, come è detto in 31b4-32b7. Esso è realizzato una unica volta nel caso del corpo del cosmo, mentre la ricerca del suo mantenimento è la sfida che l'uomo deve affrontare per evitare la dissoluzione fisica, la malattia e la corruzione morale.

Il corpo umano, pur essendo omogeneo, congenere e isomorfo al corpo del cosmo nella costituzione elementare, è soggetto alla corruzione dal momento che si tratta di un assemblaggio di elementi tenuti uniti fra loro attraverso dei chiodi (*desmoi*). Ora, tutto ciò che è combinato (*dethen*, 41b1) sarà dissolto (*lyton*, T. 41b1), e gli elementi umani, una volta allentati i chiodi che li tengono avvinti, lasceranno libertà agli elementi costitutivi di ricongiungersi ai loro omonimi cosmici.

Le cose che ci avvolgono intorno dal di fuori producono continuamente in noi una dissoluzione e distribuiscono le particelle che ci hanno sottratto, inviandole verso ogni specie che ha la stessa natura [...]. Ognuna delle particelle, in quanto tende a muoversi verso ciò che è del suo stesso genere, riempie ogni volta di nuovo il vuoto che si è prodotto (T. 81b1-5. Traduzione di F. Fronterotta).

Il processo di corruzione si realizza in forma naturale nel corso dell'invecchiamento (*Timeo*, 81b5-d2), o in modo innaturale con la rottura del normale processo vitale di evoluzione dovuto all'avventarsi delle malattie.

Le patologie descritte nel *Timeo* sono ricondotte allo squilibrio o all'inversione dei processi di formazione del corpo. La causa delle malattie è individuata nell'eccesso o difetto di aria, acqua, terra e fuoco, i quali provocano la dissoluzione dei tessuti, di carne, nervi, sangue e, soprattutto, del midollo con la conseguente produzione di due sottoprodotti, flegma e bile (*Timeo*, 82c-84d). Tutte le malattie, ridotte allo squilibrio degli elementi primordiali, sono dovute alla distorsione o alla difettosa formazione dei poliedri elementari (BRISSEAU, 2015, p.425). In presenza di eccesso o vuoto di elementi (*chenosis*, *apochoresis*, *Timeo*, 80d-81b) è urgente ristabilire l'omeostasi affinché non si produca una dissoluzione patologica a catena (*Timeo*, 81a) che attinge i vari organi fino ad attingere le dimensioni psichiche.

Le malattie [...] dell'anima hanno luogo, in relazione alla disposizione del corpo, nel modo seguente. [...] Colui nel cui midollo si produce un liquido seminale abbondante e impetuoso [...] divenuto folle [...] benché la sua anima sia resa ammalata priva di senno dal corpo, viene giudicato non ammalato ma volontariamente malvagio; ma la verità è invece che l'intem-

peranza nei piaceri erotici è una malattia dell'anima provocata per lo più dalla condizione di un'unica sostanza, che, per la porosità delle ossa, scorre nel corpo e lo inumidisce (*Timeo*, 86c-e. Traduzione di F. Fronterotta).

Dal venir meno della proporzione sopravvivono la malattia, l'errore e il vizio che al primo sono connaturati (*Timeo*, 43b6-44b7). Per questo, il filosofo ateniese si sente giustificato a sostenere che nessuno commette il male volontariamente, essendo l'origine della malvagità dovuta al venir meno della proporzione matematica che regge l'equilibrio dei poliedri elementari costituenti l'apparato fisico. L'uomo si rende colpevole non per il fatto di essere la fonte del male, ma per essere responsabile di non riuscire a mantenere la proporzione fra gli elementi di cui non solo il corpo, ma anche l'anima umana e cosmica sono costituite (BRISSEON, 2015, p.430; cf. BRISSEON, 2003, p. 191; PAGANI, 2012, p. 17; BURNET, 2006, p. 116).

Timeo descrive, dapprima, l'anima cosmica, immutabile e incorruttibile; quindi l'anima umana, mutevole e parzialmente corruttibile. Sebbene omonima alla prima e soggetta alle stesse leggi matematiche, l'anima umana è modellata con elementi di qualità inferiore (*Phil.*, 29a; *T.* 32c1-4; 32d1-33b1; 37e-38a), e la sua esistenza necessariamente dipende dal radicamento nella materia (FRONTEROTTA, 2007). Il mantenimento dell'equilibrio matematico e armonico di cui essa è dotata non appena esce dalle mani del Demiurgo è poi affidato unicamente alla capacità umana di rendersi simile agli dei, *homoia theon*³. Se così non fosse essa non si distinguerebbe dall'anima cosmica e dall'anima degli astri (*Timeo*, 36e-37d. Cf. CARONE, 2007, 114; FERRARI, 2016, p. 142).

La formazione dell'anima umana è un succedaneo del lavoro compiuto dal demiurgo per plasmare l'anima cosmica:

Egli [il demiurgo] ritagliò, anzitutto, una sola parte dal tutto, in seguito ne ritagliò un'altra, doppia della prima, poi una terza che era una volta e mezza la seconda, e quindi tripla della prima, poi una quarta doppia della seconda, poi una quinta tripla della terza, poi una sesta che era otto volte la prima, poi una settima che era ventisette volte la prima (*Timeo*, 35b4-c2. Traduzione di F. Fronterotta).

³ Sulla relazione fra l'anima tripartita e il corpo si veda Johansen 2000. Interessante l'analisi della relazione fra l'anima e il corpo differente nei dialoghi *Fedro* e *Timeo*. Nel *Timeo* Platone sembra aver maturato la sua dottrina rispetto alle analisi del *Fedro* grazie alla inserzione dell'armonia psicofisica in una prospettiva cosmologica. Su questo tema si veda Fierro 2013.

Nel passo che segue immediatamente, Timeo descrive l'artefice divino nel momento in cui riempie gli spazi lasciati vuoti tra gli intervalli con frazioni intermedie per rendere maggiormente coesa la struttura psichica (*T.* 35c2- 36a5; cf. Brisson 2003, 189-207; cf. Frias 2005, pp. 92, 93). A questo punto due termini significativi di origine matematica fanno apparizione in tutta la loro rilevanza. Si tratta dei termini *diastema* e *mesotes*, rispettivamente "intervallo" e "medietà".

Entre as médias proporcionais harmônicas e aritméticas das duas progressões geométricas encontramos o intervalo (*diastema*) de $9/8$ na série de razão 2 e o intervalo $4/3$ na série de razão 3. Se incluímos também os intervalos (*diastemata*) existentes entre os termos de cada série e suas respectivas médias, obtemos os intervalos $4/3$ na série par e $3/2$ na série ímpar. Em suma, os novos intervalos daquelas séries se restringem à três: $4/3$, $3/2$ e $9/8$, que correspondem às relações musicais de quarta: $4/3$, de quinta: $3/2$ e o tom: $9/8$ (FRIAS, 2005, p. 93).

Diastema indica il rapporto che esiste tra termini consecutivi ed è un sostantivo utilizzato sovente da Archimede ed Euclide per indicare la distanza tra due elementi geometrici. La *mesotes* è un nome astratto che ricorre nelle dottrine pitagoriche e indica le grandezze intermedie fra due dimensioni date (BRISSESON, 2015, p.315-316).

As três médias (*mesotetes*), em particular, remontam ao fundador, especialmente porque a mais complexa delas, a "harmônica", tem uma estreita relação com sua descoberta da oitava. Se consideramos a proporção harmônica 12:8:6, veremos que 12:6 é a oitava, 12:8 é a quinta e 8:6 é a quarta, e dificilmente se pode duvidar que o próprio Pitágoras tenha sido quem descobriu esses intervalos (BURNET, 2006, p.116).

Platone completerà l'analisi pitagorica nel *Timeo* affermando che la media armonica è quella che ultrapassa le estremità ed è ultrapassata da esse nella stessa frazione (*Timeo*, 36a3). Perciò, la media armonica di 12 sarà 8, essendo $8=12-12/3 =6+6/3$.

Un collegamento diretto fra l'armonia e l'anima umana è concepito già da Simmia, discepolo del pitagorico Filolao di Crotona (*Pbd.*, 61d-e) nel *Fedone* (85b-86e; cf. 91c-92a). La *mesotes*, in quel contesto, viene correlata strettamente all'armonia musicale (*harmonia*), per il fatto che l'equilibrio dovuto alla proporzione è attribuito alla media (*mesotes*) più complessa, vale a dire quella legata alla scoperta dell'intervallo di ottava musicale. Se si considera la proporzione 12:8:6 si vede che 12:6 (=2:1) corrisponde all'ottava;

12:8 (=3:2) corrisponde all'intervallo di quinta e 12:6 (=4:3) è l'intervallo di quarta (Burnet 2006, 116; Pagani 2012, 18).

Dopo aver ottenuto il materiale che serve da impasto, il Demiurgo dà forma alla sostanza animica ritagliando due striscie di materia e unendole alle estremità in modo da formare due cerchi, il cerchio dell'Identico e il cerchio del Diverso. Infine, i due cerchi animici vengono dotati del movimento circolare, grazie al quale conoscono rispettivamente i *pathemata* intellettivi e sensibili (*Timeo*, 36e-37c)⁴.

[...] la conoscenza consiste in una serie di movimenti prodotti o ricevuti. Queste serie di movimenti hanno, nel loro accadere, una struttura matematico-armonica, infatti la trasmissione del moto attraverso la vibrazione può darsi con velocità diverse. La differente configurazione matematica di questi movimenti, che stanno alla base dei processi cognitivi, rende possibile la comunicazione di anima e corpo. Entrambi questi enti hanno infatti un'intelaiatura matematica, e dunque la matematica può fungere da interfaccia fra di loro (FERRARI, 2016, p.105).

Durante il processo di conoscenza l'anima viene "alterata" dai *pathemata* ricevuti da perturbazioni psichiche, dalle sensazioni corporee e dagli stimoli provenienti dall'ambiente, ossia secondo l'interpretazione di Fronterotta (2015¹ 206-210 e note al testo), essa viene modificata nelle proporzioni matematiche che la costituiscono.

[...] as the circle of the same and the circle of the different, like the whole soul, have a geometrical-mathematical structure, *the modification produced by contact with the object will appear as a geometrical mathematical modification*, supposing, for example, that the circumference of the circle of the same or of the circle of the different is subject to a numerical variation or a quantitative oscillation of the elements that make it up at the point in which the contact with the object took place (FRONTEROTTA, 2015², p.48. Corsivo nostro).

Attraverso questa spiegazione, interamente matematica, viene assicurata anche la comunicazione fra anima e corpo, dal momento che entrambe le dimensioni condividono una struttura geometrico matematica armonica, che

⁴ "[...] by virtue of the circular movements of his two circles, the world-soul impresses and maintains the regular movement of the heavenly bodies, but also the movement of the earthly bodies [...] insofar as the geometrical-mathematical structure characterising the world-soul corresponds, in gradually descending degrees, to that pertaining to all bodies, heavenly and earthly, that have a soul and a body" (Fronterotta 2015², 45).

giustifica la percezione psichica e la sua trasformazione in disposizioni corporee e viceversa (Fronterotta, 2015², p.49; Ferrari, 2016, p.105).

L'esegesi dei passi platonici che si è resa portavoce della dottrina secondo la quale l'anima è essa stessa una entità matematica risale a commentatori relativamente tardi, in particolare Posidonio (Plutarco, *De An. Pr.* 1023b-c), Aristandro, Numenio e Severo (Proclo, *In Tim.* II, 153.19-25). Essa è stata ripresa da Robin all'inizio del 1900 (Brisson, 2015, p.324) e da Fronterotta in epoca contemporanea: "It is fairly clear that the mixture of which the soul is composed, as well as the mathematical structure of its disposition, gives a concrete, numerical and geometrical form (Fronterotta, 2015², p.43). Questa ermeneutica riposa, in generale, su diverse testimonianze dell'Accademia Antica a partire dalla citazione dello statuto dei numeri nella *Metafisica* di Aristotele (997b2-3; cf. 995b16-18; 992b16-17) e alle dottrine di Speusippo e Senocrate (Brisson, 2015, p.326).

Come conseguenza dell'essenza matematica della struttura animica deriva il fatto che l'origine dello squilibrio che spinge l'anima all'errore sia la perdita della proporzione di cui essa si rende vittima in seguito al suo radicamento nel corpo. Perciò nel *Timeo* il protagonista ammonisce l'uomo a rispettare l'armonia matematica (*symmetron*), dal momento che la meta perseguita dal demiurgo divino è il bene (*to eu*, T. 68e5; *to ariston*, T. 46c8, 68e1-2), descritto in termini di ordine (T. 87c) e attribuito a ciò che non è privo di misura (*ouk ametron*, cf. T. 87c4-e6). Il buono e il bello sono conseguenza dell'instaurarsi dell'ordine matematico, il quale produce unità in sé e nei suoi costituenti (Carone, 2008, p.50). Nel passo 68e *Timeo* afferma ancora che l'artefice divino promuove il bene (*to eu*) in tutti gli enti generati introducendo proporzioni matematiche (*symmetriai*) (*Tiimeo*, 68e-69d; cf. 31b-c), unica garanzia dell'essenziale perfezione, unicità e unità (*heis*) nell'uomo e nel cosmo (*Timeo*, 31b-c).

§ 4) L'ANTROPO-FILIA DEL MEDICO DI COS

Dal breve esame della terza parte del *Timeo* si è reso manifesto che il biasimo espresso dall'autore del trattato medico è comprovato da numerosi passi del dialogo. La spiegazione matematica, logico deduttiva e formale è certamente una innovativa proposta antropologica da parte di Platone e testimonia la volontà da parte del filosofo di mantenersi lontano da ogni ingerenza empirica per salvaguardare la pretesa superiorità teoretica della filosofia:

Although he proves to be quite modern in his application of mathematics to the description of sensible reality, Plato remains highly traditionalist, in so far as he refuses all experimental verification in the *Timaeus*, not only for technical reasons [...] but also and above all for theoretical reasons. [...] Yet to refuse experimental verification amounts to sabotaging all pretensions this model might have to superiority over its competitors (BRISSON, 2003, p.204).

L'autore del trattato medico non nasconde, però, la delusione di fronte a questa considerazione speculativa e astratta dell'uomo e a questo saggio di antropologia non umana sorta dai trattati filosofici. In sostituzione a questo orientamento propone un progresso, a nostro avviso, significativo nell'interesse per l'uomo che, nel titolo del presente item, abbiamo indicato con il termine antropo-filia. Infatti, come vedremo dalla breve analisi di alcuni passi tratti dal *Prisca Medicina*, l'autore auspica per la medicina il compito di rendersi un'arte essenzialmente umana, in grado di salvaguardare e proteggere l'uomo nella sua integrità al fine di rendere possibile la realizzazione integrale del suo "essere uomo" (Mesquita, 1998, p.82).

La medicina, del resto, non nasce per combattere la malattia, ma per evitare che essa si insinui e oscacoli il corso della natura. Per questo, il compito del medico è di

preservare la salute delle persone che stanno bene, determinare quale sia la buona condizione per gli atleti e, in una sola parola, contribuire alla realizzazione delle aspirazioni di ciascun uomo (*Sulle malattie acute IX*. Seguiamo la lettura del passo di Mesquita, 1998, p.82).

Un medico, al contrario di un filosofo, deve nutrire, in primo luogo, amore per l'uomo in generale e per ogni singolo uomo nella sua specificità e, in un secondo momento, interesse per l'arte che esercita, come evidenzia un passo tratto dai *Precetti*, VI.

Lì onde è presente l'amore per l'uomo (*en gar parei philantrophie*) ci sarà un amore per l'arte (*paresti kai philotenchnie*). [...] È bene mantenere i malati sotto controllo (*eu d'echbei noseonton*), [...] preoccuparsi con le persone che godono di salute (*hygianonton de phrontizein*), [...] e preoccuparsi anche con se stesso avendo come obbiettivo il decoro (*phrontizein kai beouton beneken euschmosynes*) (*Precetti*, VI. Traduzione nostra adattata dal testo di Cairus e Ribeiro 2005, *ad locum*).

Ciò consentirà al medico di conoscere le aspirazioni propriamente umane attraverso un'analisi ad un tempo più profonda e più completa rispetto a quella prodotta dalla filosofia.

La prima osservazione del *Prisca Medicina* consiste nel denunciare l'insufficienza del metodo puramente razionale per lo studio dell'uomo, a cui contrapporvi la necessità di un richiamo all'esperienza e "o privilegiar da investigação concreta e objectiva, limitada pelos dados que *indiscutível e visivelmente* (*phaneron*) podem ser recolhidos no próprio objecto, investigação que se reclama para a medicina e se nega à filosofia" (Mesquita, 1998, p.70. Corsivo dell'autore). La filosofia fino ad ora si è interessata solo per le generalizzazioni abusive, responsabili per aver ridotto l'intera realtà umana e tutto ciò che su di essa ha influenza, come ad esempio l'alimentazione, a particelle di aria, acqua, terra e fuoco e ai loro attributi qualitativi contrari, caldo-freddo, secco-umido, dolce-amaro e così via.

Io penso che essi dispongano degli stessi cibi e bevande di cui tutti ci serviamo, ma che attribuiscono ad uno di questi l'essere caldo, ad un altro il freddo, ad un altro il secco, a un altro infine l'umido, perché sarebbe impraticabile (*aporon*) prescrivere ad un malato di prendere qualcosa di caldo (*thermon ti*). Subito infatti domanderà: che cosa (*ti estin*);. Sicché occorrerà di necessità rispondere a vanvera oppure ricorrere a qualcuno dei cibi conosciuti (*PM*, XV, 6-11. Traduzione di F. Lopez).

Per quanto anche la medicina ricorra alle stesse strutture elementari citate da Platone per determinare i costituenti umani (sangue, flegma, bile nera e gialla, *T*. 82b-85c; cf. Ippocrate *De Natura Hominis* II, IV), lo studioso ippocratico considera pertinente osservare che il numero e il tipo di elementi a cui l'uomo viene ricondotto non è una risposta adeguata alla questione sulla natura umana, semplicemente per il fatto che l'uomo non è i suoi atomi costitutivi.

Il medico coo nota come non abbia senso ricorrere ad elementi di natura astratta o alle loro proprietà per "sapere" e "definire" cosa è l'uomo e ciò per varie ragioni. Anzitutto, come vedremo meglio in conclusione al presente item, non è interesse del medico né di chi volesse dar vita ad una antropologia determinare l'esatta definizione di cosa sia l'uomo. Al di là di ciò, non sono gli elementi o i loro attributi astratti che sono realmente noti, né hanno rilevanza per avvicinare uno studioso alla realtà propriamente umana. Per quale ragione risalire *a priori* a ciò che si suppone essere alla base dell'uomo e degli alimenti che lo nutrono o lo rendono ammalato, quando

si ha accesso a queste realtà per via empirica. Ironizza il medico di Cos: “chi prepara il pane che mai toglie dal frumento, il caldo o il freddo o il secco o l’umido ...” (*PM*, XII 1-2). Per questo, in vista della salute, non ha senso prescrivere “qualcosa di caldo” indipendentemente dallo specifico cibo in cui il caldo è radicato. Elementi o attributi fondamentali non rivestono valore significativo per una ricerca sull’uomo, sul suo stile di vita (*diaita*), sulla sua salute o felicità. “Le proprietà dei cibi [...] non possono essere concepite ai fini del corretto intendimento della salute umana, separatamente dalla concreta sussistenza e conoscibilità e utilità per l’uomo degli alimenti comunemente in uso: pane, carne, vino” (Lopez, 2008, p.190).

È vero che ogni alimento può essere ridotto ad elementi con le loro rispettive proprietà (*idien dynamin*, *PM*, XIII, 23), e che l’uomo consiste in un certo numero di fattori fisici, dotati delle rispettive proprietà, ma ciò che ha influenza sulla struttura umana è l’assimilarsi del congiunto di attributi differenti del cibo con le proprietà altrettanto complesse del corpo, costituendosi il tutto in una *kresis* (*kekretai kai memiktai*, *PM*, XIII, p.25), ossia una complessa combinazione e concrezione, fra le prime e le seconde.

Para Hipócrates, o corpo humano é [...] naturalmente constituído por um conjunto de elementos primários, denominados humores (*chymoi*). Esses elementos possuem poderes (*dynameis*) diversos e opostos [...]. Em estado normal existe uma mistura harmoniosa (*crasis*) entre eles.

Al sopraggiungere della malattia “[...] a natureza procura então reestabelecer o estado primario através do calor interno, o qual “fermenta” os humores corpóreos de modo a findi-los (*pepsis*)” (Mesquita, 1998, p.78)

Rispetto al carattere semplicista della struttura biologica presentata da Platone, il medico coo manifesta la consapevolezza del carattere complesso (*poikilotera*, *PM*, IX, 10) della biologia umana. Solo è possibile prendersi cura dell’uomo a partire dall’esame della sua reale condizione evolutiva e dinamica in un determinato momento (*PM*, VII, 8-9) del suo processo di realizzazione. Se una definizione costante dell’uomo esiste, essa è la sua incostanza. Niente di universale e immutabile ha interesse per la medicina, ma solo il concreto individuo, in una circostanza locale e in un accadere temporale unici e irripetibili (Mesquita, 1998, p.80 nota 32). E se tale è la condizione umana, il metodo adottato da Platone sul modello della matematica non è adeguato per far fronte ad una antropologia.

La critica alla pretesa filosofica di “conoscere che cosa è l’uomo e per quali cause si genera (*eidenai anthropos ti esti kai di’hoias aitias*) [...] a partire

dalla sua origine (*ex arches*)” (*PM*, XX, 14-15) non comporta per ciò stesso una ricaduta nella condizione opposta, ossia non lascia lo studio dell'uomo in balia del caso. Il criterio di conoscenza umana esiste, ma è necessario ampliare l'idea di “scienza esatta” (*katamathein akribeos*, *PM*, IX, 9 13) per assumere, al suo posto, “uma perfeita consciência do caráter meramente aproximativo da exactidão científica em medicina” (Mesquita 1998, 75).

Per questi motivi la questione è molto più complessa di quanto risulta dai testi filosofici e richiede maggiore acume (*dia pleionos akribeies esti*, *PM*, IX, 10). L'obiettivo del medico è di avanzare ininterrottamente nella ricerca non nella speranza di raggiungere l'esattezza conclusiva. Il suo obiettivo è di arrivare a sbagliare il meno possibile, qua e là (*entha e entha* *PM*, IX, 15), visto che l'esattezza (*akribeia*) medica si pone agli antipodi della precisione matematica.

Non troverai alcun criterio (*metrou tinos*)⁵ né numero né peso che valga come punto di riferimento per una conoscenza penetrante ed effettuale, se non l'ascolto del corpo. Perciò il compito è di apprendere progressivamente con una capacità di penetrazione tale da sbagliare poco qua e là: e io molto loderei quel medico che poco sbagliasse; ma la non-distorsione raramente è dato intravederla (*PM*, IX, 10-16. Traduzione di F. Lopez).

Al fine di attingere questo nuovo tipo di scienza umana è necessario ricorrere ad una scienza più articolata di quella additata dalla filosofia, che sia capace di usare ad un tempo più ricorsi (*poikilotera*): l'intelligenza (*logismos*, *PM*, XII, 11; XII, 10-13; XIV 5-14), al lato della sensazione (*tou somatos ten aisthesin*, *PM*, XIX, 13); quindi l'abile uso delle mani (*chéria*, *PM*, I 13-15) in un coppia armonica di *episteme* e *empeiria* (*PM*, I; Lopez, 2008, 274, 338); l'osservazione (*skepsis*, *PM*, XIV, 7), l'intelligenza razionale (*gnome*, *PM* I 15) e la riflessione intellettuale (*dianoia*, *PM* V 10; VII 1). A ciò si aggiunga ancora un elemento importante: *zetein* (*PM* II 5), ossia la ricerca costante (*historie*, *zetesis*, *PM* I), e l'esame dell'uomo nella sua realtà comune (*ton idioteon gnomen*, *PM* I 13-15).

Un corollario di quanto detto influenza il modo di concepire gli elementi costitutivi dell'uomo e le loro proprietà. Abbiamo affermato poco sopra che, in generale, sono uguali gli elementi citati nei testi medici e nei testi filosofici: aria, acqua terra e fuoco, bile nera, bile gialla, sangue e flemma, e così via. Ciononostante, esiste un'importante differenza. In contrapposizione alla

⁵ Per la traduzione di questa espressione di veda Lopez 2008, 256-258.

tendenza filosofica a semplificare la complessità fino ad arrivare alla natura degli elementi che sia quantitativamente determinata per ciascuno di essi, il medico riconosce che la natura (*physis*) di un elemento consiste nella potenzialità (*dynamis*) che ad esso deriva per avere influenza sugli enti o le proprietà elementari con cui gli accade (*symbesetai*, PM XX 17) di interagisce. In breve, gli elementi fisici e le proprietà ad essi inerenti sono valutate per la loro capacità di agire ed interagire, di mescolarsi in interconnessioni all'interno delle quali sorgono nuovi attributi che non è possibile dedurre astrattamente dall'analisi degli elementi di base (PM III 32-33).

Nelle parole di Lopez, le proprietà sono considerate “per come operativamente si attuano in relazione all'organismo, alle diverse componenti [...] all'universo più in generale [...] dell'esperienza e della osservabilità fenomenica” (2008, 194). La salute e integrità umane non possono essere comprese attraverso la conoscenza di fattori singoli, determinati, ridotti e delimitati dai loro componenti elementari. Il loro valore scaturisce dalla rete di interconnessioni e interazioni tanto nella natura dell'individuo, quanto nella sostanza dei cibi.

Mi pare pertanto che è necessario [...] conoscere l'uomo in relazione (*pros*) a ciò che mangia e a ciò che beve e alle diverse abitudini di vita, e inoltre ciò che a ciascuno da ciascuna cosa contestualmente accade (*ho ti esti anthopos pros ta esthiomena te kai pinomena kai ho ti pros ta alla epitedeumata kai ho ti aph'bekastou bekastoi symbesetai*) (PM XX 13-17. Traduzione di F. Lopez).

Come osserva Vegetti, “Non si tratta per Ippocrate di sapere che cosa è l'uomo, ma di indagare “che cosa è l'uomo in relazione a” (*pros*): di accertare cioè di volta in volta la situazione fisiologica, ambientale, localizzata nel tempo e nello spazio” (VEGETTI, 2000, p.185 nota 38).

Non sono, infatti, i singoli elementi che fanno dell'uomo un ente vivo, ma l'azione che ognuno di essi produce nella totalità umana (PM XXIV 1-3), perciò la crasi dinamica e evolutiva di essi nel corpo (PM, XIV, 1-6), la quale determina il rinnovamento degli elementi corporei o la loro progressiva corruzione.

Inoltre, la critica alla riduzione sterile delle componenti corporee ai quattro elementi in sé concepiti è accentuata dal fatto che lo l'autore del trattato medico riconosce la presenza di una quantità potenzialmente illimitata di proprietà (*myria*, PM, XVII, 8), il cui numero esatto non è determinabile: “Ritengo che questo sia un argomento oltremodo significativo e probante

[...] la stessa cosa è insieme (*to auto*) amara e calda, acida e calda, salata e calda e così all'infinito (*alla myria*)” (*PM*, XVII, 4-8).

Al pari del cibo, l'uomo risulta essere formato da un congiunto di strutture caratterizzate per l'elevato grado di complessità. Nel suo corpo si trovano una miriade (*myria*) di *chymoi* che non possono essere ridotti a nature statiche o a concetti, perché si manifestano come potenze (*dynameis*) di ogni misura per quantità e per forza: “V'è infatti, nell'uomo il salato, l'amaro, il dolce, l'acido, l'astringente, l'insipido, e mille altre cose (*alla myria*) dotate di potenzialità di ogni misura (*pantoias dynamias echonta*) sia per misura che per forza (*plethos te kai ischyn*)” (*PM*, XIV, 23-26).

Lo stato di malattia non si produce quando fra i quattro elementi si crea uno squilibrio quantitativo di un elemento rispetto ad un altro, come vuole il seguente relato di Timeo:

Come poi abbiano origine le malattie è più o meno chiaro a chiunque. Essendo infatti quattro gli elementi di cui si compone il corpo, terra, fuoco, aria e acqua, perturbazioni e malattie si producono quando, contro natura, essi sono in quantità troppo grande o troppo piccola [...]. Infatti, appunto, noi diciamo che quando un elemento si aggiunge o si sottrae [...] in base ad un rapporto proporzionale, sarà possibile [...] che si conservi uno stato di salute (*Timeo*, 82a-b. Traduzione di F. Fronterotta).

Al contrario, essendo indeterminabili quanto al numero tanto gli elementi quanto le loro proprietà, essi risultano agire contemporaneamente e in modo contrario ad un tempo (*hypoantias beotoisin, pan tounantion*) nell'uomo (*en anthropoi*, *PM*, XV, 11-20). Perciò, la malattia è suscitata dal venir meno della crasi e coappartenenza degli elementi e delle loro proprietà (LOPEZ, 2008, p.213). Lo stato di salute, a sua volta, è determinato non da una proporzione matematica, bensì dalla condizione di “coimplicazione” (LOPEZ, 2008, p.284) della miriade di umori che agiscono in modo dinamico e olistico (*PM*, XIX, 7-8; cf. XVI 4). Quando essi sono cotti assieme (*pessetai*) l'organismo ritrova uno stato di quiete in cui nessun elemento può essere singolarmente distinto (*en besychia eie, medemien synaamin idien*, *PM*, XIX, 41).

[...] mescolati l'uno all'altro (*memigmēna auta auteoisin*) non causano dolore; misura e crasi (*crisis gar kai metriotes*) provengono al caldo dal freddo, al freddo dal caldo: ma allorché uno si separa interamente, allora causa dolore (*PM*, XVI 3-7. Traduzione di F. Lopez).

Gli effetti contrari e contrastanti che l'uomo sperimenta a contatto con l'ambiente non sono riconducibili necessariamente alla particolare sensibilità

dell'uomo. Tant'è vero che ogni ente fin dall'origine gode di proprietà contrastanti che producono ad un tempo effetti contrari in decorrenza alla peculiare condizione in cui si trova ad accadere, perché la compresenza dei contrari è insita in ogni ente naturale e l'uomo non si costituisce ad eccezione.

Su questo punto è significativa la riflessione dell'autore del trattato *De Diaita*:

ciascuna cosa è la stessa in relazione a tutte le cose e tutte le cose in rapporto a ciascuna e niente fra tutto è assolutamente ed incondizionatamente a se stante” (*De Diaita*, I.4, 23-24). “tutto infatti è simile pur essendo dissimile, tutto è incompatibile pur essendo compatibile, tutto dialoga pur non dialogando, ha ragione pur non avendone” (*De Diaita*, I.11, 4-7) (LOPEZ, 2008, p.203 nota 395).

Il medico non potrebbe essere stato più esplicito. Una interessante riflessione di Vernant (1978, p.390-396) evidenzia l'importanza delle osservazioni del *De Diaita* in relazione alla tendenza della razionalità moderna all'oggettivazione meccanicista di tipo matematico quantitativo che nutre ancor oggi lo studio della natura e permea le ricerche mediche.

In conclusione, la differenza determinante fra filosofia e medicina e l'allungo antropologico che l'autore del trattato ippocratico attribuisce ai soli medici non consiste nel fatto di aver determinato costituenti differenti della sostanza umana rispetto a quanto determinato nei trattati filosofici, bensì nella consapevolezza che l'uomo non sia ciò di cui è strutturato, si tratti di triangoli, poliedri, elementi fisici o biologici. “Sapere (*eidennai*) [...] che cosa è l'uomo (*ti esti anthropos*)” (*PM*, XX, 103) non rientra negli interessi del medico e non può essere considerato neppure l'oggetto proprio dell'antropologia. L'autentica antropologia deve essere vincolata all'amore per l'uomo (*Precetti*, VI) e non alla conoscenza di cosa esso sia. La filosofia si prefigge di “conoscere (*eidennai*)” cosa sia l'uomo, la medicina si prefigge di “andare alla ricerca (*zetein*)” dell'uomo. La prima ama il sapere (*philo-sophia*), mentre la seconda ama l'uomo (*philo-anthropia*; cf. MESQUITA, 1998, 70-75).

CONCLUSIONE

In questo articolo abbiamo posto in relazione due modelli antropologici, il primo risalente al *Timeo* platonico e il secondo al trattato ippocratico *Prisca Medicina*. Sebbene non sia testimoniata alcuna influenza diretta fra i due pensatori, siamo persuasi dell'importanza di illuminare e riconoscere i pregi

di entrambe i testi, ma soprattutto di evidenziare la sorprendente attualità del trattato ippocratico rispetto a quello filosofico.

Il testo platonico denota la sua originalità per la capacità di ridurre la complessità fisica e umana ad elementi semplici, non ulteriormente riducibili e sottoposti a norme naturali costanti e universali. Platone realizza una moderna applicazione matematica alla biologia e allo studio della realtà sensibile, ma d'altro canto rimane trappola della tradizione per il fatto di rifiutare qualsiasi ingerenza della sperimentazione o dell'esperienza all'interno di una scienza, in nome dell'universalità e superiorità teoretica della filosofia sulle altre arti.

Il modello adottato dal filosofo greco non risulta, perciò, adeguato alla fondazione di una antropologia se guardato dal punto di vista adottato, in epoca contemporanea a Platone, da alcuni autori dei trattati della scuola medica di Cos. Infatti, il primo rivela il suo "amore per la sapienza" indipendentemente dall'oggetto di questo sapere. Al contrario, dal *Prisca Medicina* traspare l'idea che l'amore per il sapere, nel caso specifico sapere cosa sia l'uomo, non conduce necessariamente ad amare e a prendersi cura dell'uomo, obbiettivo dell'arte medica. In nome di questa sollecitudine verso la natura umana il trattato dello studioso coo amplifica il metodo di indagine, e il frutto di questa ricchezza è una immagine dell'uomo che sfida e vince con successo l'avversario filosofico. Secondo lo studioso di Cos il modello filosofico non rende conto della complessità degli esseri viventi e dei fenomeni naturali in generale. La scienza medica perviene con successo maggiore a produrre una nuova e più articolata dottrina, che ha il pregio di valorizzare il contesto di appartenenza dell'uomo, la sua evoluzione e l'intricato complesso di interazioni che lo costituiscono essenzialmente e che risulta irriducibile alle componenti elementari e alle loro proprietà. Da una nuova concezione dell'uomo, il trattato ippocrato trae una nuova concezione di metodo ed esattezza essenziali a qualsiasi disciplina che si dichiari scientifica e, in vista di ciò, si serve di una molteplicità di strumenti intellettivi ed empirici.

Il frutto dei lavori del medico non sfocia in una scienza esatta ma astratta che ha per oggetto la definizione di cosa sia l'uomo ed che sia stata dedotta, seguendo le leggi matematiche, dagli umori di cui l'uomo è costituito. Il medico costruisce una antropofilia che si propone di favorire la crescita integrale dell'essere umano, impedendo che ostacoli di varia natura, ossia le diverse patologie, interrompano il suo naturale sviluppo.

[Recebido em agosto/2020; Aceito em setembro/2020]

- BORGES DE ARAUJO, F. 2010. A natureza dos números na República de Platão. *Kriterion*, 22, p.459-471.
- BRISSON, J.-L. 1991. *Inventer l'univers: le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*. Paris: Vrin.
- BRISSON, J.-L. 2003. *Platão: Leituras*. Porto Alegre, Edipucrs.
- BRISSON, J.-L. 2003. How and why do the building blocks of the universe change constantly in Plato's *Timaeus*. In Natali, C. e Maso St. (org.). *Plato Physicus. Cosmologia e Antropologia nel Timeo*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Editore.
- BRISSON, J.-L. 2015. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. St. Augustin: Academia Verlag.
- BURNET, J. 2006. *A Aurora da Filosofia Grega*. Trad. Para o português de H. Cairus, A. Bacelar, T. Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.
- CAIRUS, H. F. e RIBEIRO WILSON, A. JR. 2005. *Textos Hipocráticos. O doente, o medico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- PEIXOTO, M.C.D. 2009. Kairos e Metron: a saúde da alma na terapia do corpo. In Campolina Diniz Peixoto, M. (org.), *A saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola, p.55-67.
- CARONE, G. 2007. Akrasia and the structure of the passions. In: BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. (orgs.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden/Boston: Brill, 101-114.
- CARONE, G. 2008. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Loyola.
- DI BENEDETTO, V. 1986. *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*. Torino: Einaudi.
- DILLER, H. 1952. Hippokratische Medizin und Attische Philosophie. *Hermes*, LXXX, 385-409.
- FERRARI, F. 2016. *L'antropologia di Platone*. Il problema della persuasione e la sua ricaduta sul problema anima-corpo. Tesi di Dottorato. Venezia, Università Ca' Foscari.
- FIERRO, M. A. 2013. Two conceptions of the body in the Phaedrus. In: BOYS-STONES, G.; GILL, C.; EL MURR, D. (eds.). *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 7-50.
- FRIAS, I. 2005. *Doença de corpo, doença da alma*. Medicina e filosofia na Grécia antiga. São Paulo: Loyola.
- FRONTEROTTA, F. 2007. Che effetto fa essere un pipistrello? In: MIGLIORI, M.; NAPOLITANO VALDITARA, L. M.; FERMANI, A. (eds.). *Interiorità e anima*. La psychè in Platone. Milano: Vita e Pensiero, 89-108.
- FRONTEROTTA, F. 2015. Platone. *Timeo*. Introduzione, traduzione e note. Milano: BUR.
- FRONTEROTTA, F. 2015². Plato's Conception of the Self. In: DE BRASI, D.; FÖLLINGER, S. (eds.). *Anthropologie on Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*. München: Verlag Karl Albert, 35-59.
- JOHANSEN, T. K. 2000. Body, Soul and Tripartition in Plato's *Timaeus*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19, 87-111.
- LENNOX, J. G. 1985. Plato's Unnatural Teleology. In O'Meara D. J. (ed.). *Platonic Investigations*. Washington: D.C., 195-218.
- LOPEZ, F. 2008. *Il pensiero olistico di Ippocrate. Riduzionismo, antiriduzionismo, scienza della complessità nel trattato Sull'Antica Medicina*. San Giovanni in Fiore: Pubblisfera.
- LOPEZ, F. 2008. Traduzione dal greco di Prisca Medicina di Ippocrate. In *Il pensiero olistico di Ippocrate. Riduzionismo, antiriduzionismo, scienza della complessità nel trattato Sull'Antica Medicina*. San Giovanni in Fiore: Pubblisfera, 404-435.

- LOUREIRO, J. D. 2011. *Comentário Político – Filosófico ao político de Platão*. Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- MESQUITA, P. 1998. Entre filosofia e medicina: a antropologia hipocratica. *Philosophica* 11, 63-85.
- PAGANI, P. 2012. *La Geometria dell'anima*. Napoli: Ethica.
- PATTERSON, R. A. 1981. The Unique Worlds of the Timaeus. *Phoenix*, 35, p.105-119.
- PATTERSON, R. A. 1985. *Image and Reality in Plato's metaphysics*. Indianapolis: Hackett.
- PROCACCI, S. 2001. *Alle radici dell'olismo. La filosofia della natura in J. C. Smith*. Perugia-Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- PAGANI, P. 2012. *La Geometria dell'anima*. Riflessioni su matematica ed etica in Platone. Napoli: Orthotes.
- VEGETTI, M. 2000. *Opere di Ippocrate; L'Antica Medicina*. Torino: Union tipografico editrice torinese (1965).
- VERNANT, J.P. 1978. *Mito e pensiero presso i greci*. traduzione italiana. Torino: Einaudi.