

La scena originaria: argomentazione, retorica e medicina a partire dal *Gorgia* di Platone

Mauro Serra

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale, Università di Salerno
maserra@unisa.it

Abstract Starting from a well-known scene of Plato's *Gorgias*, where the sophist claims the need for the doctor to resort to his art, that is rhetoric, the paper tries to reconstruct the relationship between rhetoric, argumentation and medicine in the preplatonian age. Unlike the image provided in Plato's *Gorgias* scene, this relationship is much more complex. It focuses on two main aspects: 1) how to acquire knowledge of what escapes direct observation; 2) how soul and body interact in human action.

Keywords: Rhetoric, Argumentation, Medicine, Plato, Gorgias

Received 20 January 2018; accepted 26 May 2018.

0. Introduzione

Tra gli sviluppi più recenti e promettenti dell'eterogeneo ambito di ricerca che va sotto il nome di *Argumentation theory* figura oggi senz'altro l'indagine sul ruolo svolto, a vari livelli, dall'argomentazione nell'ambito della medicina. Non si tratta di uno sviluppo scontato e, come sottolineano giustamente le curatrici di un recente volume dedicato a tale tematica, fino a non molto tempo fa pensare ad una correlazione tra argomentazione e medicina sarebbe risultato quantomeno strano:

Two decades ago speaking of argumentation in the healthcare domain would have sounded odd. The healthcare setting was to a large extent dominated by forms of one-way communication based on the ethos of the healthcare providers as the holders of the medical information [...] in recent years, there has been a growing interest among argumentation theorists in the role of argumentation in the healthcare domain (Rubinelli, Snoek Henkemans 2014: 1).

Come spesso capita, quella che si presenta come una novità affonda le sue radici in un passato che ci riporta alle origini della cultura occidentale, ovvero alla Grecia antica. Il legame tra retorica, argomentazione e medicina che può risultare sorprendente agli occhi dei moderni, costituisce, infatti, un dato sul quale la cultura greca ha riflettuto a lungo, a partire almeno dal V secolo a.C. Il rapporto tra medicina e retorica nel mondo antico è stato, tuttavia, generalmente indagato, seppur con fondati motivi, a partire dalla teorizzazione platonica ed aristotelica (cfr. e.g. Di Piazza, Piazza 2016). Nelle pagine seguenti cercherò invece di ricostruire, almeno in parte, il modo in cui questa riflessione si è venuta determinando nelle sue prime fasi. Si tratta di un breve saggio di 'archeologia con-

cettuale' da cui possono forse derivare ancora oggi spunti utili quando ragioniamo di retorica, di medicina e dei loro rapporti. Per farlo sceglierò come punto di partenza un passo del *Gorgia* platonico in cui viene messo in scena in maniera paradigmatica il rapporto tra retorica e medicina. Il mio interesse sarà però rivolto non tanto all'interpretazione del passo in sé, quanto piuttosto allo sfondo che lo rende comprensibile, anche al di là della specifica connotazione teorica che esso assume nel contesto del dialogo e, più in generale, della filosofia platonica.

1. La scena originaria: retorica e medicina nel *Gorgia* platonico

Nel corso della discussione che, nella prima parte del *Gorgia*, vede protagonisti l'omonimo sofista e Socrate troviamo, attribuita al sofista siciliano, la seguente affermazione:

Numerose volte sono già andato con mio fratello e con gli altri medici da qualche ammalato, che non voleva bere una medicina o mettersi nelle mani del medico per farsi operare o cauterizzare e, mentre il medico non era capace di persuaderlo, io invece l'ho persuaso con nessun'altra arte se non con la retorica (Platone, *Gorgia*, 456b1-5, trad. modificata).

Vediamo brevemente quale è il contesto all'interno del quale essa compare. Incalzato dalle domande di Socrate relative alla specificità dell'arte che è alla base del suo insegnamento, vale a dire la retorica, il sofista siciliano giunge a sostenere che la retorica comprende in sé, per così dire, tutte le altre tecniche, che sono in certo qual modo in suo dominio. L'esempio della medicina viene, dunque, addotto come prova di questo stato di cose. Il sapere tecnico di cui il medico si mostra in possesso sarebbe, infatti, inefficace senza l'intervento del retore che, persuadendo il paziente, lo convince a sottoporsi al trattamento che il medico gli ha prescritto. Va peraltro sottolineato che l'intero passo platonico gioca in maniera, come al solito, molto sottile sull'ambivalenza semantica del termine *dynamis*. Mentre, infatti, Socrate adopera il termine per fare riferimento alla capacità del retore e più in generale ai vari ambiti in cui si esercita la competenza delle diverse *technai*, Gorgia sembra interpretarlo con esplicito riferimento alla questione del potere che il retore è in grado di esercitare grazie alla sua arte e che comporta una subordinazione ad essa di tutte le altre competenze. Sfruttando la doppia accezione del termine, per Gorgia la *dynamis* (capacità) del retore è alla base della *dynamis* (potere) che egli è in grado di esercitare (tra l'altro) sui possessori delle altre *technai*. Si tratta di un'affermazione che, del resto, sembra trovare conferma nelle parole del Gorgia storico, dato che, come è noto, nell'*Encomio di Elena* il *logos* è definito un gran signore (*megas dynastēs*) ed il termine *dynamis* compare effettivamente in maniera ripetuta nella parte centrale volta a mostrare i presupposti su cui riposa l'efficacia del discorso. Come si è già accennato, non è mia intenzione soffermarmi sulla corretta interpretazione di questo passo, né esaminare in dettaglio il ruolo che esso svolge nell'economia del dialogo e più in generale dell'ampia riflessione svolta da Platone sulla medicina¹. Mi limiterò, perciò, a sottolineare alcuni elementi che, retrospettivamente, si riveleranno utili per il percorso a ritroso che intendo delineare.

Ad una prima lettura, se si vuole superficiale, il passo platonico sembra suggerire, pur attraverso l'orgogliosa rivendicazione avanzata dal sofista, la necessità di una collaborazione, nei riguardi del paziente, tra il medico ed il retore, che appaiono portatori di due

¹ La bibliografia su tale argomento è ovviamente sterminata. Un punto di partenza imprescindibile è ora Levin 2014 (che però non prende in considerazione il *Fedro* ed il *Timeo*).

forme di sapere nettamente differenziate e tuttavia complementari. Attraverso una sorta di divisione del lavoro, vediamo così delinearsi una situazione almeno in parte analoga a quella evocata, in ambito moderno, dalle parole di Douglas Walton:

The expert consultation is a species of advice-giving dialogue. [...] A familiar type of case is the type of physician-patient dialogue where a patient who is not very knowledgeable about medical matters goes to a physician for advice on how to deal with a particular problem in an area of medicine where this physician is a specialist. The physician bases his answers, and his questions, in this type of dialogue, on his knowledge base of the field, acquired from his studies and experience. Since the patient is not an expert, it may not be easy for him to extract the information he requires in order to make an intelligent decision about the best course of treatment for his special problem. And in fact the success of the treatment often depends significantly on the quality of the dialogue that takes place in this type of encounter (Walton 1996: 192).

Si tratta in sostanza di un caso di dialogo persuasivo caratterizzato dal fatto di essere sì asimmetrico, poiché il medico si basa su una conoscenza specialistica inaccessibile al paziente, ma anche collaborativo, poiché il medico ed il paziente hanno un obiettivo comune rappresentato dalla salute del paziente stesso. Nella rappresentazione platonica conoscenza e persuasione, ovviamente, invece di essere coniugate dalla stessa persona fanno capo a due personaggi differenti, ma, esattamente come nella situazione evocata da Walton, il successo del trattamento può dipendere dalla riuscita del dialogo che nell'episodio platonico è appunto affidata alla figura del retore ed alla tecnica da lui rivendicata. Fino a questo punto, si potrebbe, dunque, sostenere che il passo costituisca un'icastica rappresentazione della necessità per il medico di fare ricorso ad un tipo di competenza alla quale non ha abitualmente accesso. Se solo allarghiamo un po' la prospettiva, le cose, tuttavia, cambiano radicalmente. Nell'immediato seguito del discorso gorgiano si ritrova un'affermazione abbastanza sorprendente. Nel rivendicare i meriti della sua arte il sofista, infatti, sostiene che se, in una qualsiasi città, si aprisse un a discussione su chi scegliere in qualità di medico, il retore avrebbe senz'altro la meglio, se solo lo volesse. Né questa situazione appare limitata al caso della medicina. Proseguendo nella sua iperbolica tirata, il Gorgia platonico arriva, infatti, ad affermare che se il retore si trovasse a concorrere con il possessore di qualsiasi altra tecnica riuscirebbe a farsi scegliere, poiché non c'è ambito nel quale non risulti più persuasivo di chi è competente davanti ad una folla di persone, tanto grande è la potenza della sua arte². Non è difficile osservare, come fa del resto la stragrande maggioranza dei commentatori (e.g. Bernardete 1991: 23-24), che le affermazioni di Gorgia oltre ad essere iperboliche sono indicative di un preciso atteggiamento che caratterizza in generale il procedimento della retorica (almeno agli occhi di Platone): la sua dimensione ingannevole, qui esemplificata dalla pretesa di essere ciò che non si è (un medico appunto). Evidentemente questo cambio di prospettiva getta una luce diversa anche sull'esempio da cui eravamo partiti, aprendo la strada alla famosa analogia (463b2-465b5) con la quale, nello stesso dialogo, Socrate riduce la retorica al rango di contraffazione della giustizia, la cui autentica controparte è invece rappresentata dalla medicina. Alla luce di queste considerazioni, il rapporto tra retorica e medicina evocato dalle parole di Gorgia non può che risultare pretestuoso e destituito di fondamento, autorizzando l'interprete a pensare che si tratti di un'invenzione platonica funzionale allo scopo che sottende l'intero dialogo: la contrapposizione tra retorica e filosofia. Cercherò ora di mostrare che, indipendentemente dallo

² L'intera tirata di Gorgia è indirizzata a giustificare la tesi, esposta in 456a1-4, che i veri consiglieri, in qualsiasi, campo sono i retori, poiché la retorica ricomprende in sé ogni altra capacità (*dynamis*).

scopo perseguito da Platone, il collegamento tra retorica e medicina evocato nel *Gorgia* affonda saldamente le sue radici nella riflessione che si sviluppò in Grecia nel corso del V sec. a.C.

2. Un'antica intersezione tra retorica e medicina: il caso dell'*epōidē*

Per comprendere il modo in cui il rapporto tra retorica e medicina si andò delineando nel corso del V secolo a.C., prima di costituire oggetto di esplicita riflessione da parte di Platone, dobbiamo tuttavia risalire ancora più indietro e prendere le mosse da Omero. In un celebre passo del XIX libro dell'*Odissea* troviamo, infatti, quella che può essere a tutti gli effetti considerata la prima attestazione di una interazione tra retorica e medicina. Durante la caccia sul Parnaso con Autolico ed i figli, suoi parenti materni, Odisseo si slancia su un cinghiale che ha avvistato, ma, prima di poterlo trapassare con la sua lancia, viene morso dall'animale. Egli è, dunque, bisognoso di cure prima che l'emorragia provocata dalla ferita diventi irreversibile e fatale. Le cure gli sono prestate dagli stessi zii materni, ovvero i figli di Autolico, e sono descritte in questo modo:

Allora i figli di Autolico si occuparono della carcassa, legarono sapientemente la ferita del nobile Odisseo pari agli dei, bloccarono il nero sangue con un incantesimo (*epaoidēi*), subito ritornarono alla casa del loro caro padre (*Odissea*, XIX, vv. 457-458).

La ferita di Odisseo è oggetto, dunque, di un duplice trattamento, poiché l'emorragia viene arrestata non solo mediante l'applicazione di un bendaggio, ma anche con l'utilizzo di un incantesimo che ha l'effetto di bloccare il nero sangue. A lungo si è speculato sulle caratteristiche dell'incantesimo, sulla sua forma e, soprattutto, sull'eventuale presenza di una componente musicale (Provenza 2016). Al di là di questi dettagli, l'aspetto più significativo, dal nostro punto di vista, è, tuttavia, l'interazione tra un intervento di natura specificamente medica e quella che potremmo definire una forma di terapia verbale. Naturalmente non è ancora possibile parlare di retorica in senso stretto³, ma è indubbio che l'efficacia verbale collegata alla nozione di incantesimo è qui considerata parte essenziale della pratica volta ad ottenere la guarigione dell'eroe. Del resto, anche la componente più specificamente medica non è in questa circostanza ricondotta all'azione di medici di professione, ma ciò non desta sorpresa poiché se è vero che nei poemi omerici si menzionano esplicitamente le figure di due medici, Podalirio e Macaone, figli di Asclepio, è altrettanto vero che la competenza medica non sembra ristretta solo a loro due ed appare più in generale una delle componenti previste nella formazione degli eroi (Kosak 2004: 19). Un ultimo aspetto merita di essere sottolineato in relazione a questo passo: l'incantesimo pronunciato dagli zii di Odisseo esercita il suo potere direttamente sull'ordine della realtà e quindi sulla causa della malattia (la ferita), si ritenga o meno che qui sia all'opera una concezione demonica della stessa (Lain Entralgo 1970: 26-27; *contra* Provenzano 2016: 84). A conferma di ciò si può citare un passo della terza *Pitica* pindarica (vv. 47-53) in cui si rievoca il potere del mitico fondatore dell'arte medica, Asclepio: qui i blandi incantesimi (*malakais epaodais*) sono posti sullo stesso piano degli altri metodi di guarigione che includono le pozioni benefiche, le fasciature e le vere e proprie azioni chirurgiche. Non è d'altra parte ingiustificato ritenere che ci sia un legame tra l'incantesimo adoperato per la cura della ferita di Odisseo ed il modo in cui vengono descritti, nell'*Iliade*, altri casi di intervento sulle ferite degli eroi. Anche in questi

³ Sul legame tra magia e retorica resta fondamentale de Romilly 1976. Va peraltro ricordato che *Gorgia* usa il termine *epōidē* nell'*Encomio di Elena* (10) per fare riferimento alla potenza del *logos*.

casi l'intervento strettamente medico è infatti accompagnato dal ricorso all'uso della parola che appare però significativamente indirizzata non alla causa del dolore ma all'animo del sofferente. Così, per esempio, nel XV libro dell'*Iliade* (vv. 390-394) Patroclo cura una ferita di Euripilo applicandovi rimedi (*pharmaka*) che leniscono il nero dolore e confortandolo con parole (*logois*) «aventi verisimilmente la funzione di distogliere la mente del ferito dal dolore, rendendo più agevole il compimento delle operazioni propriamente manuali, ovvero l'estrazione della freccia e la somministrazione dei farmaci» (Provenza 2016: 73 corsivo mio). È probabilmente in questo legame che può essere ravvisata una delle radici da cui si genera il successivo impiego del termine *epoidē* con valenza metaforica che appare largamente attestato nel corso del V secolo. Per citare solo alcuni tra i possibili esempi, nel *Prometeo incatenato* di Eschilo (vv. 172-175) gli incantesimi sono oramai chiaramente indirizzati all'animo di un interlocutore (in questo caso Prometeo) e perciò esplicitamente collegati alla persuasione; ancora più significativo è il caso dell'*Ippolito* euripideo (vv. 477-481): all'interno di questa tragedia, infatti, da un lato troviamo riconfermato il legame che unisce strettamente gli incantesimi alla sfera della malattia e della cura, dall'altro, tuttavia, appare evidente come questo legame si presti ad una lettura in chiave metaforica: la malattia di cui soffre Fedra è la passione amorosa, la cui cifra distintiva è la capacità di prendere possesso e dominare l'animo altrui⁴. La larga diffusione di un uso metaforico del termine *epoidē* non esclude, tuttavia, il fatto che nello stesso orizzonte cronologico, il V secolo, esso continui ad essere adoperato con l'originaria accezione che lo lega tanto alla sfera magica quanto a quella divina. Per averne una conferma basta scorrere le pagine del trattato ippocratico *De morbo sacro*, che è interamente animato da una vena polemica contro i rappresentanti di una (presunta) forma di medicina 'sacra' da lui esplicitamente considerati dei ciarlatani. Non sorprenderà, infatti, ritrovare tra le pratiche in cui appaiono maggiormente versati il continuo ricorso ad incantesimi e purificazioni:

Costoro [*scil.* maghi, purificatori, questuanti e ciarlatani], dunque, ammantandosi del divino per riparare la loro incapacità di avere alcunché da somministrare per dar giovamento, e per non far chiaramente vedere di non sapere niente, considerarono che fosse sacra questa affezione ed accompagnandovi storie adatte ne stabilirono il trattamento in vista della loro propria sicurezza, col dare purificazioni ed incantamenti (*epaoidas*) (Ippocrate, *De morbo sacro*, 12, 31).

3. La sfida dell'*aphanes*: tra retorica ed medicina

La polemica sollevata dall'autore del *De morbo sacro* nei confronti dei suoi avversari si inserisce all'interno di un più vasto fenomeno di laicizzazione che investe la cultura greca nel corso del V secolo a.C. Volendo, per ragioni di spazio, semplificare, si può affermare che in questo arco cronologico si assiste alla sempre più marcata contrapposizione tra forme di sapere caratterizzate da un legame con la sfera divina e modelli di razionalità che rivendicano, invece, l'efficacia di un'indagine condotta in maniera autonoma dall'uomo. La contrapposizione tra questi divergenti modelli di acquisizione del sapere trova una paradigmatica manifestazione in una tragedia sofoclea, l'*Edipo Re*, che è imperniata sull'opposizione tra due diversi modelli conoscitivi: uno di origine divina, incarnato da Tiresia, l'altro laico e razionale, incarnato da Edipo (Ugolini 2000: 157-184). Un aspetto non trascurabile di questa trasformazione è rappresentato dal concomitante

⁴ Non a caso, Charles Segal afferma: «The little scene between Phaedra and the Nurse might even be viewed as a displaced version of Gorgias' theories of language itself as a quasi-incantatory magic that charms its hearer by a kind of hypnotic spells» (1993: 256, nota 32).

declino dell'autorità indiscussa di cui godeva la poesia, per secoli considerata sede privilegiata di trasmissione del sapere nonché della manifestazione del legame tra l'uomo e la divinità. In conseguenza di ciò, la contrapposizione che si venne a determinare non si lascia ridurre all'alternativa, precedentemente indicata, tra religioso e razionale, poiché essa attraversa dall'interno l'emergere del nuovo paradigma razionale, a sua volta non riducibile ad una singola manifestazione. Come afferma giustamente Thomas Cole:

For a crucial series of decades in the course of the fifth and early fourth centuries a host of Sophists, scientists, physicians, polymaths, logographers, orators, staesme, dramatists, and exegetes disputed along themselves the position left vacant by the collapse of poetry's undisputed claims to be the moral and intellectual mentor of Greece (Cole 1991: 28).

Un luogo privilegiato a partire dal quale osservare la trasformazione a cui abbiamo fatto riferimento è costituito dalla categoria di *aphanes* 'invisibile', che nel corso del V secolo diventa uno dei termini chiave intorno ai quali si sviluppa un articolato dibattito sulle possibilità e la natura della conoscenza umana, al quale partecipano esponenti di discipline assai diverse (medici e naturalisti innanzitutto, ma anche storici, oratori e poeti). Ciò naturalmente non sorprende dato che nel pensiero greco è tradizionale una contrapposizione tra ciò che è visibile e ciò che invece non è percepibile con la vista. Al primo ambito appartiene tutto quanto può essere conoscibile mediante i sensi ed in particolare tramite la vista che costituisce, come è noto, la principale fonte di accesso alla conoscenza. Per quanto riguarda invece la sfera di ciò che è invisibile, e che può tanto riferirsi ad una inaccessibilità spaziale – un luogo diverso da quello in cui si trova il soggetto conoscente –, quanto ad una inaccessibilità temporale – il passato ed il futuro –, l'uomo dispone di altri mezzi, non tutti ugualmente efficaci. In primo luogo, egli vi può accedere grazie all'intervento della divinità. Uno dei principali elementi che distingue il dio dall'uomo è, infatti, oltre alla sua immortalità, la possibilità di conoscere tutto, ovvero di accedere a quegli ambiti che sono all'uomo normalmente preclusi. È per questo motivo che prima del 'catalogo delle navi' il poeta dell'*Iliade* (II, 484 e sgg.) invoca l'aiuto delle Muse «che a tutto sono presenti» e sempre per lo stesso motivo Zeus ed Helios vengono invocati a custodi e garanti dei giuramenti formulati dagli uomini. Nel suo tragitto da una regione all'altra del cielo, il Sole vede tutto e ascolta tutto ed è dunque in grado di smascherare colui che venga meno al giuramento fatto. Oltre alla rivelazione diretta di una certa conoscenza da parte della divinità – è questo ad esempio il caso del poeta ispirato dalle Muse –, molto più spesso la comunicazione tra le due sfere avviene attraverso dei segni che spetta agli indovini interpretare. Così ad esempio nell'*Olimpica VIII* (vv. 2-5) di Pindaro compaiono degli indovini che «chini su vittime ardenti interpretano (*tekmaïromenoi*) se Zeus folgoratore fausto messaggio abbia in serbo per gli uomini». Appare perciò significativo che l'opera del medico crotoniate Alcmeone si apra (DK 1) con un'affermazione che, se da un lato ribadisce la distanza che separa la conoscenza divina da quella umana, dall'altro riconduce quest'ultima ad un procedimento razionale e congetturale, considerato l'unico strumento di cui l'uomo dispone per spiegare i fenomeni dell'universo. L'accesso alla sfera dell'*aphanes* viene così sottratto al controllo delle pratiche divinatorie, come dimostra la deliberata ripresa del verbo *tekmaïromai* in una nuova accezione:

Alcmeone di Crotona, figlio di Pirite, disse queste cose a Brotino ed a Leonte e Battillo intorno alle cose invisibili (*peri tōn aphaneōn*); intorno alle cose mortali evidente certezza solo gli dei hanno ad averla, agli uomini, come tali, tocca, invece, servirsi di congetture (*tekmaïresthai*) (trad. modificata).

Ancora più significativo per il nostro discorso si rivela poi il frammento di Alcmeone se si accetta l'ipotesi, di recente formulata dalla Gemelli Marciano (2007), che propone di ravvisarvi non un generico riferimento all'indagine naturalistica (così e.g. Dettori 1993), quanto piuttosto un preciso rimando ai processi corporei interni ed alle malattie invisibili che costituiscono uno degli ambiti di diretta pertinenza della scienza medica in via di formazione. Ad ogni modo, quale che sia l'interpretazione prescelta, è indubbio che la medicina si presenta nel corso del V secolo come uno degli ambiti nei quali appare più marcata ed esplicita la riflessione metodologica vertente intorno alla seguente questione: «Come accedere all'*aphanes* in assenza di una garanzia divina, cioè della trasparenza della memoria concessa al poeta ed al *mantis*?» (Vegetti 1996: 72). Ed è proprio in relazione a questa riflessione metodologica che si vengono a determinare numerosi punti di contatto tra medicina e retorica. Mi soffermerò adesso brevemente su due di essi in ragione della loro rilevanza: la relazione con il tempo e la natura del procedimento razionale adottato. Per quanto riguarda il primo di essi, si è spesso insistito sul ruolo che tanto nella medicina quanto nella retorica svolge una nozione come quella di *kairos* (Roth 2008; Di Piazza, Piazza 2016). La necessità di tener conto del 'momento opportuno' (questa la traduzione del termine) nel quale agire appare, infatti, estremamente rilevante per entrambe le discipline che sono costrette a misurare l'efficacia dei loro procedimenti sulla variabilità dei singoli casi che non si lasciano, data la contingenza delle situazioni da affrontare, mai ricondurre precisamente ad una regola fissa. Minore attenzione si è prestata al fatto che una tale valorizzazione del *kairos* affonda le sue radici in una riconsiderazione del tempo inteso come una delle dimensioni dell'*aphanes* che tanto il medico quanto il retore devono 'addomesticare' con la loro *technē*. Ancora più significativo è il fatto che ciò trovi espressione attraverso una risemantizzazione della formula impiegata nella poesia arcaica per indicare l'onniscienza della divinità e, subordinatamente, di coloro che grazie alla divinità vi potevano accedere, vale a dire i poeti e gli indovini. Così l'autore delle *Epidemie* (1, 11) attribuisce al medico il compito di «dire le cose accadute in passato, conoscere quelle presenti, predire quelle future» ed in maniera ancora più netta l'autore del *Prognostico* nel celebre *incipit* caratterizza la *pronoia* del medico come la capacità di conoscere e dire in anticipo – tanto rispetto agli eventi futuri, quanto all'anamnesi del paziente – «sia le cose presenti, sia le cose accadute, sia quelle che accadranno». Né la nuova parola d'ordine appare sminuita dal fatto che essa abbia anche finalità propagandistica, serva cioè da un lato ad impressionare i pazienti inducendoli a fidarsi del medico, dall'altro a disculparsi in anticipo dall'eventuale fallimento della cura proposta (Vegetti 1996: 75). Anzi questo fatto non fa che ribadire ciò che del resto appare evidente dalla scelta di indicare con tre verbi diversi la conoscenza delle diverse dimensioni temporali: l'accesso al tempo non è più 'simultaneo' perché garantito dalla rivelazione divina, ma il risultato di un complicato processo inferenziale che risulta per ciò stesso intrinsecamente fallibile:

Il consolidarsi del metodo designato da *tekmairesthai* formulato per la prima volta con Alcmeone, esige una partecipazione attiva del soggetto conoscente. Il mondo non si disvela più da sé, offrendosi «miracolosamente» nella sua essenza all'osservatore. Va, invece, responsabilmente interpretato, «costruito» intellettualmente: la ricerca della verità deve avvenire per via logica, il principio-guida è quello dell'inferenza, che proprio in Ippocrate si afferma come epistemologicamente centrale (Perilli 1991: 179).

Apparentemente di segno contrario, ma in realtà in larga parte convergente con la prospettiva ippocratica, è la risemantizzazione della formula arcaica in un passo di centrale

importanza dell'*Encomio di Elena* di Gorgia, vero e proprio manifesto programmatico della retorica e del suo sviluppo come disciplina autonoma. Nel par. 11 dell'*Encomio* si afferma, infatti, che per l'uomo non è possibile varcare la soglia dell'*aphanes*, poiché «non ci sono vie per ricordare il passato, né per indagare il presente, né per prevedere il futuro»⁵. Ora, se da un lato la pessimistica affermazione gorgiana sembra contrastare con l'ottimismo epistemologico orgogliosamente rivendicato negli scritti ippocratici, dall'altro, tuttavia, ricollocata nel suo contesto, essa si rivela in realtà perfettamente congruente con gli assunti portati avanti per altra via in ambito medico. L'impossibilità per l'uomo di accedere all'onniscienza richiamata dalla formula tradizionale è, infatti, la ragione dell'enorme potenza di cui il *logos* dispone, potenza che risulterebbe assai differente ed inferiore qualora si potesse acquisire quel sapere totalizzante a cui la formula allude. In tal caso il *logos* si presenterebbe semplicemente come il veicolo neutro di trasmissione di un sapere appreso per altra via. In questo modo, invece, esso è il principale strumento mediante il quale è possibile all'uomo costruire la sua conoscenza. Naturalmente, per questa stessa ragione il *logos* si presenta come intrinsecamente fallibile, vale a dire senza alcuna garanzia che permetta di discriminare il vero dal falso, ma al tempo stesso come straordinariamente efficace, dato il rapporto inversamente proporzionale che collega l'efficacia del discorso in termini di persuasione alla sua potenziale fallibilità (Kraus 2018). Da ciò deriva una conseguenza molto spesso ignorata o fraintesa almeno in relazione alla retorica dei sofisti. Se è vero, infatti, che in essa trova ampio spazio una considerazione delle passioni che spingono l'uomo ad agire, rimane altrettanto vero che l'efficacia del *logos* riposa innanzitutto sulla sua capacità di costruire in maniera rigorosa e consequenziale una interpretazione dei fatti, tanto più quando essi si sottraggono, come accade nella maggior parte dei casi, alla diretta osservazione empirica. Per questo procedimento Gorgia ha un termine ben preciso, il cui impiego si rivela di particolare interesse. Nei paragrafi iniziali dell'*Encomio* (*Hel.* 1-2), egli non solo identifica nella verità la virtù propria del discorso in generale e del suo in particolare, ma specifica anche il tipo di operazione mediante la quale intende personalmente mostrare la verità relativamente alla vicenda di Elena: imponendo al discorso una struttura argomentativa ovvero la forma di un ragionamento, un *logismos* appunto. L'attività del *logizesthai* (il verbo da cui *logismos* deriva), peraltro, non implica in nessun modo un riferimento diretto e inequivocabile alla verità. Anzi essa sembra caratterizzare una situazione nella quale si deve indagare su un oggetto o una questione che appare inaccessibile ai sensi e privo di una verifica empirica. Una situazione di questo tipo implica alcune importanti conseguenze: in primo luogo la discussione verrà a costituirsi nella forma di una contrapposizione di opinioni in competizione tra loro; in secondo luogo, l'esistenza di opinioni contrapposte fa sì che ciascuna di esse per accreditarsi debba presentarsi più o meno esplicitamente come una confutazione delle opinioni alternative; infine, il criterio che pare più indicato per formulare opinioni attendibili in tali circostanze è quello dell'*eikos*, ovvero di ciò che appare plausibile in base a un ragionamento. Tutti elementi che trovano una precisa corrispondenza all'interno dell'*Encomio di Elena*. La vicenda a cui essa fa riferimento è, per definizione, da collocare nella sfera dell'*aphanes* poiché appartiene a un passato a cui non è possibile accedere direttamente; la tesi sostenuta da Gorgia è esplicitamente presentata come il risultato di una confutazione dell'opinione formulata dai poeti e unanimemente condivisa;

⁵ Interessanti osservazioni sul riuso della formula da parte di Gorgia in Bourgeois (2017: 43-48). La studiosa, tra l'altro, propende per il mantenimento della lezione manoscritta che non prevede la presenza di un verbo specificamente riferito al presente e che viene invece integrato dalla maggior parte degli editori moderni. La traduzione verrebbe così ad essere «non ci sono vie per ricordare il passato né per prevedere il presente ed il futuro». Ad ogni modo, questo aspetto non incide in maniera sostanziale sull'interpretazione qui proposta.

infine, il criterio dell'*eikos* viene esplicitamente richiamato in un solo passaggio del testo, ma di estrema rilevanza. Nel momento in cui Gorgia sta selezionando le possibili cause del comportamento di Elena, afferma appunto che prenderà in considerazione le cause per cui era verosimile che Elena partisse per Troia. Il concetto di *eikos* qui adoperato ha una chiara valenza logica poiché

se, esaminate tutte le cause per cui è possibile pensare che Elena sia andata a Troia, troveremo che l'eroina non è colpevole, la potremo veramente assolvere e dire innocente, perché essa, qualsiasi sia stata la ragione ignota ed inconoscibile per cui è partita, si è mossa per una causa che rientra tra quelle prese in esame (Bona 1974: 32).

D'altra parte, il lessema *logismos* risulta un termine relativamente raro di cui sono note, alla data in cui può ragionevolmente essere collocato l'*Encomio*, scarse attestazioni. È perciò tanto più significativo che la maggior parte di queste attestazioni si trovino in testi del *Corpus Hippocraticum*. Così, in *Epidemie* (6, 8, 17) il termine è collocato alla fine di un elenco che comprende i cinque sensi per indicare lo strumento fondamentale dell'indagine del medico, mentre in *De veteri medicina* (12, 14) è il mezzo che ha consentito alla medicina di opporsi al caso (*tuchè*) e di avvicinarsi, senza peraltro acquisirla in forma compiuta, alla certezza. È, tuttavia, nel *De arte* che ritroviamo nella maniera più esplicita il riferimento ad un tipo di procedimento razionale sostanzialmente analogo a quello evocato nelle pagine dell'*Encomio* gorgiano. L'autore del trattato afferma, infatti, che nei casi delle malattie non evidenti (*adela*, sinonimo di *aphanes*) nei quali non è possibile acquisire una certezza indubitabile, bisogna ricorrere al ragionamento, vale a dire al *logismos* (11, 3), che consiste in sostanza nella capacità di trarre inferenze (*tekmairesthai*, 12, 2; 12, 4), che, seppure non certe, risulteranno quanto meno plausibili. Non è difficile vedere, pur nella diversità di prospettiva, la convergenza di una simile posizione con quella gorgiana. Sebbene, infatti, per il medico ippocratico, conformemente al suo *habitus* di scienziato, l'osservazione empirica rimanga il dato primario, la necessità di confrontarsi con una dimensione che si sottrae all'osservazione diretta comporta inevitabilmente il ricorso a procedimenti di cui, invece, per altri versi il sofista esalta il potere e l'efficacia:

[...] perceptual clarity is highly esteemed [...], but, when it comes to non-evident matters, such perceptual clarity is unavailable to human beings. That is not to say that humans are without recourse; they can make inferences, and there is no denial that sound inferences conduce to knowledge. Still, inference is a second-best, something to which humans resort when they cannot directly perceive the truth (Mann 2012: 28)

4. Anima e corpo: tra medicina e retorica

Non può certo sorprendere che una delle tracce più evidenti della convergenza tra medicina e retorica nell'ambito cronologico che stiamo prendendo in esame si trovi in un testo dal chiaro intento programmatico come il *De arte*. Già da lungo tempo la critica ha riconosciuto la presenza di tale convergenza, arrivando ad ipotizzare che il trattato stesso sia in realtà opera di un sofista. Mentre questa ipotesi sembra oramai da scartare (Mann 2012), è indubbio che il testo proprio per la sua finalità programmatica ben si presta ad evidenziare i motivi per cui la medicina ha bisogno della retorica. In un contesto fortemente competitivo nel quale nuove e diverse forme di sapere si contendono il primato, il medico ricorrerà agli strumenti messi a disposizione dalla retorica per almeno tre differenti motivi: 1) accreditare la sua competenza tanto in opposizione a quella di

altre discipline quanto nelle dispute interne alla stessa medicina; 2) rendere disponibile questa competenza ad un pubblico di non specialisti, che si sottoporrono per questo motivo con maggiore fiducia alle pratiche mediche; 3) potenziare un metodo di indagine che possa efficacemente integrare il ricorso all'osservazione diretta della realtà. Benché variamente ricavabili da vari testi ippocratici, questi tre elementi trovano una esplicita manifestazione nel *De arte (ivi: 18-20)*. Dalle osservazioni precedenti si potrebbe, tuttavia, ricavare l'erronea impressione che nel determinarsi dei rapporti tra retorica e medicina ci si trovi di fronte ad un processo unidirezionale, nel quale la medicina si serve, almeno in alcuni casi e per alcuni scopi limitati, degli strumenti messi a disposizione dalla retorica o comunque sviluppati in tale ambito⁶. Questa impressione si rivela però erronea, come è possibile mostrare ricorrendo, sia pure con un brevissimo accenno, ancora una volta all'*Encomio* gorgiano. Il testo del sofista siciliano mostra, infatti, a vari livelli tracce cospicue dell'influenza della coeva indagine condotta in ambito medico. Queste influenze vanno dal lessico (così, per esempio, troviamo in *Hel.* 19 il ricorso al lessema *nosēma* di chiara natura tecnica e qui preferito al più comune *nosos* per indicare la malattia) ad una più sostanziale e significativa ripresa dei modelli di spiegazione delle alterazioni fisiche sviluppati dalla medicina. Ciò trova la sua più esplicita manifestazione nell'analogia⁷ che chiude, nel par. 14, l'ampia descrizione dei poteri di cui dispone il *logos*:

Tra il potere della parola e la disposizione dell'anima intercorre lo stesso rapporto che tra la prescrizione dei farmaci e la natura del corpo. Come, infatti, farmaci diversi eliminano dal corpo umori diversi e possono far cessare la malattia come la vita, così alcuni discorsi danno dolore ed altri piacere, alcuni impauriscono ed altri mettono coraggio a chi li ascolta; altri ancora con una malvagia persuasione avvelenano e stregano l'anima (trad. modificata).

Non è qui naturalmente possibile svolgere un'analisi dettagliata del passo non solo perché ogni singolo termine richiederebbe un'approfondita disamina (cfr. Segal 1962: 104-105), ma soprattutto perché il suo (problematico) significato non può che derivare da un'interpretazione complessiva dell'*Encomio*. Resta ad ogni modo il fatto che «l'*Encomio di Elena* è la prima testimonianza superstite di un autore greco che utilizzi in modo sistematico la distinzione tra *sōma* e *psychē*» (Long 2016: 70) e che tale distinzione risponde, tra gli altri motivi, alla necessità di accreditare la propria analisi del *logos*, delle sue caratteristiche, degli effetti che produce sull'animo umano, della stessa scientificità rivendicata dagli autori della nascente *technē* medica. Né d'altra parte essa può essere relegata al rango di una affermazione opportunistica privata di qualsiasi seria intenzione speculativa. Essa rimanda, invece, ad un dibattito e ad una riflessione dalla portata assai più ampia sui rapporti tra corpo ed anima, come dimostra il fatto che di essa restano tracce per questo periodo almeno in un frammento democriteo (B31)⁸ e nella seguente affermazione attribuita a Protagora nel *Teeteto* platonico (167a4-6): «Anche nell'educazione abbiamo a che fare con un cambiamento da uno stato peggiore ad uno migliore: solo che mentre il medico determina il cambiamento con l'uso dei farmaci (*pharmakois*), il sofista lo fa con l'uso dei discorsi (*logois*)».

⁶ In realtà, come si accenna nelle conclusioni, i confini disciplinari sono in questa fase piuttosto fluidi (cfr. da ultimo Cross 2017).

⁷ Sulle difficoltà interpretative di quella che rimane un'analogia: cfr. Holmes: «Yet how should we understand the word 'like' on which Gorgias's comparison between the body and the soul rests? How is the soul that receives words and images like the body manipulated by the physician? How are they different?» (2010: 213).

⁸ «La medicina cura le malattie del corpo, ma la saggezza libera l'anima dalle sofferenze».

5. Conclusioni

La ricostruzione proposta, sia pure in forma assai più sintetica di quanto sarebbe stato necessario, dimostra senza alcun dubbio che la testimonianza platonica da cui eravamo partiti, al di là della finalità teorica a cui è piegata dal filosofo ateniese, affonda le sue radici in un contesto storico-culturale caratterizzato da una fitta e complessa rete di rapporti tra medicina e retorica all'interno della quale un ruolo di spicco è certamente svolto dal Gorgia storico, forse anche in virtù del rapporto con il fratello medico a cui allude Platone. D'altra parte questa stessa rete di rapporti va ricompresa all'interno di un quadro più ampio in cui non appaiono ancora nettamente definite le distinzioni disciplinari, poiché le varie discipline, e tra queste certamente la retorica e la medicina, sono ancora in via di formazione. Questa situazione se da un lato spiega le interferenze metodologiche e concettuali che si determinano tra i vari ambiti disciplinari, dall'altro ci permette di comprendere in una luce diversa il ruolo della retorica tanto in relazione alla medicina quanto più in generale rispetto alle altre forme di sapere. Non ancora irrigidita nella cornice di una disciplina autonoma, la retorica si trovò, infatti, a svolgere un ruolo 'trasversale' che è parte della sua vocazione e di cui si avverte oggi più che mai, in tempi di rigide partizioni disciplinari, la necessità:

Dans cette acceptation du rôle de passeur pour l'art du *logos*, la place de la rhétorique devient plus claire: loin d'être superflue, elle est vitale à l'humanité de l'homme. Mais elle ne doit jamais avoir aucune prétension à se substituer à un domaine spécifique. La rhétorique est de toutes les disciplines, mais n'en remplace aucune (Danblon 2013: 213).

Bibliografia

- Bernardete, Seth (1991), *The Rhetoric of Morality and Philosophy*, Chicago University Press, Chicago-London.
- Bona, Giacomo (1974), «Logos e *aletheia* nell'Encomio di Elena di Gorgia», in *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, n. 102, pp. 6-33.
- Bourgeois, Lena (2017), «Les stratégies de persuasion dans l'Éloge d'Hélène de Gorgias», in *Revue de Philosophie Ancienne*, n. XXXV, 1, pp. 15-50.
- Cole, Thomas (1991), *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, John Hopkins University Press, Baltimore-London.
- Cross, James R. (2017), *Hippocratic Oratory. The Poetics of Early Greek Medical Prose*, Routledge, London-New York.
- Danblon, Emmanuelle (2013), *L'homme rhétorique*, Les éditions du Cerf, Paris.
- De Romilly, Jacqueline (1976), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

- Dettoni, Emanuele (1993), «Alcmaea . fr. 1 D.K.», in *Museum Criticum*, n. 25-28, pp. 45-57.
- Diels, Hermann; Kranz, Walther (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Hildesheim (A. Lami (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete ad Empedocle*, Rizzoli, Milano, 1991).
- Di Piazza, Salvatore; Piazza, Francesca (2016), «The words of conjecture. Semiotics and epistemology in ancient medicine and rhetoric», in *Rhetorica*, n. XXXIV, 1, pp. 1-26.
- Gorgia, *Encomio di Elena*, trad. di G. Paduano, Liguori, Napoli, 2004.
- Gemelli Marciano, Laura (2007), «Lire du début: remarques sur les *incipit* des écrits présocratiques», in *Philosophie Antique*, n. 7, pp. 7-37.
- Holmes, Brooke (2010), *The Symptom and the Subject. The Emergence of Physical Body in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Ioli, Roberta (2013), «Medici del corpo contro terapeuti della parola: una riflessione su medicina e sofistica», in *Peitho/Examina antiqua*, n. 1, 4, pp. 189-209.
- Ippocrate, *De morbo sacro*, trad. A. Lami, in, Ippocrate, *Testi di medicina greca*, Rizzoli, Milano, 1983.
- Kosak, Jennifer C. (2004), *Heroic Measures. Hippocratic Medicine in the Making of Euripidean Tragedy*, Brill, Leiden-Boston.
- Kraus, Manfred (2018), *Précarité épistémologique et pouvoir persuasif du logos chez Gorgias d'après Eugène Dupréel*, in Loïc Nicolas (sous la direction de), *Le Fragile et le flou. De la précarité en rhétorique*, Garnier, Paris, pp. 61-78.
- Lain Entralgo, Pedro (1970), *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, Yale University Press, New Haven-London.
- Levin, Susan (2014), *Plato's Rivalry with Medicine: A Struggle and its Dissolution*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Long, Anthony A. (2015), *Greek Models of Mind and Self*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (*La mente, l'anima, il corpo. Modelli greci*, Einaudi, Torino 2016).
- Mann, Joel E. (2012), *Hippocrates, On the Art of Medicine*, Brill, Leiden-Boston.
- Omero, *Odissea*, trad. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 1963.
- Perilli, Lorenzo (1991), «Il lessico intellettuale di Ippocrate: *sēmainein* e *tekmairesthai*», in *Lexicon Philosophicum*, n. 5, pp. 153-180.
- Platone, *Gorgia*, trad. di F. M. Petrucci, Einaudi, Torino, 2014.
- Provenza, Antonietta (2016), *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Carocci, Roma.
- Roth, Adam R. (2008), *Reciprocal influences between rhetoric and medicine in ancient Greece*, PhD Dissertation, The University of Iowa.
- Rubinelli, Sara; Snoek Henkemans, A. Francisca (2014), *Argumentation and Health*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia.

Segal, Charles P. (1962), «Gorgias and the Psychology of the *Logos*», in *Harvard Studies in Classical Philology*, n. 66, pp. 99-155.

Segal, Charles P. (1993), *Euripides and the Poetics of Sorrow*, Duke University Press, Durham-London.

Ugolini, Gherardo (2000), *Sofocle ed Atene*, Carocci, Roma.

Vegetti, Mario (1996), *Iatròmantis. Previsione e memoria nella Grecia antica*, in Maurizio Bettini, a cura di, *I signori della memoria e dell'oblio*, La Nuova Italia, Firenze, pp.65-81.

Walton, Douglas (1996), *Arguments from Ignorance*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA).