



HAL
open science

Delirio e patologia della percezione nell'antichità classica : Letteratura, filosofia, medicina

Sandro Passavanti

► **To cite this version:**

Sandro Passavanti. Delirio e patologia della percezione nell'antichità classica : Letteratura, filosofia, medicina. Philosophy. Université Paris sciences et lettres; Fondazione Collegio San Carlo (Modène (Italie)), 2018. Italian. NNT : 2018PSLEP067 . tel-03491859

HAL Id: tel-03491859

<https://theses.hal.science/tel-03491859>

Submitted on 18 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée dans le cadre d'une cotutelle entre
l'École Pratique des Hautes Études
et la Fondazione Collegio San Carlo di Modena

Délire et pathologie de la perception dans l'Antiquité classique. Littérature, philosophie, médecine

Delirio e patologia della percezione nell'antichità classica.
Letteratura, filosofia, medicina.

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : Religions et systèmes de pensée

Scuola di Alti Studi « Scienze della Cultura »

Curriculum : Filosofia

Soutenue par :

Sandro PASSAVANTI

le 17 décembre 2018

Dirigée par :

Philippe HOFFMANN

Maria Michela SASSI

COMPOSITION DU JURY :

M. Philippe HOFFMANN
École Pratique des Hautes Études
Codirecteur de thèse

Mme Maria Michela SASSI
Università di Pisa
Codirecteur de thèse

M. Fabio STOK
Università di Roma Tor Vergata
Rapporteur

Mme Alessia GUARDASOLE
Centre National de la Recherche
Scientifique
Rapporteur (Président du jury)



École Pratique
des Hautes Études



Indice

- *Abstracts* – p. 7
- *Introduzione* – p. 11

Parte I : *Tragedia e medicina ippocratica*

La riflessione ippocratica sulle alterazioni sensoriali e le modalità della percezione patologica nel teatro attico (V-IV sec. a.C.) - p. 23

Disordini cognitivi e alterazioni della percezione nella Collezione ippocratica – p. 20

- *Lessico, sintomatologia e trattamento del delirio allucinatorio* – p. 25
(Morb. II, Gland., Aff. Int.)
- *Una teoria ippocratica della dispercezione* (Vict., I, 35) – p. 40
- *A ciascuno il suo : patologia della percezione e percezione del sovranaturale*
(Morb. sacr., Virg.) – p. 44

Follia e percezione nella tragedia attica : divinazione e patologia

- *Il delirio di Oreste in Euripide : ippocratismo e tragedia* – p. 54

Forme della divinazione ispirata

- *La forma filosofica* (Platone, Timeo) – p. 70
- *La forma tragica : Eschilo*
- *Presentimento e premonizione : il coro dell'Agamennone* – p. 79
- *Vedere il vero : Cassandra, Io, Oreste* – p. 86

Crisi della mantica e patologia della percezione nel teatro di Euripide

- *Un'altra follia per il veggente : le Troiane di Euripide* – p. 94
- *Una fonte tragica : Euripide oltre l'ippocratismo* – p. 99

Parte II : *Fisiologia e concetti della dispercezione.*

La riflessione filosofica antica sui disordini percettivi
(VI sec. a.C.–III sec. d.C.) – p. 103

Percezione, disposizione individuale, follia. L'apporto dei Presocratici – p. 110

- *Indipendenza dalla critica religiosa. Considerazioni preliminari* – p. 113
- *Esistenza e (in)conoscibilità delle divinità* – p. 120

Verso una fisiologia della dispercezione

- *L'ottundimento dei sensi in Alcmeone di Crotona* – p. 132

- *Percezione, pensiero e soggettività in Empedocle* – p. 144
- *Μανία e αἰσθησις in Empedocle : un modello fecondo ?* – p. 153
- *Gorgia e la « teoria sofistica della percezione »* – p. 161
- *Ἀποτύπωσις e ἀλλοφρονεῖν in Democrito* – p. 171

Usi filosofici della dispercezione in Platone

- *Μανία e « false sensazioni » nel Teeteto : un'associazione inedita* – p. 188
- *L'immagine del "blocco di cera" nell'anima come illustrazione delle alterazioni cognitive (Th., 191a7-195b5)* – p. 195
- *« Malattie dell'anima » e alterazioni cognitive nel Timeo* – p. 220

Aristotele. Inganno dei sensi, passioni, temperanza.

- *La verità delle sensazioni e il problema dell'inganno (ἀπάτη)* – p. 233
- *L'inganno delle passioni. I 'rêves éveillés' del De insomniis* – p. 254
- *Inganno percettivo e discrasia : spunti aristotelici per una terapia delle allucinazioni.* –p. 264

La topica dell'argomento dell' "allucinazione" in età ellenistica – p. 268

- *La prima definizione stoica di φαντασία καταληπτική : l'eredità del Teeteto e l'influenza della fisiologia peripatetica* – p. 272
- *L'obiezione di Arcesilao a Zenone : l'argomento platonico della μανία e la terza clausola della φαντασία καταληπτική* – p. 284
- *Il 'disgiuntivismo' tragico di Crisippo : la follia di Oreste come paradigma della follia allucinatoria* – p. 301
- *La replica di Carneade : la follia ingannevole di Eracle e la phantasia come 'cattivo messaggero'* – p. 307
- *'Allucinazione' e 'illusione' nello stoicismo di Antipatro di Tarso* – p. 326

L'estinzione del dibattito ellenistico : Antioco di Ascalona e la disputa tra Celso e Origene sulla resurrezione.

- *L'incredibilità dell'ἀνάστασις* – p. 333
- *« Ma questo chi lo vide ? Un'invasata, come dite voi stessi » : l'incredulità pagana di Celso e la replica stoica di Origene.* – p. 337
- *Celso : la riconversione medio-platonica dell'argomento accademico dell'aparallaxia* – p. 347

La Stoá post-ellenistica

- *Le allucinazioni del saggio o il dilemma del Portico* – p. 359

Parte III. Delirio e alterazioni percettive nella medicina di età greco-romana

Nosologia e terapeutica della follia allucinatoria (I sec. d.C. – V sec. d.C.) – p. 367

- *Asclepiade di Bitinia e l'introduzione dell'epistemologia ellenistica nella medicina dell'età greco-romana (II-I sec. a.C.) – p. 371*

Aulo Cornelio Celso : le vanae imagines dell'insania

- *I tratti stoici di una nuova nosologia della follia allucinatoria – p. 375*
- *Celso e il circolo dei Sextii : l'epistemologia di Antioco di Ascalona nel De medicina ? – p. 384*

Areteo di Cappadocia : le alterazioni sensoriali nella medicina pneumatica

- *I phantasmata della mania e della phrenitis – p. 387*
- *« Un altro genere di follia » : Areteo di fronte al delirio religioso – p. 395*

I disordini della phantasia in Galeno – p. 401

I visa della follia in Celio Aureliano

- *La forma duplice del furor – p. 408*
- *Fictio e falsitas nella follia ex corporis causa – p. 411*
- *Osservazioni sul trattamento delle manifestazioni allucinatorie nella medicina romana – p. 417*

Conclusioni – p. 423

Résumé substantiel en français – p. 427

Bibliografia – p. 472

Résumés (en quatrième de couverture)

Résumé de la thèse

« Les Grecs et les Latins n'avaient pas fait du trouble de la raison une analyse assez profonde et détaillée pour penser à imposer une dénomination collective à un genre de ses symptômes, fussent-ils les plus remarquables de tous. Ceux dont il est ici question, les hallucinations, ils les avaient observés sans doute, ils les connaissaient. Mais ils ne les rassemblent pas sous une désignation générale ». Ceci était l'avis du médecin L.-F. Lélut (*L'amulette de Pascal*, 1846), un jugement qui reflète l'image que la science de son époque s'était faite de la réflexion des Anciens sur les pathologies de la perception dans le délire. À l'exclusion d'un intérêt d'empreinte positiviste visant à retrouver les catégories psychiatriques dans certaines manifestations pathologiques dont nous avons trace dans les textes classiques, aucune étude générale n'a jamais été consacrée aux liens établis par les Anciens entre altérations cognitives et désordres morbides de la perception. Cette recherche se propose de combler cette lacune, en étudiant de manière systématique les textes anciens faisant état de cet ensemble d'expériences pathologiques, et ce sur la longue durée, depuis la physiologie présocratique jusqu'aux traités médicaux latins de l'Antiquité tardive. Après une introduction détaillant la méthodologie de recherche et le *status questionis*, le travail s'articule en trois parties. Dans la première, j'analyse les textes de la *Collection hippocratique* dans lesquels il est question d'altérations des facultés cognitives et sensorielles, retraçant le paradigme de compréhension de ces phénomènes propre aux médecins grecs des V^e-IV^e siècles. Une comparaison avec les scènes de folie visionnaire du théâtre attique contemporain permet de faire ressortir la priorité chronologique et spéculative des représentations euripidiennes de la vision morbide comme phénomène trompeur, en opposition à l'image archaïque du visionnaire comme maître de vérité – un trait dont la médecine rationnelle saura aussitôt tirer profit à sa manière dans ses descriptions des syndromes hallucinatoires. La deuxième partie du travail retrace l'histoire de la réflexion philosophique antique sur les troubles de la perception depuis Alcéméon jusqu'à Épictète, à travers le double prisme de la physiologie de la perception et de la gnoséologie. Refusant et distançant le modèle matérialiste des Présocratiques, Platon et Aristote articulent ouvertement le problème des perceptions altérées de la folie à la fois en termes de vérité/fausseté et de reconstruction physiologique, dans le but de repousser les objections relativistes des Sophistes. L'essor du débat hellénistique entre Stoïciens et Académiciens tire son origine d'une opposition semblable entre des conceptions dogmatiques reposant sur une 'harmonie préétablie' entre l'homme et les objets de sa connaissance et, d'autre part, les positions sceptiques de ceux qui n'admettent la distinction des sensations de l'homme sain de celle du fou. La substance de ce débat, qui ne s'épuise pas avant la fin de l'Académie platonicienne au I^{er} siècle av. J.-C., se prolongera dans le Stoïcisme d'époque romaine et sera accueillie de bon gré par la tradition médicale postérieure : dans la troisième partie de l'enquête, une attention spécifique est accordée aux textes de Celse, Arétée de Cappadoce, Asclépiade de Bithynie, Galien, Cælius Aurélien, où l'héritage philosophique hellénistique se greffe sur la tradition clinique et pharmacologique précédente, en donnant lieu à de nouvelles conceptions nosologiques qui serviront de point de départ incontournable à toute réflexion médicale postérieure sur les troubles sensoriels.

Dissertation Abstract

«The Greeks and Romans did not analyze the trouble of mind deeply enough to give a common denomination to a kind of its symptoms, as relevant as they may be. They surely observed and knew hallucinations, of which we are talking about. But they did not recollect them under a general definition». This was the opinion of the French physician L.-F. Lélut (*L'amulette de Pascal*, 1846), a statement which clearly reflects the opinion of scientists of his time about ancient analysis of psychopathological sensory alterations. Exception made for a positivistic interest, aiming at recognizing psychiatric categories in some pathological phenomena depicted in classical literature, no general study has ever been devoted to the relationship between cognitive alterations and pathological disorders of perception. This research intends to address such shortcoming through a long-term investigation of classical texts, by taking into account this cluster of pathological experiences, from Pre-Socratic physiology to the medical treatises of Late Antiquity. This work is structured in three sections: first, a methodological introduction and an analysis of the current state of art leads to an inquiry on Hippocratic texts about cognitive and sensory alterations (5th- 4th centuries BC). A comparison between medical literature and theatrical episodes of visionary madness reveals the chronological and speculative priority of Euripidean representations of morbid visions as deceptive phenomena, in opposition to the archaic image of the visionary as 'master of truth'. The second part of the thesis focuses on the history of philosophical thought about troubles of perception, from Alcmaëon to Epictetus, through the twofold lens of physiology of perception and epistemology. By refusing the Pre-Socratic materialistic model, Plato and Aristotle openly formulated the problem of distorted perceptions of madness in terms of truth and falsehood and physiological explicability, in order to push back sophistic and relativistic arguments. The development of Hellenistic Stoic/Academic debates originated from an analogous opposition between dogmatic conceptions – resting upon a 'pre-established harmony' between men and their objects of knowledge – and, on the other side, skeptical objections about the supposed indiscernibility of sane and mad perceptions. The core of this debate, which lasted until the end of the Platonic Academy in the 1st century BC, was perpetuated by the Middle Stoicism and then received by the subsequent medical tradition: in the third section, particular attention is devoted to the treatises written by Celsus, Aretæus of Cappadocia, Asclepiades, Galen, Cælius Aurelianus, in which the Hellenistic philosophical heritage grafted on to the earlier clinical and pharmacological traditions. This turning point represents the very foundation of every medical consideration about sensory disorders until the end of Classical Antiquity.

Résumé de thèse vulgarisé pour le grand public en français

À l'exclusion des recherches d'empreinte positiviste visant à retrouver les catégories psychiatriques dans certaines manifestations pathologiques dont nous avons trace dans les textes classiques, aucune étude générale a jamais été consacrée aux liens établis par les Anciens entre altérations cognitives et désordres maladiques de la perception. Cette recherche se propose de combler cette lacune, en étudiant sur la longue durée et de manière systématique les textes anciens faisant état de cet ensemble d'expériences pathologiques, depuis la physiologie présocratique jusqu'aux traités médicaux latins de l'Antiquité tardive.

Résumé de thèse vulgarisé pour le grand public en anglais

Exception made for a positivistic interest, aiming at recognizing psychiatric categories in some pathological phenomena depicted in classical literature, no general study has ever been devoted to the relationship between cognitive alterations and pathological disorders of perception. This research intends to address such shortcoming through a long-term investigation of classical texts, by taking into account this cluster of pathological experiences, from Pre-Socratic physiology to the medical treatises of Late Antiquity.

Introduzione

Les Grecs et les Latins, leurs successeurs, n'avaient pas fait du trouble de la raison une analyse assez profonde et assez détaillée pour penser à imposer une dénomination collective à un genre de ses symptômes, fussent-ils les plus remarquables de tous. Ceux dont il est ici question, ils les avaient observés sans doute, ils les connaissaient. Ils les signalaient dans leur deux langues sous le nom de *bluette*, de *sifflements*, de *tintements*, d'*images*, de *visions*, de *fantômes*. Mais ils ne les rassembleraient point sous une désignation générale, par exemple celle d'*hallucination*.

Questa osservazione risale al 1846. È stata formulata dall'alienista francese Louis-Françisque Lélut nell'opera *L'amulette de Pascal. Pour servir à l'histoire des hallucinations*¹. In questo testo, che avrebbe ottenuto una risonanza notevole anche al di fuori dell'ambito psichiatrico, Lélut interpretava l'esperienza mistica dell'autore delle *Pensées* – la « notte di fuoco » del 23 novembre 1654 descritta nel *Mémorial* (« Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants... ») – non nel senso di un'autentica rivelazione religiosa, ma come manifestazione di « ce que la science dans son langage appelle des *hallucinations*... résultat du plus violent effort de la fantaisie »². Il linguaggio della scienza di cui parla Lélut, all'epoca di pubblicazione dell'*Amulette*, è in realtà un idioma molto recente, che ha trovato in una nuova categoria sintomatologica, l'*allucinazione*, una nozione capace di rendere conto in modo sistematico di alcuni tra gli aspetti più oscuri della percezione umana e dei suoi disordini. In una certa misura, il giudizio dell'alienista sui greci e i romani corrisponde al vero : l'antichità, in effetti, non ha delimitato un campo autonomo del sapere e dell'arte medica volto specificamente alla comprensione e alla terapeutica di malattie afferenti principalmente alla sfera psichica, né ha elaborato una definizione e una terminologia esclusiva per quei disturbi mentali che implicano delle alterazioni delle facoltà sensibili. Tuttavia, come emerge in modo sempre più approfondito grazie una già lunga tradizione di studi, sono riconoscibili nel mondo

1 Baillièrre, Paris 1846, p. 70.

2 *Ivi*, p. 164.

antico diversi saperi razionali sulla follia che, pur non traducendosi nella creazione di figure professionali specializzate o di campi autonomi del sapere, hanno prodotto degli esiti che lo stato attuale della ricerca specializzata scoraggia decisamente dal definire poco ‘profondi’ o poco ‘dettagliati’, come poteva accadere a Lélut a metà del XIX secolo. Quanto alla critica relativa all’assenza di una nomenclatura canonica nella designazione delle alterazioni deliranti della percezione, invece, essa può valere per tutto il sapere anteriore alla nascita dell’alienismo come branca a parte della medicina e, in particolare, all’opera del più noto degli allievi di Philippe Pinel. È a Étienne Esquirol (1772-1840) che si ritiene abitualmente di poter ascrivere la ‘scoperta’ del concetto di *allucinazione*, una categoria a cui lo psichiatra avrebbe saputo conferire tutta la stabilità necessaria e la chiarezza defnitoria perché essa potesse diffondersi in modo pressoché universale. La prima formulazione della definizione esquiroliana risale al 1817, ed è contenuta nel *Dictionnaire des sciences médicales* dell’editore Panckoucke :

Un homme en délire qui a la conviction intime d’une sensation actuellement perçue, alors que nul objet extérieur propre à exciter cette sensation est à portée des sens, est dans un état d’hallucination. C’est un *visionnaire*.¹

Dal momento della sua enunciazione, ormai due secoli fa, questa definizione è rimasta a fondamento della maggior parte delle concezioni contemporanee, senza che ne sia stato messo generalmente in discussione il suo carattere essenziale di « percezione senza oggetto », per riprendere la celebre glossa di Benjamin Ball². Ma tra i meriti che

-
- 1 *Dictionnaire des sciences médicales*. Tome XX, Panckoucke, Paris 1817, p. 64 (*s.v. Hallucination*).
- 2 B. Ball, *Leçons sur les maladies mentales*, Asselin & Houzeau, Paris 1890², p. 62. – Le definizioni più recenti dell’allucinazione costituiscono generalmente uno sviluppo o una variazione di quella di Esquirol. Cfr. ad esempio R. J. Campbell, *Campbell’s psychiatric dictionary* (8th ed.), Oxford University Press, Oxford 2004, p. 312 (« Hallucination is a false experience characterized by externalization and a continued belief that the experience is a perception of something outside the self rather than an internal thought or image », p. 312) ; G. R. VandenBos (ed.), *APA Dictionary of Psychology*, American Psychological Association, Washington 2007, p. 427 (« A false sensory perception that has a compelling sense of reality despite the absence of an external stimulus ») ; (P. D. Slade, R. P. Bentall, *Sensory deception: A scientific analysis of hallucination*, Croom-Helm, London 1988, p. 23 (« A sensory experience which occurs in the absence of external stimulation of

Esquirol si attribuiva vi era anche quello di aver distinto per primo l'*allucinazione* da un'altra modalità della percezione patologica con la quale essa era stata il più delle volte confusa, l'*illusione* :

Les Anciens n'avaient point distingué les visions des illusions des sens. Quelques modernes, adoptant la dénomination que j'ai proposé pour les visions, ont confondu les hallucinations avec les illusions, les distinguant néanmoins en hallucinations mentales (*visions*) et en hallucinations sensibles (*illusions des sens*). Ces auteurs n'ont pas suffisamment apprécié la différence essentielle qui existe entre ces deux ordres de phénomènes. Dans l'hallucination, tout se passe dans le cerveau [...]. Dans les illusions, au contraire, la sensibilité des extrémités nerveuse est altérée, elle est exaltée, affaiblie ou pervertie ; les sens sont actifs, les impressions actuelles sollicitent la réaction du cerveau. Les effets de cette réaction étant soumis à l'influence des idées et de passions qui dominent la raison des aliénés, ces malades se trompent sur la nature et la cause de leur sensations actuelles.¹

I due fenomeni, secondo Esquirol ignoti come entità sintomatologiche a sé stanti sia alla scienza antica che ai medici moderni, esaurirebbero quindi lo spettro delle alterazioni sensoriali tipiche degli stati di delirio : percezione senza oggetto nel caso dell'allucinazione, percezione alterata di oggetti presenti nel caso dell'illusione. La scelta del termine *allucinazione* veniva giustificata sulla base della mancanza di un nome generico per indicare con precisione diagnostica tutti quei fenomeni denominati precedentemente come *apparizioni*, *visioni*, *immaginazioni*, ecc., oltreché in ragione della variabilità dei significati assunti dal termine nella letteratura medica moderna. Nelle opere di Jean Fernel e

the relevant sensory organ, but has the compelling sense of reality of a true perception, is not amenable to direct and voluntary control by the experiencer and occurs in the awake state ») ; A. S. David, *The cognitive neuropsychiatry of auditory verbal hallucination: An overview*, « Cognitive Neuropsychiatry », 9 (2004), pp. 107-124, p. 108 (« A sensory experience which occurs in the absence of corresponding external stimulation of the relevant sensory organ, has a sufficient sense of reality to resemble a veridical perception, over which the subject does not feel s/he has direct and voluntary control »).

1 J. E. D. Esquirol, *Des maladies mentales, considérées sous les rapports médicaux, hygiénique et médico-légal*, voll. I & II, Baillière, Paris 1838, I, p. 203.

Ambroise Paré, ad esempio, esso indica principalmente patologie oculari, non connesse a stati di alterazione psicopatologica¹. Nella *Praxis medica* (1602-1608) di Felix Platter la locuzione *mentis halucinatio* è impiegata come resa del greco *paraphrosynē*, ovvero generale alterazione delle facoltà mentali²; ma, isolatamente, *halucinatio* ricorre per indicare illusioni sensoriali relative esclusivamente al senso della vista, come quando nell'ubriachezza si percepiscono oggetti sdoppiati o deformi, in assenza di lesioni della ragione e del senso interno³. Boissier de Sauvages nella *Nosologia Methodica* (1763) definisce *hallucinations* il primo ordine delle *maladies qui troublent la raison ou vesania*, ovvero quelle « maladies dont le principal symptôme est une imagination dépravée et erronée »⁴, tutti quegli « erreurs de l'âme, occasionnées par le vice des organes situés hors du cerveau »⁵, quali il sonnambulismo, l'ipocondria, la *suffusio* (« vision imaginaire des objets qui n'existent pas »⁶), il *syrigmus* (« bruit imaginaire qu'on entend dans l'oreille, quoiqu'il n'existe pas au dehors »⁷) la vertigine, la diplopia. Gli esempi moderni di questa eterogeneità degli usi di *halucinatio* sono relativamente numerosi⁸.

1 Cfr. J. Fernel, *Pathologie*, Jean Le Bouc, Paris 1646, p. 344 (ed. or. 1554) : « L'hallucination, que les Grecs nomment *parorase*, se fait lors que la tunique cornée est infectée de quelque couleur estrangère, qui cause mesme qu'au dehors toute choses paroissent teintes, comme en la jaunisse, la sugillation, et l'inflammation rouge », e A. Paré, *Traité des maladies de l'œil* (1585) (in : *Ceuvres*, Claude Rigaud, Lyon 1633, p. 446) : « Parorasis : Hallucinatio ou caligatio : Abusement de vue ou d'œil : quand on prend une chose pour une autre, et est l'avant-coueur de l'aveuglement ».

2 Felix Platter, *Praxis Medica*, vol. I, L. König, Basileæ 1625, pp. 80-88.

3 *Ivi*, pp. 169-172.

4 F. Boissier des Sauvages, *Nosologie Méthodique*, tome VII, J.-M. Bruyset, Lyon 1772, p. 1 (*Sommaire*).

5 *Ivi*, p. 43.

6 *Ivi*, p. 77.

7 *Ivi*, p. 141.

8 *Halucinatio* è attestato per altri autori di primo piano della medicina europea del XVIII secolo, come W. Cullen (1712-1790), E. Darwin (1731-1802), V. Chiarugi (1759-1820), A. Crichton (1763-1856). Per un quadro generale delle nozioni mediche relative ai disordini dell'immaginazione tra il XVII e il XIX secolo cfr. almeno : German E. Berrios, *The history of mental symptoms. Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1996, pp. 35-36, e soprattutto Toshihiko Hamanaka, *From "Imaginatio/Hallucinatio" (F. Platter) to "Hallucination/Illusion" (J.-E.-D. Esquirol). Descriptive Psychopathology of Hallucination in 17th and 18th century*, in : T. Hamanaka, G. E. Berrios (eds.), *Two millennia of psychiatry in West and East. Selected papers from the International Symposium "History of psychiatry on the threshold to the 21st century" (20-21 March 1999, Nagoya, Japan)*, Gakuju Shoin, Tokyo 2003, pp. 19-48 ;

La polivocità del termine era certamente incoraggiata dall'incertezza dell'etimo antico. Nel latino classico il verbo *(h)alucinor* e i suoi derivati *(h)alucinatio* e *(h)alucinator* sono infatti termini rari e dal significato fluttuante, non attestati prima di Cicerone, il cui senso è generalmente quello di *divagare, sognare ad occhi aperti*¹, e che non presentano legami con la sfera del patologico o della percezione – a meno che non si voglia porli in relazione con *lux*, e dunque con la vista, come forma semplificata per assimilazione delle forme ipotetiche *ad-lucinor* e *ad-lucinatio*. Ma gli usi antichi della parola non depongono a favore di questa congettura, rivelando piuttosto una parentela importante con il sonno o con lo sbadiglio², o ancora con un'idea di divagazione mentale che non ha d'altronde un senso necessariamente negativo. Cicerone ne fa uso in una delle *Epistulae ad Quintum fratrem* (« le lettere che ci scambiamo devono, talora, *divagare* », *epistulae nostrae debent interdum alucinari*)³ e nel *De natura deorum*, in cui Epicuro è definito polemicamente *halucinatus* (« questi principi... Epicuro li ha profferiti *fantasticando in stato di sonnolenza* »)⁴. Che abbia il senso di inattenzione filosofica, di torpore dell'intelletto o di *divertissement* letterario, *halucinor* e i suoi affini si mostrano in connessione con l'idea di uno smarrimento apparentemente poco controllato, talvolta dai tratti letterariamente ricercati. Aulo Gellio (II d.C.) riporta nelle *Notti attiche* un'etimologia dovuta al lessicografo di età augustea Cloazio Vero, secondo cui *alucinari* deriverebbe dal greco ἀλύειν (*errare, essere agitato*) « e rappresenta una certa lentezza e stordimento della mente, che sopravviene sovente a coloro che sognano »⁵, spiegandone la variante con aspirazione iniziale con l'uso degli antichi di preporre la lettera *h* ad alcuni vocaboli perché

1 Cfr. Alfred Ernout, Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 2001⁴, s.v. *alucinor*.

2 Cfr. Benjamin Goldlust, *Alucinatio précieuse, somnus sympotique et sopor poétique: trois représentations du sommeil dans la littérature latine tardive*, « Camenae », 5 (2008), pp. 1-22, p. 3.

3 Cic., *Ad Quint.*, II, 10 (9), 1 (trad. C. Di Spigno, UTET, Torino 2002).

4 Cic., *Nat. deor.*, I, 72 (trad. N. Marinone, UTET, Torino 1955).

5 Aul. Gell., *Noct. Att.*, XII, : *item 'alucinari' factum scripsit ex eo, quod dicitur Graece ἀλύειν (...)* *tarditatem quandam animi et stupore, qui alucinantibus plerumque usu uenit*, trad. L. Rusca, BUR, Milano 1994.

risuonassero con più forza e vigore¹. Nella prosa d'arte dell'epistolario di Simmaco² (IV sec. d.C.), la sola occorrenza di *alucinatio* designa invece un componimento poetico liberamente incastonato nel *magnum genus* dell'*epistula*³, mentre le uniche attestazioni in testi medici classici si devono a Celio Aureliano (V sec. d.C.), nel contesto di quadri patologici a cui si accompagnano, oltre alla *hallucinatio*, *somnus paruus*, *hebetudo*, *iactatio* (*Ac.*, II, 166), *desponsio* (*ivi*, 167), *mentis alienatio* (III, 176); ma è difficile attribuire un significato preciso a questi esempi, benché sembri da escludere un riferimento specifico alla sfera della percezione.

Il termine, dunque, è molto probabilmente un ibrido creato *ad hoc* in età moderna, grazie ad un fortunato innesto di suggestioni più recenti sul vocabolario classico e tardo-antico; ma il lungo e accidentato percorso che l'*halucinatio* latina ha dovuto compiere per assumere il suo significato moderno e le sue implicazioni essenzialmente patologiche rimane per lo più ignoto. In ogni caso, la definizione di Esquirol venne salutata al suo primo apparire come una svolta fondamentale nella storia della medicina, come uno strumento diagnostico risolutivo che permetteva di porre fine alla variabilità e al disordine della nomenclatura e delle concezioni dell'età moderna e, allo stesso tempo, di dare inizio ad una nuova fase della scienza medica. È infatti nei primi due-tre decenni del XIX secolo che si consolida definitivamente l'opinione ancora corrente che le allucinazioni siano fondamentalmente da intendere come *disordini* della percezione, classificabili sotto la medesima specie a prescindere dagli organi di senso che ne sono coinvolti, generati da alterazioni cerebrali o di altre porzioni del sistema nervoso e, infine, di *esclusiva* competenza del medico⁴. Con Esquirol, secondo la narrazione della psichiatria del tempo, la lunga evoluzione del problema dell'allucinazione come 'oggetto naturale' entra irrevocabilmente nella sua *storia*, al di qua della quale vi sarebbe solo una *preistoria* « à

1 *Ivi*, III, 1-3: '*H' litteram siue illam spiritum magis quam litteram dici oportet, inserebant eam ueteres nostri plerisque uocibus uerborum firmandis roborandisque, ut sonus earum esset uiridior uegetiorque... sic 'halucinari'*'.

2 Symm., *Ep.*, 1, 1, 4.

3 Cfr. B. Goldlust, *art. cit.*, p. 5.

4 Cfr. G. E. Berrios, *On the fantastic apparitions of vision by Johannes Müller*, « History of Psychiatry », 16 (2005), pp. 229-246, p. 232.

chercher du côté des philosophes et des mystiques »¹. È a partire da questo momento che è stato possibile alla psichiatria interrogare il passato sulla base di categorie che gli erano estranee, alla ricerca di tutti quei casi non ancora rubricati come forme patologiche di allucinazione attestabili nelle fonti storiche, letterarie, religiose delle epoche precedenti. Nel XIX secolo e nei primi decenni del XX, specie in Francia, viene pubblicata una mole notevole di ricerche di questo tipo. Lélut è certamente l'esponente più noto di questo indirizzo di studi: dieci anni prima dell'*Amulette de Pascal*, il giovane psichiatra aveva già raggiunto la notorietà con l'opera *Du Démon de Socrate. Specimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*², in cui rendeva ragione della voce interiore che distoglieva il filosofo dal compiere azioni ingiuste o rischiose nei termini esclusivi di una ricorrente allucinazione acustica compatibile con la ragione. Nel 1845 il medico parigino Alexandre Brierre de Boismont pubblicava *Des Hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme*, in cui ricercava l'origine della credenza « aux esprits et aux apparitions », attestabile tra gli uomini di ogni epoca e luogo, nei vizi della « nature psychique »³. Qualche anno dopo, dava alle stampe una monografia su Giovanna d'Arco, nella quale le voci divine udite dall'eroina sin dall'adolescenza venivano analizzate come severe allucinazioni uditive⁴. Risalgono invece al 1930 le *Études sur l'hallucination* del filosofo e medico Pierre Quercy⁵, il cui primo volume è dedicato in parte ad una precisa diagnosi psichiatrica delle esperienze estatiche di Teresa d'Avila. Questo trend continua a dar forma agli studi di orientamento psichiatrico che si propongono di tracciare la storia del problema. I 'casi clinici' di Socrate, Paolo di Tarso, Agostino, Giovanna d'Arco, Teresa d'Avila, Lutero, ecc. figurano in modo pressoché sistematico negli studi d'insieme sulle allucinazioni come prove della diffusione

1 Jean Paulus, *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet*, Droz, Paris 1941, pp. 9-10.

2 Trinquart, Paris 1836 (*Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée d'une préface*, Baillièrre, Paris 1856).

3 Baillièrre, Paris 1845, p. 1.

4 A. Brierre de Boismont, *De l'Hallucination historique, ou Étude médico-psychique sur les voix et les révélations de Jeanne d'Arc*, Baillièrre, Paris 1861.

5 P. Quercy, *Études sur l'hallucination*, voll. I (*Philosophes et Mystiques*) & II (*Études cliniques*), Alcan, Paris 1930.

universale di questi disturbi e dell'incapacità delle scienze del tempo di diagnosticarli correttamente¹. Oliver Sacks, in uno dei suoi ultimi scritti, ha condensato con efficacia questa propensione della ricerca contemporanea : « Le allucinazioni hanno sempre avuto un ruolo importante nella nostra vita mentale e nella nostra cultura. In effetti, dovremmo chiederci in quale misura l'arte, il folklore e perfino la religione abbiano avuto origine da esperienze allucinatorie »².

Legittima o meno che sia, questa diffusa modalità di lettura di testi letterari o religiosi in termini di diagnosi retrospettiva ha costituito un ostacolo importante allo sviluppo delle ricerche dedicate alla comprensione antica delle esperienze allucinatorie. Probabilmente, è parso più attraente ripercorrere a ritroso la « preistoria » dell'allucinazione gettando luce sugli aspetti più conturbanti di alcune personalità del passato, o di esperienze religiose i cui tratti sono effettivamente paragonabili a quelli delle diagnosi moderne, e che, sulla base dei canoni scientifici odierni, rimarrebbero altrimenti prive di una spiegazione plausibile. Ad ogni modo, l'esercizio della retrodiagnosi ha frequentemente messo in secondo piano l'attenzione che nel mondo greco-romano è stata rivolta in modo specifico alle manifestazioni patologiche della percezione connesse a stati di alterazione delle facoltà mentali. Su questo piano, la ricerca specializzata ha prodotto certamente risultati notevoli, benché non in grande numero³. Ma rimane problematico il

1 Cfr. ad esempio John Watkins, *Hearing Voices : A common human experience*, Hill of Content, Melbourne 1998 ; Ivan Leudar, Philip Thomas, *Voices of Reason, Voices of Insanity. Studies of verbal hallucinations*, Routledge, London 2000, in particolare pp.7-27 ; Daniel B. Smith, *Muses, Madmen, and Prophets. Hearing Voices and the Borders of Insanity*, Penguin Books, New York 2007 ; André Aleman, Frank Larøi, *Hallucinations. The Science of Idiosyncratic Perception*, American Psychological Association, Washington 2008, pp. 9-11.

2 O. Sacks, *Hallucinations*, Knopf, New York 2012 (trad. it. di I. C. Blum, *Allucinazioni*, Adelphi, Milano 2013, p. 14).

3 Tra gli studi di insieme dedicati di recente alla comprensione dei fenomeni allucinatori nel mondo antico, si vedano almeno : Jackie Pigeaud, *Voir, imaginer, rêver, être fou. Quelques remarques sur l'hallucination et l'illusion dans la philosophie stoïcienne, épicurienne, sceptique et la médecine antique*, « Littérature, Médecine, Société », 5 (1983), pp. 23-53 (ora in : *Id., Folie et cure de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine*, Les Belles Lettres, Paris 2010², pp. 95-127) ; William V. Harris, *Greek and Roman Hallucinations*, in : *Id. (ed.), Mental Disorders in the Classical World*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 285-306 ; Chiara Thumiger, *A History of the Mind and Mental Health in Classical Greek Medical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 275-334 (relativamente al solo *Corpus Hippocraticum*).

ricorso obbligato alla terminologia e ai concetti contemporanei rispetto a fenomeni di cui abbiamo testimonianza soltanto in fonti scritte, attraverso il filtro ora della finzione letteraria, ora degli schemi di osservazione clinica e di differenti concezioni della malattia e del rapporto mente-corpo, ora delle esigenze della concettualizzazione filosofica. Per far fronte a questa difficoltà, più che sulla somiglianza tra le griglie contemporanee e i fenomeni descritti nelle fonti classiche, si è scelto dunque di puntare in questo lavoro ad una ricostruzione delle modalità in cui problemi simili si sono posti alle menti antiche, evitando l'adozione sistematica delle categorie psichiatriche e privilegiando l'analisi delle prospettive di indagine espresse nei singoli testi. La ricerca sarà dunque limitata alle testimonianze in cui siano messi in rilievo stati patologici o anormali che contemplan, nello stato di veglia, alterazioni delle funzioni mentali connesse ad anomalie della sensibilità, i cui esiti comportano un'*errata* cognizione del reale. Questa delimitazione del campo di indagine, come si vedrà meglio più avanti, permette di distinguere sul piano metodologico ciò che era distinto in modo essenziale nella riflessione antica: i casi riconosciuti oggi come esempi evidenti di allucinazione, infatti, sono considerati solo molto di rado dagli autori antichi come esperienze patologiche dal contenuto fallace (l'origine divina del *daimōn* di Socrate, per riprendere un esempio molto frequentato dalla letteratura psichiatrica, non è mai messa in discussione dalle fonti che ne danno notizia). Ma non ogni forma di alterazione della sensibilità era ritenuta un segno divino o un contatto autentico e veritiero con demoni o divinità. Anzi: sin dalla prima età classica, gli antichi – in medicina, in filosofia, in alcune fonti letterarie – hanno indagato da vicino, con presupposti e scopi variabili a seconda delle epoche e dei contesti, un ampio ventaglio delle condizioni patologiche in cui può incorrere la conoscenza sensibile, senza chiamare in causa entità personali diverse dal soggetto percipiente nel rendere conto dell'origine delle sensazioni morbide. Di queste modalità antiche di comprensione si cercherà di render conto analiticamente nelle pagine che seguono, attraverso un percorso che, dalle opere più antiche della *Collezione ippocratica* e dai frammenti dei Presocratici, incrocia la produzione filosofica dell'età classica ed ellenistica, per giungere fino alla trattatistica medica di epoca

imperiale.

La ricerca è suddivisa in tre parti, distinte sia cronologicamente che tematicamente. Nella prima (*Tragedia e medicina ippocratica*), limitata alla seconda metà del V secolo e ai primi decenni del IV, saranno dapprima presi in esame i testi del *Corpus hippocraticum* in cui vengono descritte disfunzioni della sensibilità nel quadro di più vaste manifestazioni patologiche, mettendone in rilievo tendenze lessicali, specificità dell'osservazione clinica, orientamenti teorici e terapeutici e, da ultimo, affrontando la questione del rapporto tra medicina razionale e saperi religiosi sul tema della veggenza. Quest'ultimo punto è al cuore dei capitoli successivi, dedicati alla fenomenologia della follia visionaria in Eschilo e in Euripide: laddove nel primo dei due autori sarà possibile riconoscere la trasfigurazione letteraria di forme tradizionali del sapere divinatorio (come suggerisce un confronto con la trattazione platonica della mantica nel *Timeo*), rispetto al secondo verrà avanzata l'ipotesi che il ricorso al linguaggio e all'*imagerie* tipica della trattatistica ippocratica non rappresenti un esempio di 'medicalizzazione' delle apparizioni divine, ma una critica innovativa e radicale alle concezioni più antiche della visione ispirata come rivelatrice di verità.

Nella seconda parte del lavoro (*Fisiologia e concetti della dispercezione*) viene proposta una storia della tematizzazione filosofica del problema dei disturbi sensoriali, attraverso la doppia lente della fisiologia della percezione e della teoria della conoscenza. I paragrafi iniziali mostrano in via preliminare l'indipendenza della riflessione filosofica sul tema dalla critica alle concezioni religiose tradizionali. La ricerca prende poi in esame la fisiologia presocratica, da Alcmeone a Democrito, e la filosofia di età classica (Platone e Aristotele), mostrandone quando possibile le relazioni con i saperi medici coevi; il dibattito ellenistico sulle false sensazioni del delirio, che ha opposto per due secoli lo stoicismo e l'Accademia scettica; infine, l'estinzione di questo dibattito contestualmente all'evoluzione dogmatizzante del platonismo a partire dal I sec. a.C. e la ricezione del tema in autori attivi nei primi secoli d.C., come Celso, Origene, Epitteto.

La terza e ultima parte della ricerca, dedicata alla letteratura medica sul delirio

allucinatorio dal II sec. a.C. al V sec. d.C., indaga le possibili modalità di trasmissione dei concetti e delle definizioni filosofiche della percezione delirante in ambito clinico, attraverso lo studio dei frammenti di Asclepiade di Bitinia e delle opere di A. Cornelio Celso, Areteo di Cappadocia, Galeno, Celio Aureliano. Un'attenzione particolare è rivolta alla terapeutica delle sindromi allucinatorie e alla natura dei rimedi, specie farmacologici, impiegati dai medici antichi.

Parte I

Tragedia e medicina ippocratica.

*La riflessione ippocratica sulle alterazioni sensoriali
e le modalità della percezione patologica nel teatro attico
(V-IV sec. a.C.)*

Disordini cognitivi e alterazioni della percezione nella Collezione ippocratica

Nella sessantina di trattati raccolti sotto il nome di Ippocrate di Cos, le alterazioni della sensibilità sono di norma considerate come epifenomeni di più vaste manifestazioni patologiche, in modo non eccessivamente dissimile da quanto è possibile constatare rispetto alle concezioni psichiatriche contemporanee. A differenza dei quadri odierni, tuttavia, la medicina razionale di V-IV secolo non contempla in nessun caso queste affezioni nel quadro di un insieme sintomatologico omogeneo, né esse vengono prese in esame come espressione specifica di precise patologie psico-fisiche. Questa differenza sostanziale tra i quadri antichi di comprensione dei fenomeni di tipo allucinatorio e l'atteggiamento odierno si fonda anzitutto su un tratto peculiare della medicina ippocratica : in ragione della concezione non dualista della natura umana che emerge nei diversi trattati della *Collezione*, ovvero in assenza di una distinzione effettiva tra un piano somatico e uno psichico nella considerazione dell'essere umano, la riflessione dei medici dell'età classica non concede alcuno spazio alla disamina di patologie considerabili come segnatamente psicopatologiche¹. Già Philippe Pinel, nella prima edizione del *Traité* (1801), lamentava che « l'immense carrière qui est ouverte [aux] recherches [d'Hippocrate] ne lui permet point de porter des vues particulières sur la manie »² : e tuttavia, una simile assenza di trattazioni dedicate in modo specifico alla follia, piuttosto

1 Sul problema del rapporto mente-corpo nel *Corpus hippocraticum*, si vedano principalmente J. Pigeaud, *Quelques aspects du rapport de l'âme et du corps dans le Corpus hippocratique*, in : Mirko D. Grmek (éd.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, Éditions du CNRS, Paris 1980, pp. 417-433; Peter N. Singer, *Some Hippocratic mind-body problems*, in : Juan Antonio López Férez (ed.), *Tratados hipocráticos (Estudios acerca de su contenido, forma e influencia). Actas del VIIe Colloque International Hippocratique (Madrid, 24-29 de septiembre de 1990)*, UNED, Madrid 1992, pp. 131-43; Beate Gundert, *Soma and Psyche in Hippocratic Medicine*, in : John P. Wright, Paul Potter (eds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*. Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 13-35; Hynek Bartoš, *Varieties of the Ancient Greek Body-Soul Distinction*, « Rhizai », 3 (2006), p. 59-78; Philip van Der Eijk, *Modes and Degrees of Soul-body Relationship in On Regimen*, in : Lorenzo Perilli, Christian Brockmann, Klaus-Dietrich Fischer, Amneris Roselli (eds.), *Officina Hippocratica. Beiträge zu Ehren von Anargyros Anastassiou und Dieter Irmer*, De Gruyter, Berlin 2011, p. 255-270.

2 Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris 1801, p. IX.

che un limite della clinica ionica che solo la scienza medica moderna avrebbe saputo superare, può essere considerato come un tratto essenziale degli autori ippocratici : questi infatti non consideravano le alterazioni cognitive e il delirio come concetti nosologici determinati, ma come insieme di turbe del comportamento¹, segnali della perdita della padronanza di sé e dei propri atti da parte del paziente, senza alcuna distinzione tra disordini attribuibili a patologie in cui è possibile oggi riconoscere ad esempio un'origine tossicologica o infettiva² e manifestazioni attinenti ad altre possibili eziologie. La varietà di questi sintomi iscrive dunque in una sostanziale continuità i livelli del 'somatico' e del 'mentale', limitando l'osservazione clinica, la riflessione nosologica e l'intervento terapeutico a ciò che si rende apprezzabile soltanto a partire dal corpo del paziente : l'antichità, insomma, non ha conosciuto nulla di comparabile alla psichiatria come branca autonoma del sapere, né ha dato vita a figure professionali specializzate, da un punto di vista medico, nel mantenimento o nel recupero della salute 'mentale'³. È evidente, sulla base di queste tendenze generali riscontrabili nella totalità dei testi della *Collezione*, che la considerazione di fenomeni di tipo dispercettivo o apertamente allucinatorio si scontra con una serie di ostacoli importanti : in primo luogo, con la dipendenza pressoché assoluta, nella registrazione clinica di simili manifestazioni, dalla parola del paziente, unico effettivo conoscitore, per così dire, della natura delle proprie percezioni, che il medico può valutare nel confronto tra la descrizione fornitane dal malato e la realtà circostante (un problema comune alla storia della medicina praticamente fino all'avvento di quelle tecnologie molto

1 Cf. J. Pigeaud, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité classique. La manie*, Les Belles Lettres, Paris 2010², p. 13-40.

2 Cf. Mirko D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Payot, Paris 1983, p. 412.

3 Per questi aspetti, e per l'assenza di una precisa categoria di 'malattia mentale', si vedano almeno : Israel E. Drabkin, *Remarks on Ancient Psychopathology*, « Isis » 46, 3 (1955), pp. 223-234 ; Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 2006³ ; Vincenzo Di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Einaudi, Torino 1986, pp. 35-69 ; Fabio Stok, *Follia e malattie mentali nella medicina dell'età romana*, in : Wolfgang Haase, Hildegard Temporini (éds.), *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt (ANRW)*, II, 37, 3, De Gruyter, Berlin-New York 1996, pp. 2282-2410 ; Valeria Andò, *Psyché e malattie psichiche nella prima medicina greca*, in : Rita Bruschi (ed.), *Gli irraggiungibili confini: percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, ETS, Pisa 2007, pp. 103-129.

recenti, come il *Functional Neuroimaging*, che permettono di ‘oggettivare’ le percezioni allucinatorie nella mappatura delle aree cerebrali coinvolte); in secondo luogo, va sottolineata l'impossibilità, per il clinico, di rinvenire una fenomenologia somatica, concreta, che si accompagni in modo costante e invariabile alla segnalazione da parte del paziente di alterazioni della percezione. Vi sono senza dubbio dei sintomi fisici che il medico dell'età classica associa di volta in volta al quadro clinico di cui si trova specificamente ad occuparsi; ma questi non costituiscono segni necessari della malattia e, come si vedrà più approfonditamente nelle prossime pagine, vengono rubricati senza soluzione di continuità accanto a sintomi di tipo psicologico, o che agli occhi di una sensibilità moderna potrebbero sembrare pressoché interamente indipendenti dal livello somatico. In ragione di questa indistinzione, non si prenderanno qui in esame tutti i casi di alterazione della percezione descritti nei testi ippocratici¹, ma soltanto quelli in cui sia possibile riconoscere contestualmente delle disfunzioni a livello cognitivo o comportamentale, evitando così di proiettare retrospettivamente le categorie contemporanee sulla clinica antica e cercando di rispettare la *démarche* osservativa che ha condotto gli autori dei testi ippocratici a considerare i sintomi di tipo allucinatorio a partire da presupposti scientifici e culturali particolarmente diversi da quelli della biomedicina contemporanea.

1 Per cui cfr. C. Thumiger, *A History of the Mind and Mental Health...*, op. cit., pp. 275-334.

Lessico, sintomatologia e trattamento del delirio allucinatorio

(Morb. II, Gland., Aff. int.).

Risponde a questa limitazione del campo di ricerca un passo del trattato ippocratico *Malattie II*, la cui composizione originaria va collocata intorno alla metà del V sec. a.C.¹:

Ansia : il malato sembra avere nelle viscere come una spina che lo punge ; è in preda alla nausea, rifugge la luce e gli uomini, ama l'oscurità ; è in preda all'angoscia ; la regione diaframmatica sporge all'esterno ; prova dolore quando viene toccato ; è angosciato ; vede delle cose terribili, ha incubi spaventosi e talvolta vede i morti.

φροντίς· δοκέει ἐν τοῖσι σπλάγγχοισιν εἶναι οἷον ἄκανθα καὶ κεντεῖν, καὶ ἄσῃ αὐτὸν λάζυται, καὶ τὸ φῶς φεύγει καὶ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τὸ σκότος φιλεῖ καὶ φόβος λάζεται, καὶ αἱ φρένες οἰδέουσιν ἐκτὸς, καὶ ἀλγεῖ ψαυόμενος, καὶ φοβεῖται, καὶ δειμάτα ὄρα καὶ ὄνειράτα φοβερὰ καὶ τοὺς τεθνηκότας ἐνίστε²

Il sostrato per così dire psicologico della patologia descritta dall'autore del trattato appare sin dal titolo del paragrafo : si tratta di un grave caso di *ansia* (φροντίς), nel quale il medico registra come primo dato saliente la sensazione di una spina nelle viscere di cui ha avuto certamente notizia dal paziente stesso. La descrizione si limita tuttavia all'elenco di quelle informazioni ricavabili dall'osservazione autoptica (sporgenza dell'addome), dalla palpazione (che provoca dolore), dalla ricostruzione del comportamento anomalo del malato, che trascorre il suo tempo al buio in preda all'angoscia e alla nausea, senza indicazioni di carattere eziologico. Sono verosimilmente ricavate dall'interrogazione diretta anche le informazioni relative alle visioni spaventose percepite dal paziente. Mentre

1 Il testo è stato tuttavia oggetto di riscritture successive che rendono difficoltosa la datazione delle sue varie parti (cfr. J. Jouanna, *Hippocrate*, Les Belles Lettres, Paris 2017², p. 560, da cui traggio salvo segnalazione contraria le ipotesi di datazione dei testi ippocratici a cui si farà qui riferimento [*Annexe III*, pp. 529-590]).

2 Hipp., *Morb. II*, 72, 1 (ed. Jouanna, Les Belles Lettres, CUF, Paris 1975, p. 211).

l'uso del verbo ὄραω sembra indicare con chiarezza delle visioni patologiche nello stato di veglia quando riferito ai δειματα che sono oggetto del vedere, il significato dell'espressione ὄνειρατα φοβερά va intesa intesa probabilmente nell'accezione di visioni notturne, di « incubi che incutono timore »¹. Rispetto alle visioni dei defunti (τοὺς τεθνηκότας) menzionate poco oltre, va sottolineata l'assenza di formulazioni capaci almeno di suggerire la soggettività o l'illusorietà di una simile esperienza, tanto più notevole dal momento che l'autore utilizza nel periodo immediatamente precedente il verbo *dokein* che si sarebbe ben prestato a questo scopo. Questo dato è forse da mettere in relazione con la negligenza, probabilmente intenzionale, manifestata dall'autore nei riguardi della sofferenza 'psichica' del suo paziente, una tendenza che è possibile riconoscere in tutti i testi che prenderemo qui in esame. Che il malato « veda » i morti, è probabilmente un'indicazione che il medico si limita a trascrivere sulla base del resoconto di cui è testimone, e sulla cui veridicità sembra come voler evitare di prendere posizione. L'attenzione alla malattia da un punto di vista esclusivamente somatico diviene palese nel prosieguo del testo, in cui vengono espresse delle indicazioni terapeutiche in cui non è lasciato alcuno spazio alla persuasione o a forme di intervento relazionale²: il trattamento prescritto prevede infatti l'assunzione di elleboro, principale rimedio nell'antichità per ogni forma di alterazione delirante delle facoltà cognitive³, insieme ad evacuanti assunti per via orale (come il latte

1 Il passo richiama l'espressione idiomatica con cui la lingua greca antica indicava l'esperienza onirica: ὄναρ (o ἐνύπνιον) ἰδεῖν, letteralmente « vedere un sogno » (cfr. V. G. Björck, *ONAP IAIEN: De la perception du rêve chez les anciens*, « Eranos », 44 (1946), pp. 306-314).

2 *Ivi*, 2-3: Τοῦτον πιπίσκειν ἑλλέβορον καὶ τὴν κεφαλὴν καθαίρειν, καὶ μετὰ τὴν κάθαρσιν τῆς κεφαλῆς κάτω πίσαι φάρμακον καὶ μετὰ ταῦτα πίνειν γάλα ὄνου. Σιτίοισι δὲ χρῆσθαι ὡς ἐλαχίστοισιν, ἢν μὴ ἀσθενήσῃ, καὶ ψυχροῖσι καὶ διαχωρητικοῖσι καὶ μὴ δριμέσι μὴδ' ἄλμυροῖσι μὴδὲ λιπαροῖσι μὴδὲ γλυκέσι· μὴδὲ θερμῷ λούσθω· μὴδ' οἶνον πινέτω, ἀλλὰ μάλιστα μὲν ὕδωρ, εἰ δὲ μὴ, οἶνον ὕδαρέα· μὴδὲ γυμναζέσθω, μὴδὲ περιπατεῖτω.

3 Il testo non specifica se si tratti di elleboro nero o bianco, le due specie di questo vegetale, secondo la classificazione antica, impiegate a fini principalmente terapeutici. L'ipotesi per cui l'ἑλλέβορος μέλας degli antichi, che prende il nome dal colore scuro dei suoi rizomi vada identificata con l'*Helleborus niger* della classificazione di Linneo è stata abbandonata ormai da tempo (cfr. A. Foucaud, *Sur l'ellébore des Anciens*, « Revue d'Histoire de la Pharmacie », 165 (1960), pp. 328-330). Sono due le specie botaniche proposte nel quadro delle classificazioni attuali, l'*Helleborus orientalis* e l'*Helleborus officinalis* (si veda Giovanni Aliotta, Daniele Piomelli, Antonino Pollio, Alain Touwaide, *Le piante medicinali del « Corpus Hippocraticum »*, Guerini, Milano 2003, pp. 128, s.v. ἑλλέβορος μέλας/ἔκτομον). Per le proprietà farmacologiche di questo rimedio cfr. Marie-Christine Girard, *L'hellébore: panacée ou placebo ?*, in: P. Potter, G. Maloney, G. Désautels (éds.),

d'asina, dagli effetti piuttosto blandi) al fine di « purgare la testa ». A queste indicazioni, l'autore aggiunge la prescrizione di una dieta a base di cibi poco saporiti e freddi, e il divieto di bagni caldi, di vino puro, di esercizi fisici e di passeggiate, tutti fattori suscettibili di produrre eccessivo calore nel paziente aggravandone la condizione¹. Le notevoli manifestazioni allucinatorie non vengono prese affatto in considerazione sul piano della terapeutica.

Indicazioni di natura eziologica sono invece presenti in un passo del trattato *Ghiandole*, databile all'inizio del IV sec. a.C.², in cui l'autore descrive le conseguenze cognitive di un afflusso eccessivo di bile all'encefalo. Il testo si distingue anche per la presenza di una terminologia più specifica ad indicazione di turbe di tipo dispercettivo. In questo caso, tuttavia, non è possibile ricavare indizi precisi rispetto al contenuto delle visioni del paziente :

L'intelligenza è sconvolta, e il malato si agita *pensando e vedendo cose bizzarre*, sopportando il carattere della malattia con ghigni beffardi e *strane visioni*

ἡ γνώμη ταρασσεται, καὶ περίεισιν ἄλλοια φρονῶν καὶ ἄλλοια ὀρέων· φέρων τὸ ἦθος τῆς

Le malade et les maladies dans la Collection hippocratique, Éditions du Sphinx, Québec 1990, pp. 393-405. – L'elleboro bianco delle fonti antiche corrisponde invece al *veratrum album*, il cui rizoma e le cui radici hanno proprietà ipotensive ben documentate. Esso presenta tuttavia dei numerosi effetti collaterali che ne complicano l'utilizzo (aritmie cardiache, forte nausea, vomito) ; cfr. G. Aliotta *et al.*, *op. cit.*, pp. 126-128, s.v. ἐλλέβορος λευκός che, come nel caso dell'elleboro nero, possono persino condurre alla morte. Cfr. Guido Majno, *The Healing Hand : Man and Wound in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge 1975, p. 189 : « The saving grace of hellebore was that it caused vomiting so fast that the patient stood a chance of getting rid of it before absorbing a lethal dose ».

- 1 La gradazione alcolica del vino era molto alta nell'antichità (ca. 18%). Cfr. J. Jouanna, *Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne*, « Revue des Études Grecques », 109 (1996), pp. 410-434 in particolare p. 415). Secondo l'autore del *Regime*, il vino è « caldo e secco » e ha delle virtù purgative (ἔχει δέ τι καὶ καθαρτικὸν ἀπὸ τῆς ὕλης) ; influisce sulle 'cavità' del corpo, in particolare su quelle inferiori, producendo l'effetto di un riscaldamento generale.
- 2 Robert Joly ha proposto per lo scritto una « date haute », ricordando che già secondo Galeno il trattato sarebbe stato redatto da un ippocratico recente e attribuito ad Ippocrate in virtù della prossimità dello stile e del pensiero dell'autore agli scritti ritenuti autentici del *Corpus* (si veda la *Notice* all'edizione CUF). Altre ipotesi di datazione oscillano tra la fine del V secolo e l'epoca ellenistica.

νούσου σεσηρόσι μειδιήμασι καὶ ἀλλοκότοισι φαντάσμασιν¹

La causa della malattia è identificata in uno scompensamento di natura esclusivamente fisica, ma le ripercussioni di questo squilibrio umorale investono la sfera della γνώμη e del φρονεῖν. L'osservazione del medico si limita alla valutazione della *facies* del paziente, in cui si può forse riconoscere un'infezione acuta di tipo infettivo come il tetano o un'intossicazione provocata da vegetali velenosi, che possono presentare tra i sintomi più evidenti il caratteristico *riso sardonico*. Ma è più importante sottolineare qui la presenza del lemma *phántasma* nella designazione delle visioni del malato, quasi un *unicum* tra i testi ippocratici superstiti². Il termine è associato dall'aggettivo *allókotos*, in una locuzione che, come si vedrà a più riprese nei capitoli successivi, è attestata anche in testi molto posteriori all'epoca di redazione del trattato *Ghiandole*.

Nel trattato *Affezioni interne*, databile al primo decennio del IV secolo a.C., è attestata invece la più estesa e dettagliata descrizione ippocratica di una sindrome di tipo allucinatorio. Converrà citare il testo per intero :

Altra [malattia] da ispessimento della bile : essa è causata dalla bile, quando questa affluisce al fegato e si deposita nella testa. Ecco cosa accade : il fegato si gonfia e, per effetto del gonfiore, preme contro il diaframma, e immediatamente un dolore irrompe alla testa, specie alle tempie : [il malato] allora non è più in grado di udire distintamente, e spesso neppure di vedere. Sopraggiungono febbre e brividi. Queste cose avvengono al primo insorgere della malattia, ma in modo molto intermittente, ora con maggiore ora con minore intensità : più si protrae la durata della malattia, più grande sarà la sofferenza nel corpo ; le pupille degli occhi palpitano, la visione non è più nitida : persino se si avvicina il dito agli occhi [del malato], egli non se ne accorge, dal momento che non è più in grado di vedere. Ci si rende conto del fatto che non veda poiché avvicinando il dito egli non batte le palpebre. Il malato strappa i bioccoli dai tessuti, qualora sia in grado di vedere, credendo che siano delle pulci. Quando il

1 Hipp. *Gland.* XII, 2 (ed. Joly, Les Belles Lettres, CUF, Paris 1978, p. 112 = Littré, VIII, p. 568, 1-3 = Craik (*The Hippocratic Treatise on Glands*, Leiden-Boston, Brill 2009, p. 76, 16-18).

2 Il termine ricorre anche in Hipp., *Virg.* (vd. *infra*), la cui datazione è tuttavia problematica.

fegato preme ancora di più contro il diaframma, egli delira : gli sembra allora che gli appaiano davanti agli occhi rettili e bestie di ogni altra specie, degli opliti in combattimento ; lui stesso crede di combattere in mezzo a loro, parla come se vedesse delle guerre e delle battaglie, e si alza, minaccia se non lo si lascia andar via. Qualora si alzi in piedi, egli non riesce a sollevare le gambe e cade per terra. I suoi piedi sono sempre freddi ; qualora dorma, si sveglia dal sonno e viene preso dalle paure, ha visioni notturne e incubi spaventosi. Noi sappiamo che è a causa delle sue visioni che egli si alza in piedi ed è preso da paure : e una volta tornato in sé, racconta ciò che ha visto nel sonno, che corrisponde alle azioni compiute con il corpo e alle parole pronunciate dalla sua lingua. Ecco dunque cosa accade. Avviene però che dorma disteso senza voce per tutto un giorno e tutta una notte, con una respirazione intensa e fitta. Quando cessa di delirare, nello stesso istante ritorna in sé e, se gli si pongano delle domande, egli risponde correttamente ed è a conoscenza di tutto quanto si è detto. Ma poi, dopo poco tempo, ricade ancora una volta negli stessi dolori di prima. Questa malattia colpisce soprattutto quando si è in viaggio in terre straniere, quando si percorrano strade deserte e si venga presi da paura in seguito ad una visione ; ma essa attacca anche in altri modi.¹

1 Hipp., *Aff. Int.*, 48 (Littre, VII, pp. 286, 8–286, 16 = Potter, p. 201, 14 sgg.) : Ἄλλο παχύ· γίνεται μὲν ἀπὸ χολῆς, ὁκόταν χολὴ ἐπὶ τὸ ἥπαρ ἐπιρρύη καὶ κατὰ τὴν κεφαλὴν καταστῆ. Τάδε οὖν πάσχει· τὸ ἥπαρ οἰδέει, καὶ ἀναπτύσσεται πρὸς τὰς φρένας ὑπὸ τοῦ οἰδήματος, καὶ εὐθὺς ἐς τὴν κεφαλὴν ὁδύνη ἐμπίπτει, μάλιστα δὲ ἐς τοὺς κροτάφους· καὶ τοῖσιν ὤσιν οὐκ ὄξυ ἀκούει, πολλάκις δὲ καὶ τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν οὐχ ὄρα· καὶ φρίκη καὶ πυρετὸς ἐπιλαμβάνει. Ταῦτα μὲν καταρχὰς τοῦ νοσήματος αὐτῷ γίνεται, γίνεται δὲ διαλιμπάνοντα, ὅτε μὲν σφόδρα, ὅτε δὲ ἥσσον· ὁκόσω δ' ἂν ὁ χρόνος τῆ νούσω προῖη, ὃ τε πόνος πλείων ἐν τῷ σώματι, καὶ αἱ κόραι σκίδναι τῶν ὀφθαλμῶν, καὶ σκιαυγέει, καὶ ἦν προσφέρῃς τὸν δάκτυλον πρὸς τοὺς ὀφθαλμούς, οὐκ αἰσθήσεται διὰ τὸ μὴ ὄρῃν· τούτω δ' ἂν γνοίης ὅτι οὐχ ὄρῃ, ὅτι οὐ σκαρδαμύσσει προσφερομένου τοῦ δακτύλου. Καὶ τὰς κροκίδας ἀφαιρέει τοῦ ἱματίου, ἦν περ ἴδη, δοκέων φθειράς αὐτὰς εἶναι. Καὶ ὁκόταν τὸ ἥπαρ μᾶλλον ἀναπτυγῆ πρὸς τὰς φρένας, παραφρονέει· καὶ προφαίνεσθαι οἱ δοκέει πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἐρπετὰ καὶ ἄλλα παντοδαπὰ θηρία καὶ ὀπλίται μαχόμενοι, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτοῖς δοκέει μάχεσθαι, καὶ τοιαῦτα λέγει ὡς ὄρων μάχας καὶ πολέμους, καὶ ἐπέρχεται, καὶ ἀπειλέει, ἦν μὴ τις αὐτὸν ἐξ ἐξιέναι· κῆν ἀναστῆ, οὐ δύναται ἀείρειν τὰ σκέλεα, ἀλλὰ καταπίπτει· καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ αἰεὶ ψυχροί· καὶ ὁκόταν καθεύδῃ, ἀναῖσσει ἀπὸ τοῦ ὕπνου, καὶ φοβέεται, ὁκόταν ἐνύπνια ἴδη φοβερά. Τῷδε δὲ γινώσκωμεν, ὅτι ἀπὸ ἐνυπνίων αἴσσει καὶ φοβέεται· ὁκόταν ἐννοος γένηται, ἀφηγεῖται τὰ ἐνύπνια, ὁκοῖα καὶ τῷ σώματι ἐποίησε καὶ τῆ γλώσσει ἔλεγε. Ταῦτα μὲν οὕτω πάσχει. Ἔστι δ' ὅτε καὶ κέεται ἄφρονος ὄλην τὴν ἡμέρην καὶ τὴν νύκτα ἀναπνέων πολλὸν τὸ πνεῦμα ἀθρόον. Ὅκόταν δὲ παύσῃται παραφρονέων, εὐθὺς παραχρῆμα ἐννοος γίνεται, καὶ ἦν ἐρωτῆ τις αὐτὸν, ὀρθῶς ἀποκρίνεται, καὶ γινώσκει πάντα τὰ λεγόμενα· εἴτ' αὐθις ὕστερον ὀλίγω χρόνῳ ἐν τοῖσιν αὐτοῖσιν ἄλγεσι κείται. Αὕτη ἡ νοῦσος προσπίπτει μάλιστα ἐν ἀλλοδημίῃ, καὶ ἦν κου ἐρήμην ὁδὸν βαδίζῃ καὶ ὁ φόβος αὐτὸν λάβῃ ἐκ φάσματος· λαμβάνει δὲ καὶ

Nel testo è descritto un caso di affezione interna (ἐντὸς πάθος) la cui causa principale è un eccessivo flusso bilioso al fegato, che, aumentandone il volume, fa sì che venga compressa la regione diaframmatica (le *phrenes*¹), che l'autore del testo, in accordo con l'accezione più antica di questa nozione, sembra intendere come sede principale delle facoltà psichiche². Nella prima fase della malattia, ad intermittenza, la pressione subita dalle *phrenes* scatena bruscamente dei dolori alla testa e alle tempie, ottundendo la sensibilità visiva e uditiva. La gravità del male si aggrava proporzionalmente alla sua durata: le pupille si dilatano e palpitano, la vista si offusca fino a scomparire (come il medico può rilevare dall'assenza di riflesso palpebrale). L'inasprimento della patologia conduce in seguito a dei movimenti insensati delle mani, segni che la clinica ippocratica riconosceva come caratteristici di malattie spesso esiziali e a cui era assegnata la denominazione tecnica di *crocidismo* e *carfologia*. La descrizione più nota è quella trasmessa dal *Prognostico*:

Sul portamento delle mani (περὶ... χειρῶν φορῆς), queste sono le mie conoscenze: che per tutti nelle febbri acute, o nelle peripneumonie, freniti, cefalalgie, il loro portarsi davanti al volto, l'armeggiare nel vuoto (θηρευούσας), il loro raccogliere pezzetti, il loro spelar batuffoli dalle coperte, il loro strappar pagliuzze dal muro (καρφολογοῦσας καὶ κροκύδας ἀπὸ τῶν ἱματίων ἀποτιλλούσας καὶ ἀπὸ τοῦ τοίχου ἄχυρα σπῶσας), sono tutti brutti e mortali (κακὰς καὶ θανατώδεις)³

Il passo di *Affezioni interne* presenta precise analogie, anche lessicali, con l'esposizione del *Prognostico*. La febbre e le cefalalgie sono infatti tra i sintomi registrati in

ἄλλως.

- 1 Per le ricorrenze più antiche del termine, con cui si possono intendere approssimativamente il diaframma o i polmoni, cfr. almeno Richard B. Onians, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino. Nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, Adelphi, Milano 1998 (ed. or. Cambridge University Press 1951), pp. 47-67.
- 2 Cfr. anche Hipp., *Morb. I*, 30 (*phrenitis*) e *Virg.* (su cui vd. *infra*).
- 3 Hipp., *Progn.*, 4 (= Jouanna-Anastassiou-Magdelaine, p. 13; Littré, II, p. 122); trad. di A. Lami, *cit.*. Cfr. anche *Epid. I*, 23, 2 (= Jouanna-Anastassiou-Guardasole, p. 33, 12 sgg = Littré, II, p. 670).

prima battuta dall'autore insieme allo stato alterato delle *phrenes* che, benché non indicato qui come *phrenītis*¹, rappresenta una delle fasi più notevoli della sindrome descritta. Ma all'azione del malato che svelle i bioccoli dalla coperta si aggiunge qui la convinzione illusoria che si tratti di pulci, resa tramite il verbo *δοκεῖν* che ricorre anche poco oltre nella descrizione dell'acme della malattia. Quando il fegato preme ancora più duramente contro la regione diaframmatica (*πρὸς τὰς φρένας*), infatti, il paziente « delira » (*παραφρονέει* : è probabile che sia qui avvertita l'originaria connessione etimologica tra i due termini) ed è soggetto ad allucinazioni spaventose, il cui contenuto è presentato dall'autore del passo con una ricchezza inedita di particolari : il malato « crede » (*δοκέει*) che si presentino alla sua vista rettili e animali di ogni specie, opliti in combattimento ; *crede* di combattere in mezzo a loro e si esprime *come se vedesse* realmente battaglie e guerre (*ὡς ὄρέων μάχας καὶ πολέμους*) ; il suo comportamento diviene aggressivo e minaccioso, prima di perdere le forze e non riuscire a mantenere la posizione eretta. Il suo sonno, che può protrarsi talvolta per un tempo anomalo accompagnandosi a una respirazione difficoltosa, è interrotto improvvisamente da incubi terribili, a causa dei quali balza spaventato dal letto e di cui ha compiuta memoria allo stato di veglia, durante il quale si alternano stati deliranti a momenti di relativa quiete. La malattia, conclude l'autore, può scatenarsi in seguito a viaggi lunghi ed estenuanti in terre straniere, quando si sia colti da paura in seguito ad una visione (*ἐκ φάσματος*)². Diversamente dagli testi di V-IV secolo a cui abbiamo fatto

1 Sulla *phrenītis*, categoria nosologica antica tra le cui manifestazioni principali vi sono febbre e perdita della ragione, cfr. Glenda C. McDonald, *Concepts and Treatments of Phrenitis in Ancient Medicine*, PhD Diss., New Castle University, 2009 (in particolare pp. 14-58 per il *Corpus hippocraticum*).

2 Cfr. V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia...*, *op. cit.*, p. 40) : « La paura interviene anche a livello eziologico. Per ci. che riguarda la sua origine l'autore mette in relazione la malattia con l' *ἀλλοδημιη* – il trovarsi fuori dal proprio paese (un evento che nel mondo antico aveva un ben differente rilievo e comportava una ben diversa reazione emotiva) – e con il fatto che uno cammini per una via deserta e in conseguenza di una visione (*φάσμα*) lo prenda la paura [...]. E' notevole il fatto che per un'affezione che comportava tra l'altro un fenomeno come un rigonfiamento rilevante del fegato venisse data una spiegazione di ordine psicologico. Ciò conferma come non ci fosse soluzione di continuità, per la cultura medica antica, tra fisico e psichico, e d'altra parte una concezione umorale quale è quella seguita anche dall'autore di *Aff. int.* era particolarmente adatta per una eziologia di ordine psicologico, dal momento che non era disagiata immaginare che gli umori che causano le malattie fossero posti in movimento da un fenomeno psichico ». – Il termine *φάσμα*, che ha usualmente il senso di « visione », « simulacro » se non addirittura di « prodigio », di *monstrum*,

riferimento, in cui i medici registrano perlopiù soltanto i segni esteriori del delirio, questo scritto fornisce uno straordinario tentativo di descrizione dello stato in cui si trova il malato, tanto che, com'è stato a ragione notato, « il n'y a pas d'autres textes qui fassent état d'une vision à ce point erratique »¹. Non è del resto da escludere, come si vedrà più avanti, che la vividezza e la minuzia del resoconto dell'autore, le particolarità delle sue scelte espressive (come l'uso ripetuto del verbo *δοκεῖν*, il ricorso alla locuzione *ὡς* seguito da participio ad indicare l'illusorietà delle sensazioni del malato²), siano da imputare all'appello a risorse non provenienti esclusivamente dall'osservazione clinica, grazie a cui è stato possibile costruire, sulla base di un diverso schema descrittivo, una 'narrazione' della malattia che non ha equivalenti tra gli scritti superstiti della *Collezione*.

Il testo passa poi ad esporre la linea terapeutica dettata dal medico :

Stando così le cose, si diano da bere cinque oboli di elleboro nero, da somministrare in del vino dolce, oppure si prepari un clisma con questi ingredienti : tritare finemente una quantità di nitro d'Egitto pari ad un astragalo di montone, mescolare nel mortaio mezzo cotile di ottimo miele cotto, mezzo cotile d'olio e quattro cotili di acqua di cottura di bietola che sia stata esposta al sole ; oppure, al posto dell'acqua di bietola, mescolare del latte d'asina bollito ; dopo aver amalgamato queste cose, somministrare il clisma, che vi sia febbre o meno. Si prenda come brodo della *ptisana* bollita, aggiungendovi del miele. Si beva una mescola di una mescola di miele, d'acqua e d'aceto, finché la malattia sia giudicata (...). Quando la malattia è cessata, il malato seguirà un buon regime, incrementandolo con cautela purché il ventre lo riceva e non ne venga riscaldato, e

talora di « fenomeno celeste straordinario » (cfr. Arist., *Meteor.*, I, 1, 2 ; I, 5, 1), può forse essere inteso in questo contesto in un senso più specifico, date le condizioni in cui è detto verificarsi. L'autore avrebbe potuto indicare con quest'espressione dei fenomeni ottici di natura illusoria quali, ad esempio, il miraggio o la cosiddetta *fata morgana*, capaci di suscitare paure in un viaggiatore solitario o provato dal cammino, o ancora una manifestazione allucinatoria che sopraggiunge a causa dell'eccessiva stanchezza. Non è chiaro tuttavia se la locuzione possa essere conservato nel testo o se sia frutto di interpolazioni posteriori (è espunta da Paul Potter nella sua più recente edizione di *Affezioni interne, cit.*, pp. 204-205).

1 Laurence Villard, *La vision du malade dans la Collection hippocratique*, in : *Ead.* (sous la direction de), *Études sur la vision dans l'Antiquité classique*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, Mont Saint Aignan 2005, pp. 109- 130, p. 120.

2 Cfr. *LSJ, s.v. ὡς* (C. I. 2 : *as, in the belief that*).

purché non si produca diarrea : entrambe queste cose sembrano infatti essere pericolose. Farà il bagno ogni giorno e passerà dopo i pasti. Indossi un abbigliamento leggero e morbido. In primavera, beva latte e siero per quarantacinque giorni. Se segue queste prescrizioni, sarà rapidamente in salute ; la malattia è difficile e richiede molte attenzioni¹

Anche in questo testo è adottato un principio allopatico : dal momento che i primi sintomi del male sono il gonfiore del fegato e la compressione della regione delle *phrenes*, prodotti da un flusso biliare che dal basso si porta verso l'alto, il medico tenta di provocare un movimento di segno opposto ricorrendo in primo luogo all'elleboro nero, il più potente dei rimedi evacuanti² (*κατακλύσματα*), che permette di espellere dal corpo gli accumuli biliari nocivi per l'organismo. Ne viene prescritta qui una piccola quantità (cinque oboli corrispondono all'incirca a 4-5 grammi) dissolta nel vino dolce (adatto più di altri a facilitare l'evacuazione)³. È molto probabile che gli effetti di questo miscuglio di vino e di elleboro potessero rivelarsi persino troppo violenti per un paziente già debilitato da una grave malattia⁴, ed è dunque per questa ragione che l'autore di *Affezioni interne* suggerisce un'alternativa più delicata, ovvero un clisma a base di nitro, miele cotto e acqua di cottura

1 Hipp., *Aff. Int.* 48, 31-52 (= Littré, VII, pp. 286-288). : Τοῦτον, ὁκόταν οὕτως ἔχη, πῖσαι τοῦ μέλανος ἔλλεβόρου πέντε ὀβολοὺς στήσας, διδόναι δὲ ἐν οἴνῳ γλυκεῖ, ἢ κλύζειν αὐτὸν ἐν τούτοισι· νίτρου Αἰγυπτίου ὁκόσον ἀστράγαλον ὄϊος, τοῦτο τρίψαι λεῖον, καὶ παραμίξαι μέλιτος καλλίστου ἡμικοτύλιον, ἐψήσας, ἐν θυεῖῃ, καὶ ἡμικοτύλιον ἐλαίου καὶ ἀπὸ τεύτλων ἐφθῶν ὕδατος τέσσαρας κοτύλας ἐξαιθριάσας· ἦν δὲ βούλη, ἀντὶ τεύτλου ὄνειον γάλα ἐψήσας παραμίξαι· ταῦτα μίξας κλύζειν, ἦν τε πυρετὸς ἔχη ἦν τε μὴ· Ῥοφήμασι δὲ χρεέσθω πτισάνη καθέφθω, μέλι παραχέων· πινέτω δὲ μέλι καὶ ὕδωρ καὶ ὄξος συγκεράσας ἅμα, ἕως ἂν κριθῇ ἢ νοῦσος (...). Ὅκόταν δὲ παύσῃται ἡ νοῦσος, διαίτη χρεέσθω καλῇ, ἡσύχως προσάγων ὁκόσα ἂν ἡ κοιλίη προσδέξῃται καὶ μὴ ξυγκαυθῇ, μήτε διάρροια ἐπιγίνηται· ἀμφοτέρα γὰρ δοκεῖ κινδυνώδεα εἶναι· λουέσθω δὲ ἐκάστης ἡμέρης, καὶ περιπατεῖτω μετὰ τὰ σιτία ὀλίγα· ἐσθήτα δὲ ἐνεισθω κούφην καὶ μαλθακὴν· καὶ γαλακτοποτεῖτω τὴν ὥρην καὶ ὀροποτεῖτω πέντε καὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας. Ταῦτα ἦν ποιήη, τάχιστα ὑγιής ἔσται· ἢ δὲ νοῦσος χαλεπὴ καὶ δέεται μελέτης πολλῆς.

2 Cfr. J. Jouanna, *Hippocrate*, Les Belles Lettres, Paris 2017², p. 225.

3 Cfr. *ibidem* e *Vict. Acut.*, L, 1 (ed. Joly, CUF, 1967, p. 57).

4 Sui pericoli dell'assunzione di elleboro, cfr. anche la testimonianza del medico Ctesia di Cnido (V sec. a.C.) trasmessa da Oribasio (*Collectiones medicae*, VIII, 8) : « Al tempo di mio padre e di mio nonno, nessun medico dava dell'elleboro perché non si conoscevano né il modo di mescolarlo, né la misura, né il peso che bisognava dargli ; e se qualcuno dava da bere dell'elleboro, raccomandava ai malati di fare dapprima testamento, come se dovessero correre un grande pericolo ; e, tra quelli che lo bevevano, molti ne erano soffocati, e pochi restavano in vita ; adesso sembra invece che la sua somministrazione sia del tutto esente da pericoli » (ed. J. Raeder, *CMG*, VI, 1, 1, Leipzig-Berlin 1928, pp. 261, 19-25).

di bietola (sostituibile con del latte d'asina)¹. Il *nitro* (ovvero il carbonato di sodio, noto anche come *natron*) è un miscuglio salino che si forma in natura in condizioni climatiche molto particolari². Gli usi medici di questo minerale, nella medicina antica, sono estremamente vari e riguardano soprattutto la terapia dermatologica. Essi si fondano sulle numerose proprietà della sostanza (riscaldanti, erosive, epispastiche, diaforetiche, alcalinizzanti, astringenti, ecc.)³, non interamente conosciute dalla farmacologia moderna, in cui la sostanza ha usi particolarmente limitati, ma che appaiono talvolta in relazione con i suoi attuali impieghi nella medicina omeopatica⁴. È difficile qui definire quale modo di azione avesse in mente l'autore ippocratico, benché non sembri implausibile l'ipotesi che il nitro, tra le altre cose, dovesse mitigare l'azione evacuante degli altri ingredienti del clisma⁵. Seguono altre prescrizioni alimentari da osservare « fino a che la malattia sia giudicata »

-
- 1 Cfr. anche *Aff. Int.*, 20 (Littre, VII, p. 217), in cui il trattamento prescritto per un accumulo di flegma nell'addome è pressoché identico a quello prescritto nel capitolo 48 (« Stando così le cose, somministrare un clisma mescolando una quantità di nitro pari ad un astragalo di montone, miele, vino dolce e olio »); l'autore definisce queste sostanze come « ciò che vi è di più lieve in clisma per la natura dell'uomo » (ἀλλὰ χρή, όκόταν ούτως έχη, μέλιτι και οίνω γλυκεί και έλαιω νίτρου όκόσον οίός αστράγαλον παραμίξας κλύζειν· ταύτα γάρ τή φύσει του ανθρώπου εύμενέστατα ές τον κλυσμόν).
- 2 Cfr. Patrice Josset, *Emplois thérapeutiques du natron dans l'Égypte antique et le monde gréco-romain*, « Revue d'Histoire de la Pharmacie », 311 (1996), pp. 385-396, p. 386.
- 3 Cfr. *ibidem*, pp. 389 e 394.
- 4 Cfr. *ibidem*, p. 395.
- 5 Per l'acqua di cottura della bietola (*Beta vulgaris*, il cui succo ha notoriamente delle proprietà digestive e purificanti, cfr. G. Aliotta et al., *Le piante medicinali del « Corpus Hippocraticum »*, *op. cit.*, pp. 287-288, s.v. σεύτλον/τεύτλον), si veda Hipp., *Vict.* II, 54 (Joly-Byl, p. 176, 6 : « Il succo di bietola è lassativo »); per l'attribuzione delle medesime qualità al miele, cfr. *Vict.*, II, 53 (p. 174 : « inumidisce ed è lassativo per i biliosi ». Gli impieghi medici del miele sono tuttavia molto più estesi (ed estremamente antichi : il papiro di Ebers, risalente al XVI sec. a.C., raccoglie più di cinquecento ricette a base di miele su un totale di circa novecento ; cfr. Claude Viel, Jean-Christophe Doré, *Histoire et emplois du miel, de l'hydromel et des produits de la ruche*, « Revue d'Histoire de la Pharmacie », 337 [2003], pp. 7-20). Si veda anche Simon Byl, *La thérapeutique par le miel dans le Corpus Hippocraticum*, in : Ivan Garofalo, Alessandro Lami, Daniela Manetti, Amneris Roselli (eds.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum : Atti del IX^e Colloque International Hippocratique (Pisa, 25-29 Settembre 1996)*, Accademia toscana di scienze e lettere « La Colombaria » – L. Olschki, Firenze 1999, pp. 119-124.

(ἔως ἂν κριθῇ ἡ νοῦσος)¹, ovvero la *ptisana*² e una miscela di acqua, miele e aceto (che in greco è denominata *oxýmeli*³) servono a prolungare dolcemente, attraverso il regime, gli effetti più drastici degli evacuanti assunti precedentemente. Al termine della malattia, il medico potrà alleggerire ulteriormente il trattamento: basterà seguire un regime moderatamente depurativo, che prevede l'assunzione di latte e siero di asina (considerati tra gli evacuanti più blandi⁴), accompagnato quotidianamente da bagni⁵ e passeggiate⁶.

All'assenza di una riflessione sistematica sui disturbi cognitivi corrisponde dunque, nella medicina ippocratica, l'assenza della registrazione della sintomatologia allucinatoria nella nosologia di V-IV secolo, epoca di probabile datazione dei trattati considerati fino a questo punto. Come si è accennato, vi sono delle ragioni di natura clinica dietro questo orientamento: dal momento che la diagnosi ippocratica si compone delle due fasi dell'*osservazione* e dell'*interrogazione* del malato⁷, il medico limitava la sua inchiesta alla

-
- 1 Κρισις, stando al suo significato letterale, è il « giudizio » nei tribunali. Un termine impiegato nella medicina antica secondo una metafora chiarita da Galeno (*De crisibus*, IX K 550-758), a causa del repentino cambiamento che si riscontra nelle condizioni del malato quando la malattia « giudica ». Rinvio a J. Pigeaud, *La crise*, Éditions Cécile Defaut, Paris 2006, per questa nozione che « naît d'une conception du corps, de la maladie, du temps, qui nous est étrangère » (*ivi*, p. 8), e che – con fortune alterne – attraversa la storia della medicina occidentale almeno fino alla « médecine expectante » di Philippe Pinel. Cfr. anche J. Jouanna, *Hippocrate, op. cit.*, pp. 474 sgg.
 - 2 La *ptisana* (πιτσάνη) è un decotto di orzo mondato, bollito a fuoco basso fino ad ottenere la consistenza del brodo (Charles Daremberg, *Ceuvres choisies d'Hippocrate*, Labé, Paris 1855², p. 511), « facile da evacuare, se ve n'è il bisogno » (Hipp., *Vict. Acut.*, X,1 – Joly, p. 40), che non produce né costipazione né gonfiore nel ventre (*ibidem*) e che, grazie alla sua natura intermedia tra liquido e solido, era ritenuta particolarmente adatta all'alimentazione nei decorsi di media gravità. Mescolata con il miele, la *ptisana* poteva attenuarne gli effetti evacuanti descritti ad esempio dall'autore di *Affezioni* (cfr. Hipp., *Aff.*, 58, Littré, VI, pp. 266-267).
 - 3 L'*oxýmeli* (ὄξύμελι) è un rimedio il cui grado di acidità varia in funzione della dose dei suoi ingredienti. Veniva prescritto anzitutto in cista della decongestione delle vie respiratorie, ma « è benefico per gli ipocondri e per i visceri vicini, e previene i danni del miele correggendo ciò che quest'ultimo ha di bilioso » (cfr. Hipp., *Vict. acut.*, LIX, Joly, p. 62) –proprietà che corrispondono al caso clinico descritto in *Aff. int.*, 48.
 - 4 J. Jouanna, *Hippocrate, op. cit.*, p. 225.
 - 5 Per gli usi terapeutici dei bagni, si veda Laurence Villard, *Le bain dans la médecine hippocratique*, in : R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna, L. Villard (éds.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, De Boccard, Paris 1994, pp. 41-60.
 - 6 Cfr. Hipp., *Vict.*, II, 62 (Joly-Byl, pp. 184-186).
 - 7 Cfr. relativamente alla concezione ippocratica della prognosi (ma queste osservazioni mi sembrano valide anche per la valutazione diagnostica), J. Jouanna (éd.), *Hippocrate. Pronostic, ed. cit.*, pp. XXXII-XXXVIII.

raccolta dei segni esterni dell'affezione (come i movimenti incontrollati, le palpitazioni delle pupille, le stranezze dell'espressione, ecc.) e, in seguito, al suo incremento attraverso l'anamnesi storica che le sue domande permettevano di ricostruire. Talvolta, nei testi che abbiamo considerato, l'interrogazione del medico sembra vertere direttamente sul contenuto delle percezioni del folle, senza tuttavia che ciò comporti alcun interesse per l'«interiorità» del paziente, o ancora per un eventuale significato delle sue allucinazioni, fosse anche soltanto diagnostico come per i sogni nel libro IV del *Regime*¹. Segni, questi, di un'attitudine eminentemente descrittiva e clinica, che non differisce in nulla dall'apprezzamento clinico della sintomatologia puramente fisica²: i fenomeni di tipo allucinatorio descritti nel *Corpus* non sono mai oggetto né di un'analisi clinica specifica, né di un trattamento farmacologico particolare; si cercherebbero invano, in conclusione, tracce di quella «terapia della parola» mirante a incoraggiare, rimproverare, consolare o persuadere il paziente che P. Laín Entralgo ha potuto riconoscere in altri luoghi ippocratici³.

1 Su cui si veda almeno Giuseppe Cambiano, *Une interprétation "matérialiste" des rêves : du Régime IV*, in : M. D. Gremk (éd.), *Hippocratica...*, cit., pp. 87-96.

2 Cfr. C. Thumiger, *A History of the Mind...*, cit., p. 297.

3 Cfr. Pedro Laín Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, Yale University Press, New Haven-London 1970, pp. 161-163 (ed. or. Madrid 1958).

Una teoria ippocratica della dispercezione (Vict., I, 35)

Un legame più stringente fra disordini della percezione e una più precisa tematizzazione del problema del delirio può essere identificato nel primo libro del *Regime* (fine V – inizio IV sec. a.C.). L'autore individua nell'*anima* (ψυχή) il principio dell'intelligenza umana (φρόνησις), di cui propone una scala tipologica sulla base del diverso grado di *mescolanza* (κρήσις) dei suoi elementi costitutivi (individuati nell'*aria* e nel *fuoco*). Quando la proporzione dell'acqua e del fuoco che compongono l'anima dell'uomo, che è dunque definita in modo del tutto fisico e non immateriale, è compiutamente e stabilmente bilanciata, l'intelligenza raggiunge il suo livello più alto (φρονιμώτατον), poiché l'umidità e la secchezza che si mescolano nel corpo (ἐν τῷ σώματι) si compensano reciprocamente¹. La tipologia di anima rispondente a questa mescolanza equilibrata è quella provvista della più grande intelligenza e della migliore memoria (ἐκ τούτων δὲ ἡ ψυχή συγκρηθεῖσα φρονιμωτάτη καὶ μνημονικωτάτη)²; ma l'autore indica altre proporzioni possibili nella mescolanza delle componenti psichiche, che si caratterizzano per un eccesso di uno dei due elementi a detrimento dell'altro, e che comportano variazioni anche notevoli dalla κρήσις individuale ottimale definita all'inizio del paragrafo. Così, gli individui nella cui anima si riscontra una forte predominanza dell'acqua sul fuoco vengono designati come ἡλίθιοι, « stupidi »³ o, nei casi più gravi, come ἄφρονες (« privi di senno », « stolti ») quando non addirittura ἐμβρόντητοι, « tonti », « come colpiti da un fulmine »⁴. Sul versante della predominanza dell'elemento igneo, invece, l'autore colloca tra i casi estremi quegli individui la cui anima corre costantemente il pericolo di « cadere nella follia » (ἐς μανίην καθίσταται)⁵; la κρήσις in cui l'acqua è dominata al massimo grado dal fuoco caratterizza invece quei soggetti che vengono chiamati « quasi-folli » in ragione della grande prossimità della loro costituzione psico-fisica alla *mania* (καλέουσι δὲ αὐτοὺς

1 Hipp., *Vict.*, I, 35, 1 (Joly-Byl, ed. R. Joly-S. Byl, *CMG*, Berlin 1984 [2003²], p. 150, 29-31).

2 *Ibidem* (Joly-Byl, p. 152, 5-6).

3 *Ivi*, I, 35, 5 (Joly-Byl, p. 152, 30).

4 *Ivi*, I, 35, 7 (Joly-Byl, p. 154, 8).

5 *Ivi*, I, 35, 10 (Joly-Byl, p. 154, 31-32).

ὑπομαινομένους· ἔστι γὰρ ἔγγιστα μανίης τὸ τοιοῦτον)¹, intesa in questo caso come condizione di perenne agitazione dovuta alla presenza di eccessivo calore². Alla preponderanza dell'acqua e del fuoco sono inoltre associate, rispettivamente, la *lentezza* e la *velocità* di ciò che l'autore chiama *movimento dell'anima* (τῆς ψυχῆς κίνησις)³, il quale viene a sua volta posto in relazione con il diverso grado di perspicacia sul piano *sensoriale* proprio di ciascuna delle classi di individui definite nel capitolo. Ora, come ha mostrato Jacques Jouanna, nella κίνησις dell'anima a cui l'autore del *Regime* fa riferimento in questo contesto vanno certamente identificate la περιφορῆ e le περιόδοι menzionate in altri luoghi del trattato⁴: il movimento dell'anima è dunque un movimento circolare, dotato di maggiore rapidità qualora l'anima sia dominata dal fuoco e, al contrario, più lento nel caso in cui vi sia predominanza di acqua. Nel caso invece del perfetto equilibrio tra i due elementi proprio della ψυχῆ... φρονιμωτάτη καὶ μνημονικωτάτη, questa compie le proprie rotazioni « ad imitazione del Tutto » (ἀπομιμησιν τοῦ ὅλου)⁵, ovvero in rapporto analogico con i movimenti circolari e perfettamente regolari dell'universo (nello specifico, del circuito ordinato dell'astro solare)⁶.

Questa spiegazione presuppone una teoria della percezione sensibile per cui i passaggi (*poroi*) degli organi di senso accolgono le emanazioni provenienti dagli oggetti

1 *Ivi*, I, 35, 11 (Joly-Byl, p. 156, 3-6).

2 Per l'opposizione, nel pensiero medico e filosofico antico, di una follie « iperattiva » e di una « depressiva », si veda J. Jouanna, *The Typology and Aetiology of Madness in Ancient Greek Medical and Philosophical Writing*, dans : W. V. Harris, *Mental Disorders in the Classical World*, *op. cit.*, pp. 97-118.

3 Hipp., *Vict.*, I, 35, 3 (Joly-Byl, p. 152, 18).

4 *Ivi*, I, 25, 1 (Joly-Byl, p. 142, 9) ; I, 35, 41 *et passim*. – Cfr. J. Jouanna, *The Theory of Sensation, Thought, and the Soul in the Hippocratic Treatise Regimen. Its connections with Empedocles and Plato's Timaeus*, in : *Id.*, *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers. Edited by Philip van der Eijk. Translated by Neil Allie*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 195-225, p. 204 (pubblicato originariamente con il titolo *La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique du Régime : ses rapports avec Empédocle et le Timée de Platon*, « AION [Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"] », 29 [2007], pp. 9-39, rielaborazione di un precedente lavoro [*La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique "Du régime" : ses rapports avec Empédocle et le "Timée" de Platon*, « Revue des Études Grecques », 79, 1966, pp. XV-XVIII]).

5 Hipp., *Vict.*, I, 10 (p. 134, 6 = Littré VI, 484, 18). – Sul tema si veda H. Bartoš, *The concept of mimēsis in the hippocratic De victu*, « Classical Quarterly », 64, 2 (2014), pp. 542-557.

6 J. Jouanna, *The Theory of Sensation...*, *cit.*, p. 204-205.

sensibili, secondo una concezione molto vicina quella presentata in molte teorie presocratiche della conoscenza, di cui rappresenta senza dubbio l'antecedente più elaborato (cfr. *infra*)¹. Sul limitare di questi 'passaggi', le particelle sensibili (αισθήσεις) emanate dagli oggetti incontrano le 'rivoluzioni' dell'anima: alla lentezza del moto psichico corrisponde la lentezza nell'intelligenza e nella perspicacia percettiva, essendo le rotazioni dell'anima più lente dei movimenti (κινήσεις) delle particelle sensibili provenienti dai corpi esterni: gli individui cui si accorda questa configurazione soffrono di una forma di μανία che si caratterizza per *lentezza* (βραδύτερον), a cui possono essere ascritti i casi già menzionati degli ἡλίθιοι, degli ἄφρονες e degli ἐμβρόντητοι. Al contrario, alla predominanza del fuoco sull'acqua corrisponde per l'autore ippocratico una maggiore velocità nella ricezione delle sensazioni, al prezzo però di una loro minore stabilità (ἤσσον δὲ μόνιμον)², se non addirittura – quando il prevalere dell'elemento igneo diviene fatale – di una forma di delirio visivo: essi, scrive l'autore, sono come permanentemente 'abbacinati' (ὄνειρώσσειν)³. Il passo, tuttavia, non si presta facilmente ad una lettura univoca: non è chiaro infatti se il verbo ὄνειρώσσειν indichi qui una (infelice) attività onirica (R. Joly e S. Byl traducono ad esempio con *cauchemars*, ma non è da escludere che si tratti di « wet dreams », secondo la proposta di Ph. Van der Eijk⁴) o il presentarsi di fenomeni allucinatori allo stato di veglia, come suggerito invece da J. Jouanna⁵. Quest'ultima ipotesi mi sembra la più convincente; ma va tenuto conto del fatto che ὄνειρώσσειν può indicare allo stesso tempo l'attività onirica notturna e il 'sogno ad occhi aperti' (cfr. Plat., *Resp.*, 476c 5-7: τὸ ὄνειρώπτειν ἄρα οὐ τὸδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορώς τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγήται εἶναι ὃ ἔοικεν;), e che di conseguenza non è necessario propendere in modo esclusivo per una delle diverse interpretazioni possibili: la μανία degli individui la cui anima sia soggetta all'azione incontrastata del fuoco può dunque accompagnarsi a tutte le evenienze evocate dall'uso del

1 *Ibidem*, pp. 206 sgg.

2 Hipp., *Vict.*, I, 35, 9 (Joly-Byl, p. 154, 23).

3 *Ivi*, I, 35, 11 (Joly-Byl, p. 156, 4).

4 Cfr. Ph. van der Eijk, *Cure and (In)curability of Mental Disorders in Ancient Medical and Philosophical Thought*, in W. V. Harris (ed.), *op. cit.*, pp. 307-338, p. 313, n. 9.

5 J. Jouanna, *The Theory of Sensation...*, *cit.*, pp. 201 e 207.

verbo *δνειρώσσειν* (tra cui, appunto, le alterazioni patologiche della sensibilità nella veglia), per il fatto che i movimenti circolari eccessivamente rapidi compiuti dalla *ψυχή* non sono in accordo con l'ordine armonico delle rivoluzioni cosmiche (si tratta, come si vedrà più avanti, di una concezione che avrà una fortuna notevole, in particolare nel *Timeo* platonico).

La particolare relazione stabilita nel *Regime* tra le singole tipologie dell'intelligenza e la qualità delle relative sensazioni fa sì che il trattato non fornisca indicazioni terapeutiche dedicate in modo essenziale alle alterazioni sensoriali, considerate come epifenomeni delle variazioni nella velocità delle rotazioni psichiche. È a queste ultime, quindi, che si rivolge la cura proposta dal medico, basata sul principio allopatico per cui *contrariis contraria curantur*: « quando il fuoco domina nelle circonvoluzioni [*scil.* dell'anima] (*δρόμοισι*) », scrive l'autore, « è possibile ristabilirne l'equilibrio aggiungendo dell'acqua, e quando è l'acqua a dominare nella mescolanza, [è possibile] aumentare il fuoco »¹. La cura della *ψυχή*, entità materiale, si configura insomma in modo del tutto analogo a quella del corpo, e prevede delle misure esclusivamente dietetiche e farmacologiche. Ritroviamo alcuni dei divieti presenti anche in *Malattie II*, come l'interdizione del vino, a cui si aggiunge quella del consumo eccessivo di carne, insieme alla prescrizione di una moderata attività fisica e di bagni tiepidi, rimedi funzionali al ristabilimento di una proporzione di umidità e di calore adeguata alla particolare costituzione del paziente. L'unica indicazione farmacologica attestabile è la prescrizione di eleboro, e non vi sono riferimenti alle turbe della sensazione nella sezione del *Regime* dedicata agli « esercizi naturali » (*πόννοι κατὰ φύσιν*) e all'importanza dell'allenamento dell'attenzione e della sensibilità sullo stato, più o meno caldo o umido, dell'anima².

1 Hipp., *Vict.* I, 36, 1 (Joly-Byl, p. 156, 19-22).

2 Hipp., *Vict.*, II, 61, 1-2 (Joly-Byl, p. 184, 8-16) : « Gli [esercizi] naturali sono l'esercizio della vista, dell'udito, della voce, del pensiero (*μέριμνα*). Questa è la proprietà (*δύναμις*) della vista : facendo attenzione a ciò che vede, l'anima si muove (*κινεῖται*) e si riscalda ; riscaldandosi, si dissecca, perché l'umidità si dissipa. Quando un rumore irrompe tramite l'udito, l'anima si agita e si affatica (*σειέται ἢ ψυχή καὶ πονεῖ*) ; affaticandosi, si riscalda e si dissecca. Tutti i pensieri di un uomo (*ἕσα μεριμνᾷ ἄνθρωπος*) mettono in movimento la sua anima, la riscaldano e la disseccano ; consumando l'umidità, essa si affatica, vuota le carni e smagrisce il corpo. Tutti gli esercizi della voce, discorsi, letture o canti, mettono l'anima in movimento e, muovendosi, essa si riscalda, si dissecca e consuma

A ciascuno il suo : patologia della percezione e percezione del soprannaturale

(Morb. sacr., Virg.)

Si è visto che pressoché in nessuno dei testi ippocratici analizzati fino a questo momento sono presenti riferimenti a forme ‘ispirate’ o ‘soprannaturali’ della sensazione, con la sola e parziale eccezione di *Malattie II*, 72 in cui si afferma che il malato « talvolta vede i morti » (ὁρᾷ... τοὺς τεθνηκότας ἐνίοτε)¹. Come si accennava più sopra, nelle modalità di espressione dell’autore del trattato non è possibile scorgere alcuna tendenza alla patologizzazione di questa visione. Pur ricorrendo nello stesso paragrafo al verbo δοκεῖν per indicare la soggettività della sensazione della ‘spina nelle viscere’ avvertita dal paziente, il medico pare rinunciare ad esprimere un giudizio analogo per quanto riguarda il contenuto non mondano delle visioni del suo paziente. La visione dei defunti avviene certo nel quadro di una patologia, ma il medico non si spinge fino ad affermarne apertamente l’illusorietà, come se al proprio ambito di competenza fossero estranee conclusioni di questo tipo. Altri testi della *Collezione* permettono di affrontare più da vicino il problema della relazione tra la riflessione medica sulle alterazioni sensoriali e quelle forme anomale delle percezioni contemplate nel quadro di credenze magiche e religiose.

Punto di partenza obbligato per lo studio dei rapporti tra medicina, magia e religione nell’età classica è il testo ippocratico *Sulla malattia sacra* (seconda metà del V sec. a.C.). Malgrado la scarsità di citazioni che sono state riservate a questo scritto in altri testi antichi, esso è stato normalmente considerato, specie a partire dal XIX secolo, come il manifesto programmatico della medicina razionale degli ippocratici, in virtù della spiegazione interamente naturalistica che viene fornita in esso della sintomatologia eccezionale e spettacolare delle sindromi di tipo epilettico. L’impressionante sintomatologia dell’epilessia, che comporta violente convulsioni, grida, schiuma alla bocca, protrusione della lingua, revulsione dei bulbi oculari, rilascio sfinterico, ecc., si prestava di

l’umidità». – Per uno studio approfondito della « Therapy of Body and Soul » del *Regime* cfr. H. Bartoš, *Philosophy and Dietetics in the Hippocratic On Regimen. A Delicate Balance of Health*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 165-229.

1 Hipp., *Morb. II*, 72, 1 (ed. Jouanna, p. 211).

buon grado, nel contesto delle credenze popolari del mondo antico, ad essere intesa nei termini di un'influenza nefasta da parte di una divinità ostile nei confronti del malato o di una forma di possessione. Dal carattere singolarmente spaventoso della malattia deriva dunque, secondo l'autore del trattato, il preteso carattere « sacro » (ἱρόν) che ad essa – per incompetenza (ὑπὸ ἀπειρίας)¹ e per incapacità (ἀπορίην)² – veniva attribuito da quei « maghi, purificatori, mendicanti e ciarlatani » (μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες)³ che, in concorrenza con i medici ippocratici, reclamavano per sé la capacità di guarire i malati, interferendo, col ricorso a « purificazioni e incantamenti » (καθαρμοῖσι τε... ἐπαοιδῆσιν)⁴ con la volontà degli dèi ritenuti di volta in volta responsabili dell'affezione. I « ciarlatani » contro cui si scaglia l'autore di *Malattia sacra* si spingono sino ad individuare dietro le diverse sintomatologie riscontrabili nei malati l'influenza di una divinità particolare, secondo dei procedimenti associativi e analogici di cui non è sempre agevole rendere conto alla luce delle nostre conoscenze in materia di religione greca⁵: « Se infatti [i malati] imitano la capra, digrignano i denti e hanno spasmi sul lato destro, dicono che responsabile (αἰτίην) è la Madre degli dèi ; se [il malato] emette dei suoni più acuti e stridenti, lo paragonano ad un cavallo e dicono che responsabile è Posidone ; e se inoltre non trattiene le feci (come capita spesso a coloro che subiscono la violenza di questa malattia), si dà il nome della dea Enodia ; se emette dei suoni più frequenti e flebili, come gli uccelli, è responsabile Apollo Nomio ; se emette schiuma dalla bocca e tira calci, responsabile è Ares ; nel caso di coloro ai quali di notte si presentano spaventi, paure e deliri, che balzano su dal letto e fuggono fuori, dicono che si tratta di assalti di Ecate e di attacchi degli Eroi »⁶.

1 Hipp., *Morb. sacr.*, I, 2 (ed. J. Jouanna, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2003, p. 2, 5 = Littré, VI, p. 352).

2 *Ibidem* (Jouanna, p. 2, 7).

3 *Ivi*, I, 4 (Jouanna, pp. 3, 20-4, 1).

4 *Ivi*, I, 2 (Jouanna, pp. 2, 9-3, 1),

5 Cfr. Giuliana Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967, pp. 57 sgg.

6 Hipp., *Morb. sacr.*, I, 11 (Jouanna, p. 8, 11-13) : ἦν μὲν γὰρ αἶγα μιμῶνται κῆν βρύχωνται κῆν τὰ δεξιὰ σπῶνται, Μητέρα θεῶν φασὶν αἰτίην εἶναι· ἦν δὲ ὀξύτερον καὶ ἐντονώτερον φθέγγηται, ἵππῳ εἰκάζουσι καὶ φασὶ Ποσειδέωνα αἰτίον εἶναι· ἦν δὲ καὶ τῆς κόπρου τι παριῆ, ὃ πολλάκις γίνεται ὑπὸ τῆς νοῦσου βιαζομένοισιν, Ἐνοδίας θεοῦ πρόσκειται ἢ ἐπωνυμίη· ἦν δὲ πυκνότερον καὶ λεπτότερον οἶον ὄρνιθες,

A questa causalità divina difesa dai guaritori viene contrapposta dall'ippocratico un'eziologia del tutto naturale, identificata in un'alterazione qualitativa dell'encefalo che è invece ritenuto il vero responsabile (αἴτιος) dell'affezione. Come tutte le altre malattie, anche quella « cosiddetta sacra » ha infatti un'origine naturale (φύσις) e una causa scatenante (πρόφασις), ed essa non appare sotto nessun riguardo più divina di altre (τὸ δὲ νόσημα τοῦτο οὐδὲν τί μοι δοκεῖ θειότερον εἶναι τῶν λοιπῶν)¹. Da queste affermazioni derivano a un tempo una concezione *positiva* del divino come immanente e sotto certi aspetti coincidente con la natura e i suoi processi e, d'altra parte, l'accusa di empietà rivolta ai guaritori rivali: « per il fatto che si occupano di queste cose – scrive l'autore – mi sembra che costoro si comportino in modo sacrilego (δυσσεβεῖν), che credano che gli dèi non esistano e che non abbiano alcun potere (θεοὺς οὐτ' εἶναι νομιζεῖν οὔτε ἰσχύειν οὐδέν), e che non si asterrebbero da nessuna azione estrema in quanto gli dèi non sono terribili (δεινοί) per loro »². Vantandosi di far sparire la luna, di oscurare il sole o di provocare la pioggia, o ancora di guarire gli epilettici « ordinando loro consacrazioni e purificazioni » (προσπιθέμενοι τούτοισιν ἀγνείας τε καὶ καθαρόθητας)³, i ciarlatani mostrano di voler ricondurre (con esiti evidentemente blasfemi) il divino in loro potere. L'accusa di empietà rivolta ai maghi si riassume nell'affermazione per cui gli dèi non soltanto hanno effettiva esistenza, ma garantiscono agli uomini la purificazione dalle colpe morali tramite la preghiera e il sacrificio: piuttosto che seguire le pratiche purificatorie proposte dai guaritori, « occorrerebbe fare l'esatto contrario: sacrificare e pregare e portando [gli ammalati] nei templi supplicare gli dèi »⁴. Come ha osservato Ph. Van der Eijk, Nessuna evidenza testuale permette dunque di affermare il rigetto, da parte dell'autore di *Malattia sacra*, delle convinzioni tradizionali sulle divinità, intese come personali o addirittura

Ἀπόλλων νόμιος· ἦν δὲ ἀφρόν ἐκ τοῦ στόματος ἀφήη καὶ τοῖσι ποσὶ λακτίζη, Ἄρης τὴν αἰτίνην ἔχει· οἷσι δὲ νυκτὸς δειμάτα παρίσταται καὶ φόβοι καὶ παράνοιαι καὶ ἀναπηδήσεις ἐκ τῆς κλίνης καὶ φεύξιες ἔξω, Ἐκάτης φασὶν εἶναι ἐπιβολὰς καὶ ἠρώων ἐφόδους (trad. di A. Roselli, *Ippocrate. La malattia sacra*, Marsilio, Venezia 2001² con modifiche).

1 *Ivi*, II, 1 (Jouanna, p. 10, 4-7).

2 *Ivi*, I, 9 (Jouanna, p. 7, 9-12, trad. cit. modificata).

3 *Ivi*, I, 8 (Jouanna, p. 6, 17-18).

4 *Ivi*, I, 12 (Jouanna, p. 9, 2-3, trad. cit.).

antropomorfe¹, ma soltanto il rifiuto del loro coinvolgimento diretto nella malattia.

A dispetto dell'importanza fondamentale accordata dai rivali degli ippocratici al ruolo degli dèi e di altre entità non ordinarie nel prodursi della patologia, nel resoconto di *Malattia sacra* non è dato riscontrare alcuna allusione alla possibilità che queste si presentino alla vista o all'udito dei malati. Il riferimento alle paure e ai deliri (νυκτὸς δειμάτα... καὶ φόβοι καὶ παράνοιαι) che colgono di notte coloro che, secondo i guaritori, sono sotto l'influenza negativa di Ecate e degli *spettri* dei defunti (chiamati « Eroi » nello scritto) riguarda fenomeni connessi verosimilmente al solo stato ipnico (*incubi*)²; nel resoconto dell'autore del trattato, inoltre, questi non vengono indicati ricorrendo al lessico della sensazione. Le eventuali ripercussioni sulla sfera della percezione della « malattia sacra », intesa nel senso dei maghi e dei ciarlatani, vengono eluse pressoché interamente. Turbe della percezione nello stato di veglia sono invece contemplate nella sintomatologia della sindrome di tipo epilettico descritta più avanti dall'autore :

Impazziamo infatti per via dell'umidità. Allorché infatti esso (*scil.* l'encefalo) sia più umido della sua natura, di necessità si muove e di necessità si muove e, muovendosi, necessariamente né è stabile la vista né l'udito, ma egli (*scil.* il malato) diversamente ode e vede nei diversi momenti, e la lingua di tali cose parla quali ogni volta egli scorga ed oda.

μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος· ὅταν γὰρ ὑγρότερος τῆς φύσιος ᾖ, ἀνάγκη κινεῖσθαι· κινευμένου δὲ μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα ὄραῖν καὶ ἀκούειν, τὴν τε γλώσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλέπη τε καὶ ἀκούη ἐκάστοτε³.

1 Cfr. Ph. Van der Eijk, *The 'theology' of the Hippocratic treatise On the Sacred Disease*, in : *Id., Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005, pp. 45-73, in particolare pp. 46-47 e p. 70.

2 Cfr. Nicola Serafini, *La dea Ecate nell'antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*, Aracne, Ariccia 2015, pp. 179-182.

3 Hipp., *Morb.sacr.*, 14.6 ; trad. di Alessandro Lami in : Vincenzo Di Benedetto, A. Lami (a cura di), *Ippocrate. Testi di medicina greca*, BUR, Milano 1983 (ed. Jouanna, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2003, pp. 26-27)

Il passo stabilisce una relazione essenziale tra le alterazioni patologiche del cervello dovute all'eccessiva umidità che è causa del male e alcuni disordini delle funzioni intellettive. La follia (μαίνεσθαι) è la più evidente delle alterazioni prodotte dallo squilibrio patologico del sistema encefalocentrico difeso dall'autore nel trattato; ma a questa, in modo necessario (ἀνάγκη), si accompagna una mobilità anomala del cervello, che comporta a sua volta l'instabilità della vista e dell'udito, precisata attraverso una perifrasi che designa la variabilità istantanea della sensazione (il malato vede e sente ora una cosa, ora un'altra). Ma l'autore non specifica ulteriormente l'oggetto delle visioni patologiche dei suoi pazienti epilettici, sorvolando ampiamente sull'eventualità che l'illusoria responsabilità delle divinità antropomorfe sulla malattia, denunciata nel primo capitolo del trattato, possa riflettersi nella presenza fittizia di queste, o di altri esseri non mondani, nel campo percettivo alterato del malato. L'obiettivo polemico dell'autore di *Malattia sacra* non è tanto la possibilità che dèi e spiriti possano apparire ai sensi sotto particolari condizioni, quanto piuttosto un'insieme di rappresentazioni giudicate superstiziose e sacrileghe che ci riportano ad una Grecia più antica, anteriore al VI secolo, popolata di potenze misteriose e insolite quali le Erinni, Empusa, Mormò, Lamia, vari demoni notturni e diurni e altre entità malefiche, di cui le *Malattie* (Νόσοι), come è si legge in un frammento di Empedocle¹, sono considerate una specie tra altre. Queste concezioni, che non di rado sconfinavano in pratiche e rappresentazioni vicine a ciò che oggi denominiamo *magia nera*², avevano dovuto, in epoche più recenti quali quella di composizione del nostro trattato, venire a patti con la religione ufficiale, anche per ragioni di accettabilità sociale, nel tentativo un po' maldestro di conciliare l'arcaicità delle proprie concezioni magiche con l'ufficialità del culto³: la loro empietà era evidente tanto

1 Cfr. DK31 B121: « ... luogo senza gioia, dove Assassinio e Odio e moltitudini di altre Chere e Malattie infelici e Putrefazioni e Disfacimenti vagano nella tenebra per il prato di Ate » (ἀτερπέα Χῶρον, ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν αὐχμηραὶ τε Νόσοι καὶ Σήψιες ἔργα τε βρευστά Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν). Cfr. G. Lanata, *op. cit.*, pp. 34-35.

2 Laura Gemelli Marciano, *Indovini, magoi e meterologi: interazioni e definizioni nell'ultimo terzo del V secolo a.C.*, in M. M. Sassi (a cura di), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 203-235, p. 219-225 e 230.

3 Cfr. G. Lanata, *op. cit.*, p. 39.

nell'ottica della religione tradizionale quanto in quella della medicina razionale. È contro di esse, e non contro la possibilità delle apparizioni delle divinità, che si scaglia l'autore di *Malattia sacra*.

Un quadro analogo emerge in un altro breve testo ippocratico, il frammento sulle *Malattie delle vergini*, la cui datazione va collocata almeno nel IV sec. a.C. e che è dunque posteriore di alcuni decenni a *Malattia sacra*¹. In esso è illustrato un quadro sintomatologico per alcuni versi simile alle sindromi epilettiche, in cui tuttavia è dato maggiore rilievo alle manifestazioni psicologiche della malattia e, soprattutto, al presentarsi – in un quadro dichiaratamente patologico – di visioni di tipo allucinatorio le cui conseguenze possono rivelarsi mortali. A causa di « stordimenti » (*ἀποπλήκτων*) e « paure » (*δειμάτων*), « quante sono quelle che spaventano fortemente gli uomini » (*ὀκόσα φοβεῦνται ἰσχυρῶς ἄνθρωποι*), si legge nel testo, questi « vanno fuor di senno e pare loro di vedersi dinnanzi dèmoni ostili, talora di notte, talora di giorno, talora in entrambi questi periodi » (*παραφρονέειν καὶ ὀρῆν δοκέειν δαιμονίας τινὰς ἐφ' ἑωυτῶν δυσμενέας, ὀκότε μὲν νυκτὸς, ὀκότε δὲ ἡμέρης, ὀκότε δὲ ἀμφοτέρησι τῆσιν ὥρησιν*)². Lo scritto continua attribuendo una maggiore frequenza di simili manifestazioni nelle donne, a causa del carattere più incline allo scoraggiamento che è proprio della loro natura (*ἀθυμοτέρη γὰρ καὶ λυπηροτέρη ἢ φύσις ἢ γυναικείη*)³, e fornisce una spiegazione in termini esclusivamente fisiologici del quadro patologico in questione. All'origine del delirio allucinatorio descritto nel frammento, a causa del quale le giovani pazienti del medico odone persino voci spaventose che ingiungono loro di impiccarsi e di lanciarsi nei pozzi⁴, sarebbe un

1 Nella sua recente edizione del frammento (*CUF*, Paris 2017, pp. 167-211), che non sostituisce tuttavia quella di A. Lami, che adotto qui anche per la traduzione (*Ippocrate. Sui disturbi virginali. Testo, traduzione e commento*, in : « Galenos », 1 [2007], pp. 15-59), Florence Bourbon propone una datazione compresa tra la fine del V o l'inizio del IV sec. a.C. (p. 177). Con Lami, tuttavia, mi sembra invece molto più plausibile sostenere che le particolarità del testo puntino « ad una data piuttosto tarda » (p. 17 ; cfr. anche J. Pigeaud, *Folie et cures de la folie...*, *op. cit.*, p. 120 : « J'aurais tendance à y voir une fabrication assez tardive, pour plusieurs raison ; dont les *phantasmes* ne sont pas le moindre critère »).

2 Hipp., *Virg.*, 1, 2 (Lami, p. 22, 3-7 = Littré, VIII, p. 466).

3 *Ivi*, 1, 3 (Lami, p. 22, 8-9).

4 *Ivi*, 3, 2 (Lami, p. 24, 5-8) : « Ed ella va facendo nomi spaventosi, ed essi le ordinano di saltare e buttarsi giù nei pozzi o d'impiccarsi, quasi fossero (queste) azioni preferibili nonché dotate di ogni

restringimento patologico delle pareti uterine, dovuto a sua volta ad un'innaturale inattività genitale e riproduttiva. L'autore individua l'origine delle crisi delle giovani vergini in un accumulo anomalo di sangue nella matrice che ha inizio insieme al menarca, e che si verifica a causa dello stato di strettura in cui si trova la regione uterina. Nell'impossibilità di fluire normalmente, il corso del sangue ripiega dalla matrice verso l'alto, provocando una pericolosa ostruzione nella regione del cuore e delle *phrenes*, che dà luogo a sua volta a brividi febbrili e stati deliranti (*παραφροσύνην και μανίην*)¹. L'autore prescrive poi alle sue pazienti una « terapia fallica »² che permette la distensione meccanica delle pareti dell'apparato genitale attraverso la copula, la gravidanza e, infine, il parto. Ciò ristabilisce la circolazione ottimale del sangue all'interno del corpo, arresta la pressione intorno al cuore e alla parete diaframmatica e mette fine alla follia che ne seguiva, ristabilendo la norma a un tempo fisiologica e sociale del corpo femminile. Né l'aspetto strettamente sensoriale del delirio (*φαντάσματα*)³, né i suoi moventi interiori che possono sembrare evidenti ai lettori odierni sono presi in considerazione dal punto di vista terapeutico dall'autore del trattato. Diversamente da *Malattia sacra*, tuttavia, l'autore insiste in modo più preciso sul contenuto delle visioni delle pazienti, ricorrendo inoltre ad una formula costruita con il verbo *dokein* seguito da infinito. Alla locuzione *ὄρῃν δοκέειν*, « credono di vedere », segue infatti l'oggetto *δαιμονάς τινας*, un'espressione che è resa normalmente dai traduttori con il senso di « alcuni dèmoni » o « certi dèmoni ». Credo tuttavia che essa possa essere tradotta in modo più sfumato, ad esempio con il significato di

sorta d'utilità ; talora poi (anche) *senza apparizioni*, dismesso (ogni motivo di) piacere, ella agogna alla morte come a un bene » (*και φοβερὰ ὀνομάζει· και κελεύουσιν ἄλλεσθαι και καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα και ἄγχεσθαι, <ἴσα> και ἀμείνονά τε ἔδοντα και χρείην ἔχοντα παντοίην· ὁκότε δὲ ἄνευ φαντασμάτων, ἡδονὴν ἀφείσ ἔρῃ τοῦ θανάτου ὡσπερ τινὸς ἀγαθοῦ*).

1 *Ivi*, 2, 4, (Lami, p. 22, 25).

2 Cfr. Paola Manuli, *Donne mascholine, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia antica tra Ippocrate e Sorano*, in : S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, pp. 149-188. Cfr. anche V. Andò, *La verginità come follia : il Peri Parthenion ippocratico*, « Quaderni storici » 75 (1990), pp. 715-737 ; *Ead.*, *Terapie ginecologiche, saperi femminili e specificità di genere*, in : I. Garofalo et al., *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum*, cit., p. 255-270, p. 260 ; *Ead.* (a cura di), *Ippocrate. Natura della donna*, BUR, Milano 2000, p. 53.

3 *Hipp., Virg.*, 3, 2 (Lami, p. 24, 7-8).

« una sorta di dèmoni », o ancora « come dei dèmoni », senza insomma che la soggettività della visione delle giovani pazienti veicolata dalla costruzione con *dokein* sia associata alla percezione di entità determinate. Depone a favore di questa lettura la grande indeterminatezza del termine δαίμων nella lingua greca¹, tanto più all'altezza cronologica del trattato. Per riprendere le parole di Marcel Detienne, « il δαίμων era la traduzione nel linguaggio del pensiero religioso di certi fenomeni della vita quotidiana, vissuti collettivamente a livello dell'esperienza sensibile: il δαίμων era la malattia, il δαίμων era il sogno »², senza che vi fossero importanti preoccupazioni definitorie dietro l'impiego del termine – tanto più in un contesto polemico come quello del nostro frammento. Scopo dell'autore, insomma, più che la demistificazione del contenuto in senso lato *religioso*, o, più propriamente *demonico*, delle visioni delle fanciulle, espresso in termini assai vaghi, è l'individuazione della corretta eziologia del male da cui queste sono affette e, di conseguenza, della 'terapia' ritenuta più appropriata ed efficace. Poco più avanti nel frammento, del resto, viene rivolto un cenno polemico ad un rituale religioso compiuto a scopi terapeutici per ordine di certi indovini (*mánties*), di cui vengono messi in luce gli intenti deliberatamente mendaci : « Con la ragazza poi che è fuor di senno, è ad Artemide che le donne consacrano, tra molte altre cose, le vesti femminili più sfarzose per ordine degli indovini, venendo da essi (*così*) ingannate » (ἐξαπατεόμεναι)³. Il riferimento ad Artemide non è infondato : già nel IV secolo a.C., essa è infatti, insieme ad Asclepio, la divinità di cui è rimasto il più alto numero di iscrizioni votive legate a richieste (o ringraziamenti) di guarigione⁴, e il suo culto (come del resto il rituale descritto con sprezzante superficialità dall'autore ippocratico) è ben attestato in quei casi in cui, per le donne, il passaggio dall'età puberale a quella adulta potesse comportare difficoltà di vario

1 Cfr. almeno Andrei Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden-Boston 2012, p. 13-36.

2 Marcel Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, Paris 1963, p. 52.

3 Hipp., *Virg.*, 3, 3 (Lami, p. 24, 8-11).

4 Matthew Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Routledge, London-New York 2003, pp. 19-20.

ordine¹. Tuttavia, la pratica devozionale rivolta ad Artemide per scopi terapeutici va considerata come un culto tutto sommato di secondo ordine, rivolto a divinità guaritrici marginali²; e ciò, probabilmente, può aver almeno alleggerito le reticenze del medico ippocratico nel polemizzare con quegli indovini che di quel culto dovevano essere solo rappresentanti secondari. La critica dell'autore di *Malattie delle vergini* non riguarda la possibilità generale che, per riprendere la sua espressione, « qualcosa come dei dèmoni », o ancora delle divinità, potessero apparire agli uomini (va d'altronde sottolineato che non sono delle eventuali apparizioni di Artemide ad essere messe in discussione); in modo simile a quanto abbiamo visto per l'autore di *Malattia sacra*, egli stigmatizza innanzitutto l'invasione del proprio campo di azione da parte di alcune figure rivali. Quanto al rapporto intrattenuto dalla scienza ippocratica e post-ippocratica con i rituali di guarigione della medicina religiosa, basterà un cenno alla presenza sempre ben attestabile dei medici naturalisti nei templi di Asclepio, dio della medicina, capace secondo le credenze antiche di manifestarsi in sogno o in stati intermedi tra il sonno e la veglia a malati e terapeuti, rivelando efficaci strategie curative o intervenendo in prima persona nell'estirpazione del male³. Ancora Galeno, nel II sec. d.C., racconta come il dio, rivelatogli in sogno, gli abbia indicato un nuovo tipo di salasso che prevedeva l'incisione di un'arteria, e non di una vena come avveniva di consueto a quell'epoca⁴. Tra la medicina ippocratica e le tradizioni religiose ufficiali non vi è insomma sovrapposizione o concorrenza per quanto riguarda il problema delle epifanie divine o demoniche, quando queste sono sotto l'egida dei culti legittimi. Diverso è invece il quadro rispetto alle derive superstiziose delle credenze generalmente condivise o, come si vedrà più avanti relativamente al cristianesimo o altre

1 Cfr. Nancy Demand, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1994, p. 88-91; Helen King, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London-New York 1998, p. 76-98; *Ead.*, *The Disease of Virgins. Green Sickness, Chlorosis and the Problems of Puberty*, Routledge, London-New York 2004, p. 52-53.

2 N. Demand, *cit.*, p. 95.

3 Cfr. adesso sul tema Olympia Panagyotidou, *Asclepius: A divine doctor, a popular healer*, in W. V. Harris, *Popular Medicine in Graeco-Roman Antiquity: Explorations*, Brill, Leiden-Boston 2016, p. 86-104.

4 Gal., *De curandi ratione per venae sectionem*, 22 (Kühn XIX, 19).

religioni percepite come esotiche, con culti stranieri e non riconducibili nell'alveo della tradizione. La polemica con le concezioni e le pratiche tramandate della visione ispirata, in primo luogo quelle che avevano luogo nel contesto della mantica dei santuari ufficiali, è estranea al campo di azione dell'arte medica, ma può essere riconosciuta in altri ambienti intellettuali. L'opera di Euripide, come si cercherà di mostrare nelle prossime pagine, è il luogo principale in cui, non senza riferimenti ai quadri teorici della medicina di età classica, sembra possibile individuare elementi di aperto contrasto con le rappresentazioni pubblicamente legittimate della visione divinatoria e della *transe* estatica, secondo modalità non riducibili a quanto è attestabile nella riflessione degli ippocratici.

Follia e percezione nella tragedia attica : divinazione e patologia

Il delirio di Oreste in Euripide : ippocratismo e tragedia

Secondo una nota testimonianza di Vitruvio, la prossimità di Euripide ad alcune tra le avanguardie intellettuali dell'Atene del suo tempo gli valse, tra gli abitanti della città, l'appellativo di *filosofo scenico*¹. L'accostamento di speculazione filosofica e produzione teatrale, a prima vista inusuale, si chiarisce tuttavia immediatamente non appena si considerino le peculiarità della produzione euripidea nell'insieme più vasto del genere tragico. Aperta e curiosa nei confronti dei grandi cambiamenti intellettuali e sociali in atto nell'Atene contemporanea, l'opera di Euripide è stata definita da Jacqueline de Romilly, con un'espressione giustamente celebre, come un « théâtre d'idées »², estremamente reattivo ai problemi posti dai nuovi saperi di V secolo e allo spirito contestatario delle tendenze di pensiero difese dalla sofistica o da altre correnti intellettuali del suo tempo. « Théâtre d'idées » è poi una definizione tanto più acuta quanto più si tenga presente la nota etimologia aristotelica (*Poet.*, 1448b1-2) che fa derivare δράμα da δράν, e che indica precisamente nell'azione l'elemento fondante dello spettacolo teatrale (πράττοντας γὰρ μιμοῦνται καὶ δρώντας, 1448a28). Questa preminenza dell'elemento speculativo, tuttavia, non è affatto il segno di un difetto di 'azione': piuttosto, essa va intesa come uno degli indicatori della *modernità* della scena euripidea » : poeta moderno in senso assoluto, perché vicino dunque a noi moderni, ma anche nel senso relativo di innovatore rispetto ai suoi predecessori, Euripide è il tragediografo che ha sostituito alla ricerca del « patetico » l'argomentazione intellettuale, portando sulla scena tutto ciò che, nella sua epoca, era considerato un « thème à la mode »³.

Sarebbe però difficile legittimare l'immagine di Euripide come *philosophus scenicus*

- 1 Vitr., *De arch.*, VIII, 1 (*Euripides, auditor Anaxagorae, quem philosophum Athenienses scenicum appellaverunt*). Cfr. Ath., *Epit.*, 4.48: ὁ σκηνικός [...] φιλόσοφος.
- 2 Cfr. J. De Romilly, *La modernité d'Euripide*, Presses Universitaires de France, Paris 1986, pp. 117-154.
- 3 Cfr. *Ead.*, *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, Presses Universitaires de France, Paris 1961.

ricorrendo alla semplice constatazione della ripresa in versi di temi filosofici di moda nell'Atene a lui contemporanea. L'idea di Euripide come ricettore più o meno passivo di riflessioni fondamentalmente estranee alle tematiche e alla storia della drammaturgia attica – fino all'immagine nietzscheana dell'« uccisore » del genere tragico – deve certamente gran parte del suo successo ad una nota testimonianza di Diogene Laerzio (II, 18), secondo cui Socrate in persona avrebbe aiutato Euripide nel comporre i propri versi. Tuttavia, già poco dopo la pubblicazione della *Geburt der Tragödie* (1872), il rapporto di Euripide con il « socratismo » si è rivelato agli studiosi più vivace e dialettico di quanto volesse il giovane Nietzsche. A partire da Wilamowitz¹, in effetti, si è vista emergere una configurazione più complessa di questo rapporto, in particolare in alcuni versi dell'*Ippolito*² e della *Medea*³, in cui si è individuato in modo pressoché unanime il momento principale di una vera e propria « polemica con Socrate »⁴ e con la tesi intellettualistica dell'identità di virtù e conoscenza. I personaggi di Medea e di Fedra, attraverso vie differenti, esprimerebbero così diverse modalità di rappresentazione delle scelte etiche e dei dilemmi morali, altri modi di disamina dei conflitti intrapsichici. In altre parole, Euripide è ὁ σκηνικός φιλόσοφος non soltanto nella misura in cui si dimostra più ricettivo rispetto ad altri autori tragici nei confronti delle tendenze intellettuali coeve, ma in virtù dell'espressione, attraverso il mezzo teatrale, di punti di vista personali e innovativi, spesso irriducibili ad altre concezioni teoriche difese nei dibattiti colti della sua epoca⁵.

1 U. Von Wilamowitz-Moellendorf, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1910 (1^a ed. 1889).

2 Eur., *Hipp.*, vv. 377-83 : « Mi sembra che gli uomini si comportino male non per la natura della loro mente (οὐ κατὰ γνώμης φύσιν). Molti infatti sanno ben ragionare. Ma la cosa va vista in questo modo : noi sappiamo e conosciamo ciò che è bene (τὰ χρήστ' ἐπιστάμενος καὶ γινώσκωμεν), ma non lo mettiamo in atto, alcuni per pigrizia e altri per qualche altro piacere che viene preferito a ciò che è bello (ἀντὶ τοῦ καλοῦ) » (trad. di V. Di Benedetto in *Id., Euripide : teatro e società*, Einaudi, Torino 1992² [ed. or. 1971], p. 5).

3 Eur., *Med.*, vv. 1078-1080 : « E capisco quali mali dovrò sostenere, ma più forte dei miei propositi è la passione (θυμὸς δὲ κρείστων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων), la quale è per gli uomini causa dei più grandi mali » (trad. di E. Cerbo, BUR, Milano 1997).

4 Vd. Di Benedetto, *op. cit.*, pp. 5-23.

5 Cfr. Giulia Cupido, *L'anima in conflitto. « Platone tragico » tra Euripide, Socrate, Aristotele*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 62: « è questo il senso del “socratismo di Euripide”, di quel suo “razionalismo” che, tuttavia, non condividendo l'ottimismo del *logos*, si tiene comunque distante dall'intellettualismo socratico, fino a dar prova di uno spessore e profondità ben diversi rispetto alla concezione presentata da Socrate nel *Protagora* ».

Vi sono tuttavia altri aspetti della « modernité d'Euripide » per il quale al poeta non è ad oggi riconosciuta la medesima originalità rispetto ai *milieux* coevi : i rapporti della sua produzione con la diffusione dell'ippocratismo e le conseguenze implicate dai presupposti teorici della scienza medica antica nelle rappresentazioni tragiche della sofferenza umana e delle divinità. Una lunga stagione di studi, a cui ha dato inizio Wilhelm Nestle nei primi decenni del secolo scorso¹, ha posto in grande risalto l'influenza della « prima fioritura »² e dei successivi sviluppi dell'ippocratismo sulle rappresentazioni euripidee del male psichico e fisico. Sotto questo aspetto, l'orientamento generale degli specialisti si è posto tutto sommato in continuità con la concezione di un Euripide campione dell'*Aufklärung* greca, come proposto ad esempio in *Euripides the Rationalist* da Arthur W. Verrall (1895), per il quale 'razionalismo' equivarrebbe – se non immediatamente ad 'ateismo' – ad una critica radicale delle credenze religiose tradizionali, nel solco ora del naturalismo ionico, ora della sofistica³. Già gli antichi (cfr. Clem. Alex., *Strom.*, VI, 2, 22, 1), in effetti, avevano riconosciuto interi segmenti di testi ippocratici (*Aph.*, I, 2 e *Aër.*, 1) in alcuni versi euripidei (Frr. 917 e 981 N2)⁴. Ma gli studi moderni, più attenti alle ricadute di ordine intellettuale sulle *mises en scène* euripidee della malattia, si sono fondati essenzialmente su delle analisi comparative con *Malattia sacra*, 'manifesto' della medicina laica e razionale degli ippocratici, databile alla seconda metà del V secolo e dunque coevo della maggior parte delle tragedie trasmesseci. *Malattia sacra* ha rivestito un

1 W. Nestle, *Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides*, « Philologus » (*Supplementa*), 8 (1899-1901), pp. 557-676 e *Id.*, *Hippocratica*, « Hermes », 73 (1938), pp. 1-38.

2 L'espressione è di Jacques Jouanna (*La nascita dell'arte medica occidentale*, in : Mirko D. Grmek [a cura di], *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 3-72, p. 3).

3 Cfr. la 'glossa' di Eric R. Dodds: « Verrall used the term 'rationalist' in the Victorian sense [...]. When the Victorians talked about 'rationalists', they generally meant anti-clericals; what Verrall wished to emphasise [...] was the anticlericalism of Euripides » (E. R. Dodds, *Euripides the Irrationalist*, « The Classical Review », 63, 3 [1929], pp. 97-104, p. 97). La tradizione antica relativa all'ateismo' di Euripide sembra tuttavia risultare da deformazioni aneddotiche tratte dalla commedia (cfr. Mary R. Lefkowitz, *Was Euripides an Atheist?*, « Studi italiani di filologia classica », 5 [1987], pp. 149-66, e *Ead.*, *'Impiety' and 'Atheism' in Euripides' Dramas*, « The Classical Quarterly » [New Series], 39, 1 [1989], pp. 70-82).

4 Cfr. Alessia Guardasole, *Tragedia e medicina nell'Atene del V sec. a.C.*, D'Auria, Napoli 2000, pp. 77-78.

ruolo fondamentale negli studi comparativi tra scritti medici e opere tragiche di V secolo, in virtù, da una parte, della chiarezza e della precisione con cui questo testo esplicita il metodo della medicina razionale in opposizione alle concezioni tradizionali della malattia ; dall'altra, in ragione del grande numero di corrispondenze tra la fenomenologia dell'epilessia che vi è descritta¹ e alcune rappresentazioni teatrali del disordine psichico. In questo testo, « opera orale »² concepita più in vista di una declamazione pubblica che per la pubblicazione (si tratta di una lezione rivolta ad un pubblico di specialisti³), l'autore confuta logicamente la possibilità che l'intervento di una divinità possa essere all'origine del carattere spettacolare (τὸ θαυμάσιον, 1, 3) del male che è oggetto della trattazione, a causa del quale questa malattia è stata creduta, a torto, « più divina » (θειοτέρη) e « più sacra » (ιερωτέρη) di altre (1, 1). L'autore considera invece le malattie « tutte divine e tutte umane » (πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα, 18, 1) e, per dimostrare la falsità e l'empietà (δυσσεβείη, 1, 8) delle credenze della medicina magica e dei « maghi, purificatori, questuanti e ciarlatani » (μάγοι τε καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, 1, 4) che la praticano, descrive con accuratezza la sintomatologia del 'male sacro' fornendo la propria spiegazione in termini causali della malattia, insieme ad una delle prime formulazioni della teoria encefalocentrica della conoscenza (capp. 16 e 17) e ad alcune indicazioni terapeutiche. La ragione del male è dunque uno squilibrio fisiologico, e non il volere particolare di una divinità – una concezione che, come si vedrà, si situa agli antipodi di quella adottata di norma nei testi tragici della stessa epoca⁴. Le numerose analogie riscontrabili tra *Malattia*

1 Per l'identificazione del *male sacro* descritto nel testo con la categoria contemporanea di *epilessia* cfr. M. D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec historique, archaïque et classique*, Payot, Paris 1994² (ed. or. 1983), p. 20 e pp. 69-71 ; ma si veda Roberto Lo Presti, *Mental disorder and the perils of definition: Characterizing epilepsy in Greek scientific discourse (5th-4th centuries B.C.E.)*, in W. V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World, op. cit.*, pp. 195-222 per una critica della possibilità di assimilare *tout court* le caratterizzazioni antiche e moderne di questa patologia.

2 Per la distinzione tra « opere orali » e « opere scritte » nella *Collezione ippocratica* cfr. J. Jouanna, *Rhétorique et médecine dans la Collection hippocratique. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle*, « Revue des Études Grecques », 97 (1984), pp. 26-44, pp. 29-32.

3 *Ivi*, pp. 32-33.

4 Cfr. J. Jouanna, *Médecine hippocratique et tragédie grecque*, « Cahiers du G.I.T.A. », 3 (1987), pp. 109-131, p. 117. Per l'« étiologie divine dans l'Antiquité classique » cfr. anche Simon Byl, *De la médecine magique et religieuse à la médecine rationnelle. Hippocrate*, L'Harmattan, Paris 2011,

sacra e le rappresentazioni euripidee della malattia (in particolare in *Ifigenia in Tauride*, *Eracle*, *Oreste*, *Baccanti*) costituiscono la prova dell'interesse del tragico nei confronti delle poste in gioco intellettuali implicate dalle teorie mediche contemporanee, insieme alla sua distanza rispetto ad altri autori nella rappresentazione scenica della follia¹.

Una di queste scene 'cliniche' può essere considerata da questo punto di vista come esemplare, poiché si presta più agevolmente di altri ad una lettura in termini ippocratici : la scena dell'*Oreste* in cui il protagonista, ammalato e disteso sul proprio giaciglio, diviene preda della visione spaventosa delle Erinni (vv. 211-277). A differenza di altri drammi, in cui la follia di un personaggio riveste un ruolo più o meno centrale nello sviluppo della trama mitica, l'*Oreste*, rappresentata nel 408 a.C., è la sola tra le tragedie conosciute in cui la crisi delirante del protagonista si produce interamente sulla scena : un esempio unico, nel quale la follia tragica non si accompagna (almeno sul palco) ad uccisioni e massacri².

La *pièce* si apre sul protagonista che, dopo aver vendicato il padre Agamennone macchiandosi dell'uccisione della madre Clitemestra, è disteso a letto a causa di ricorrenti

pp. 33-50.

1 La letteratura sul tema è particolarmente vasta. Cfr. almeno : Israel E. Drabkin, *Remarks on Ancient Psychopathology*, « Isis », 46, 145 (1955), pp. 223-34, p. 224 ; F. Chapoutier, *Notice*, in : *Euripide. Oreste, Les Belles Lettres (CUF)*, Paris 1959, pp. 17-18 ; N. Edgar Collinge, *Medical Terms and Clinical Attitudes in the Tragedians*, « Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London », 9 (1962), pp. 43-55 ; Wesley D. Smith, *Disease in Euripides 'Orestes'*, « Hermes », 95 (1967), pp. 291-307 ; Salvatore Musitelli, *Riflessi di teorie mediche nelle 'Baccanti' di Euripide*, « Dioniso », 42 (1968), pp. 93-114 ; Joseph Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des funften Jahrhunderts*, C. Winter, Heidelberg 1970, pp. 74-113 ; Maria Grazia Ciani, *Lessico e funzione della follia nella tragedia greca*, « Bollettino dell'Istituto di filologia greca dell'Università di Padova », 1 (1974), pp. 70-110 ; J. Jouanna, *Médecine hippocratique et tragédie grecque*, cit., e *Id.*, *La maladie sauvage dans la Collection Hippocratique et la tragédie grecque*, « Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens », 3, 1-2, pp. 343-360 ; Karelisa Hartigan, *Euripidean Madness: 'Herakles' and 'Orestes'*, « Greece and Rome », 34 (1987), pp. 126-135 ; John R. Porter, *Studies in Euripides 'Orestes'*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 298-313 ; Antonio Garzya, *Σύνησις come malattia: Euripide e Ippocrate*, in *Id.*, *La parola e la scena. Studi sul teatro antico da Eschilo a Plauto*, Bibliopolis, Napoli 1997 (ed. or. 1992) ; A. Guardasole, *Tragedia e medicina...*, op. cit., pp. 192-230 ; Elizabeth Craik, *Medical references in Euripides*, « Bulletin of the Institute for Classical Studies », 1 (2001), pp. 81-95 ; Jennifer Clarke Kosak, *Heroic Measures: Hippocratic Medicine In The Making Of Euripidean Tragedy*, Leiden-Boston, Brill 2004 ; Chiara Thumiger, *Epidemia tra le Baccanti di Euripide, Tucidide e il Corpus Hippocraticum*, « Studi Italiani di Filologia Classica », 7, 2 (2009), pp. 176-200.

2 Cfr. Rachel Aélion, *Euripide héritier d'Eschyle*, Les Belles Lettres, Paris 1983, vol. II, p. 244.

attacchi di follia, accudito dalla sorella Elettra che siede al suo capezzale¹. Il racconto di Euripide trae spunto dalla narrazione tradizionale, che indica la causa delle disgrazie di Oreste nell'obbedienza al comando di Apollo che lo ha convinto « ad uccidere la madre che l'aveva generato »² (v. 29-30) e nella persecuzione delle Erinni, che Elettra non osa nemmeno nominare con il loro vero nome (ὀνομάζειν γὰρ αἰδοῦμαι θεὰς | εὐμενίδας, vv. 37-38). Tuttavia, il testo riflette delle scelte lessicali precise, che rimandano con precisione al vocabolario ippocratico della malattia e alla ricchezza di dettagli sintomatologici caratteristici della produzione medica contemporanea. Il primissimo impatto visivo con la *διασκευή* non è il solo fattore che suggerisce agli spettatori il realismo clinico del quadro di Oreste. Nella rappresentazione di questo stato di insostenibile sofferenza, Euripide oscilla incessantemente tra lo scenario mitico, ancestrale delle colpe familiari e la realtà concreta e terribile di una malattia inguaribile. Elettra vi prelude così all'inizio del dramma³ :

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν δεινὸν ὧδ' εἰπεῖν ἔπος | οὐδὲ πάθος οὐδὲ ζυμφορὰ θεήλατος, | ἥς οὐκ ἂν
ἄραιτ' ἄχθος ἀνθρώπου φύσις.

« Non c'è cosa terribile a dirsi, né sofferenza, né sciagura mandata dagli dèi di cui la natura umana non abbia a portare il peso ».

La presenza dei termini *πάθος*, *ζυμφορὰ* e *ἄχθος* è coerente con il lessico tragico (il 'fardello', *ἄχθος*, cui allude Elettra può designare tanto il supplizio senza via d'uscita di Tantalos⁴ che le sventure di Tieste, di Atreo o di Oreste⁵) ; ma la medesima terminologia era già d'uso corrente nel campo medico, dove assume un senso tecnico, contribuendo a rimarcare ulteriormente il contesto evidentemente patologico già evocato dall'allestimento

1 Si veda l'*argumentum* di Aristofane di Bisanzio : [...] ὑπόκειται Ὀρέστης κάμνων καὶ κείμενος ὑπὸ μανίας ἐπὶ κλινιδίου, ᾧ προσκαθέζεται πρὸς τοῖς ποσὶν Ἡλέκτρα (p. 2, 19-3, 3 Biehl). Cfr. A. Guardasole, *op. cit.*, pp. 205-206.

2 Le traduzioni dei passi dell'*Oreste* sono di Enrico Medda (BUR, Milano 2001).

3 Eur., *Or.*, v. 1-3.

4 *Ivi*, vv. 4-5.

5 *Ivi*, vv. 11-27.

della scena¹. Il riferimento alla nozione di « natura umana » (ἀνθρώπου φύσις), la cui attestazione più antica si trova nell'*Ecuba* di Euripide (424 a.C.) segnala in questo passo l'assimilazione nel linguaggio tragico di una delle nozioni più notevoli della scienza medica ionica², e annuncia la precisione clinica del seguito del testo, che non è eccessivo avvicinare alle *fiches* individuali delle *Epidemie* ippocratiche e alla relativa attenzione allo sviluppo temporale della malattia³: da sei giorni, a causa degli accessi ricorrenti di follia che lo colpiscono in modo intermittente, Oreste non assume cibo (οὔτε σίτα [...] ἐδέξατο) e non si lava (οὐ λούτρ' ἔδωκε χρωτί, vv. 41-42); secondo il racconto di Elettra, sta « nascosto tra le coperte » e « quando il suo corpo ha un momento di sollievo dal male, è in sé e piange; altre volte salta via dal letto correndo, come un puledro dal giogo » (χλανιδίων δ' ἔσω | κρυφθεις, ὅταν μὲν σῶμα κουφισθῆ νόσου | ἔμφρων δακρύει, ποτὲ δὲ δεινίων ἄπο | πηδᾶ δρομαῖος, πῶλος ὡς ὑπὸ ζυγοῦ, vv. 42-45); il suo aspetto ripugnante e disordinato, che richiama le descrizioni della maschera tragica del πιναρός (« sordido », « squallido »)⁴, e il suo sguardo alterato sono tratti immediatamente percepiti da Menelao al suo arrivo sulla scena (« Che aspetto selvatico hai preso, con quella chioma, infelice ! » (ὡς ἠγριῶσαι πλόκαμον ἀύχμηρόν, τάλας, v. 387)). In generale, la sintomatologia della crisi di Oreste può essere comparata in modo puntuale alla fenomenologia dell'epilessia e di altri disordini simili, nella descrizione che ne viene data in *Malattia sacra* e in altri scritti ippocratici⁵:

1 Cfr. W. D. Smith, *art. cit.*, p. 293, n. 2.

2 V. Di Benedetto (a cura di), *Euripidis Orestes. Introduzione, testo critico, commento e appendice metrica*, Firenze La Nuova Italia. 1965, *ad loc.* Il trattato ippocratico *La natura dell'uomo* (Περὶ φύσιος ἀνθρώπου) risale verosimilmente ai primi anni del decennio 410-400 a.C. (cfr. J. Jouanna [éd.], *Hippocrate. La nature de l'homme*, CMG, Berlin 1975, p. 60), ma la nozione dev'essere certamente più antica.

3 Per lo 'stile' delle *Epidemie* ippocratiche si veda lo studio del « caso di Filisco, primo malato delle *Epidemie I* » in J. Pigeaud, *Le style d'Hippocrate ou l'écriture fondatrice de la médecine*, in: Marcel Détienné, *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve d'Ascq 1988, pp. 305-329, e M. D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale...*, pp. 409-436.

4 Tra le maschere descritte dal retore Giulio Polluce (II^e apr. J.-C.), ve n'è una concepita per la rappresentazione degli individui « sordidi » (πιναροί), con le guance livide, i capelli biondi e sporchi, gli occhi rivolti verso il basso a causa della sofferenza: si tratta molto probabilmente della stessa maschera indossata dagli attori che impersonavano Oreste (cfr. Francesco Donadi, *In margine alla follia di Oreste*, « Bollettino dell'Istituto di Filologia greca dell'Università di Padova », 1 (1974), pp. 111-127, p. 114).

5 Cfr. Fernanda Ferrini, *Tragedia e patologia: lessico ippocratico in Euripide*, « Quaderni Urbinati di

- astenia (*Or.*, vv. 227-228, 881, 1016 ; *Morb. sacr.*, 1, 3) ;
- movimenti incontrollati (*Or.*, vv. 36-37, 44-45, 278, 326-327 ; *Morb. sacr.*, 1, 3 ; 1, 11 ; 7, 10) ;
- rifiuto del cibo e dell'igiene (*Or.*, vv. 41-42, 189, 226 ; *Morb. II*, 2, 72) ;
- sguardo alterato, occhi secchi e iniettati di sangue (*Or.*, vv. 253, 836-837 ; *Morb. sacr.*, 7, 1, 7, 7) ;
- Schiuma alla bocca (*Or.*, vv. 219-220 ; *Morb. sacr.*, 1, 11 ; 7, 1 ; 7, 8) ;
- Disordini della percezione (*Or.*, 255 sgg. ; *Morb. sacr.*, 14, 3 ; 14, 5).

Anche l'aspetto trascurato di Oreste, che Elettra deplora ai vv. 225-226 (ὦ βοστρύχων πινῶδες ἀθλιῶν κάρα, | ὡς ἠγγρίωσαι διὰ μακρᾶς ἀλουσίας, « Povera testa di riccioli tutta sporca, come ti sei inselvatichita per essere stata a lungo senza lavarti ! ») può rinviare al lessico della *Collezione ippocratica*, dove πινῶδες e ἀλουσία hanno senso tecnico¹. Il carattere feroce della malattia, espresso da Elettra e Menelao ricorrendo alla medesima perifrasi ὡς ἠγγρίωσαι (vv. 256 e 387), è indicato altrove in modo esplicito come ἀγρία νόσος (v. 34), secondo un'immagine della malattia concepita come « force aggressive qui attaque l'individu de l'extérieur » che è propria, nel V secolo, tanto alla tragedia che all'immaginario medico². Lo stesso Oreste fa uso di un vocabolario dalle assonanze ippocratiche quando parla ad Elettra del proprio stato – « Se tu vedi me in preda allo sconforto, lenisci il terrore e il guasto della mia mente, e consolami »³ –, ricorrendo al verbo ἰσχναίνω, che ha il senso tecnico di « ridurre un edema »⁴, e all'immagine del διαφθαρὲν φρενῶν, che è presente anche altrove in Euripide ma che può rinviare in questo

Cultura Classica », 30 (1978), pp. 49-62 e A. Guardasole, *op. cit.*, pp. 204-219.

1 Cfr. V. Di Benedetto, *ed. cit.*, *ad loc.* Ma secondo Polluce (*Onomasticon*, IV, 133-42) ὁ δὲ πιναρὸς ὀγκώδης, ὑποπέλιδνος, κατηφής, [...] ξανθῆ κόμη ἐπικομῶν.

2 Si veda J. Jouanna, *La maladie sauvage...*, *art. cit.*, p. 344.

3 *Or.*, vv. 296-298 (ἔταν δὲ τᾶμ' ἀθυμήσαντ' ἴδηις, | σὺ μου τὸ δεινὸν καὶ διαφθαρὲν φρενῶν | ἰσχναινε παραμυθοῦ τε)

4 Cfr. Hipp., *Liq.*, 6 = *Aph.*, 5, 25 (cfr. V. Di Benedetto, *ed. cit.*, *ad loc.*).

contesto all'idea di deteriorazione organica che il termine esprime nei testi medici, e in particolare alla διαφθορὴ ἐγκεφάλου di *Morb. sacr.*, 15¹. Il respiro del malato, indebolito dalla sofferenza, è talmente indebolito e difficoltoso che Elettra l'assiste ormai invano, come se fosse già morto (ἐγὼ μὲν [...] πάρεδρος ἀθλιῶ νεκρῶ, | νεκρὸς γὰρ οὗτος οὐνεκα σμικρᾶς πνοῆς, vv. 83-84).

Segni di morte, dunque, che sotto certi aspetti mi sembrano comparabili a quelli descritti dall'autore del *Prognostico* (redatto tra il 450 e il 410 a.C.)² nella sua descrizione della *facies hippocratica*, il celebre ritratto del volto che annuncia l'imminente decesso del malato (come il colorito giallastro o fosco, livido o plumbeo, *Progn.*, II, 2) : tutti indizi che spingono Menelao, che riconosce a stento il nipote nel momento del loro incontro, a crederlo morto³. L'indicazione di Menelao, che scorge nell'« aspetto devastato » (ἀμορφία, v. 391) di Oreste il principale ostacolo a riconoscerlo come ancora in vita, sembra rinviare ad un passo del trattato ippocratico, in cui si legge che tra i segni da osservare prioritariamente (πρῶτον), bisogna considerare secondo l'autore « soprattutto se il volto del malato è simile a sé stesso », poiché « lo stato più tremendo è quello più contrario a questa somiglianza »⁴: e niente, naturalmente, può essere considerato più lontano dall'apparenza della salute dell'aspetto di un morto. Oreste conferma di aver perso le proprie parvenze abituali (« il mio corpo è ormai svanito : solo il nome non mi ha lasciato »⁵), combinando l'evidenza del dato clinico con un'opposizione di stampo sofisticato analoga a quelle tra *onoma/soma* o *onoma/pragma* con cui aveva caratterizzato la *scène de méconnaissance* dell'*Elena* (415 a.C.)⁶. Nell'incontro tra Menelao e Oreste, inoltre,

1 Eur., *Hipp.*, vv. 1014-1015 (τὰς φρένας διέφθορεν θνητῶν), cfr. E. Medda, *ed. cit.*, *ad. loc.*

2 Cfr. J. Jouanna (éd.), *Hippocrate. Pronostic*, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2013, p. LXXXII. – Non mi sembra impossibile che Euripide conoscesse direttamente questo trattato, che le testimonianze più antiche considerano spesso come opera autentica di Ippocrate (cfr. Jouanna, pp. VII-X) e che era tra i più noti della *Collezione*. Ne aveva probabilmente conoscenza Tucidide, giovane contemporaneo dell'autore tragico (Cfr. Charles Lichtenthaler, *Thucydide et Hippocrate vus par un historien médecin*, Droz, Genève 1965, p. 88).

3 *Or.*, vv. 385-387 : « O dèi, che vedo ? Chi è questo morto che scorgo ? » (ὦ θεοί, τί λεύσσω ; τίνα δέδορκα νεπτέρων ;).

4 *Hipp.*, *Progn.*, II, 1 (trad. di A. Lami leggermente modificata).

5 *Or.*, v. 390 (τὸ σῶμα φροῦδον, τὸ δ' ὄνομ' οὐ λέλοιπέ με).

6 Cfr. Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, p. 89 ; cfr. anche *ivi*, pp. 81-100 e

sembra possibile ritrovare il vocabolario e la gestualità ippocratiche : tutto il dialogo tra i due sembra mettere in scena un esempio dell'interrogazione del malato che permette al medico di colmare le carenze dell'osservazione a occhio nudo¹. Recuperata la lucidità mentale, a Menalo che gli chiede : τί χρέμα πάσχεις ; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος ; (« Che ti succede, dunque ? Quale malattia ti consuma ? », v. 395), come aspettandosi una spiegazione fisica della sua condizione visibilmente patologica², Oreste risponde³ : « Il capire : perché sono consapevole di aver compiuto un atto orrendo » (ἡ σύνεσις, ὅτι σύννοια δειν' εἰργασμένος, v. 396), come se il 'paziente' desse infine la propria diagnosi, di cui confonde tuttavia la precisione con la menzione di cause a un tempo psicologiche (λύπη, v. 398) e mitiche (μανίαι τε, μητρὸς αἵματος τιμωρίαι, v. 400)⁴. Altri accostamenti con il *Prognostico* appaiono possibili mettendo in relazione la durata della malattia di Oreste, riassunta da Elettra nell'enumerazione dei suoi sintomi, con la teoria medica dei *giorni critici* e le indicazioni del trattato ippocratico che vi fanno riferimento : « nel caso che il volto presenti un tale aspetto quando la malattia è più avanzata di tre giorni [...], si proceda ad un esame di tutti gli altri segni, quelli dell'insieme del volto e in particolare

Charles Segal, *Les deux monde de l'Hélène d'Euripide*, « Revue des études grecques », 85 (1972), pp. 293-311. – Ulteriori influenze sofistiche sono state riscontrate nei versi precedenti, quando, risvegliatosi, al termine della *parodos*, Oreste chiede insistentemente alla sorella di essere disteso sul letto, poi risollevato ; e nel momento in cui Elettra gli chiede se desideri appoggiare i piedi a terra, dopo la lunga immobilità a cui lo ha costretto il suo male, risponde : « Sì, certo : questo ha una parvenza di salute, e l'apparenza è ciò che conta, anche se è lontana dalla verità » (μάλιστα · δόξαν γὰρ τὸδ' ὑγείας ἔχει · κρείσσον δὲ τὸ δοκεῖν, κὰν ἀληθείας ἀπῆ, vv. 235-236). In questi versi si percepisce nettamente l'eco delle discussioni sofistiche sulla δόξα, « valida per chi è soggetto del δοκεῖν, anche quando risulta diversa dal vero » (V. Di Benedetto, *ed. cit.*, *ad loc.*).

- 1 Hipp., *Progn.*, 2, 7. Cfr. J. Clarke Kosak, *op. cit.*, p. 84 (« Menelaus plays the role of the doctor, Orestes, that of the patient »).
- 2 Cfr. Charles W. Willink (ed.), *Euripides. Orestes. With introduction and commentary*, Clarendon Press, Oxford 2004² (ed. or. 1986).
- 3 *Or.*, v. 396.
- 4 Σύνεσις è un termine ambiguo e denso di sfumature, il cui uso si diffonde nel V secolo sotto l'influenza dei sofisti. Indica generalmente lo « strumento della conoscenza razionale » (cfr. Jaqueline Assaël, *ΣΥΝΕΣΙΣ dans Oreste d'Euripide*, « L'Antiquité Classique », 65 [1996], pp. 53-69, p. 53) o la « coscienza morale » (cfr. Roger Goossens, *Euripide et Athènes*, Palais des Académies, Bruxelles 1962, p. 653, n. 6). Tuttavia, è stato inteso in questo caso come riferimento esplicito alle dottrine ippocratiche della percezione (in cui il termine designa precisamente una delle fasi della conoscenza), come se Oreste volesse identificare la propria malattia in una disfunzione cerebrale (cfr. Antonio Garzya, *Σύνησις come malattia*, *cit.*, e A. Guardasole, *op. cit.*, pp. 212-219 ; ma vd. *contra* J. Assaël, *art. cit.*, e J. R. Porter, *op. cit.*, pp. 298-313).

quelli degli occhi. Se infatti gli occhi piangono involontariamente o divergono (ἢ διαστρέφονται) [...] se sono in continuo moto, sporgenti o fortemente incavati [...], considerate che tutto ciò è cattivo e funesto »¹. In modo simile, nell'*Oreste*, il cambiamento improvviso dello sguardo e dell'espressione del protagonista è annunciata da Elettra come segno di un nuovo accesso di follia che sopraggiunge sullo stato precedente di salute mentale (ὄμμα σὸν ταρασσεται, | ταχὺς δὲ μετέθου λύσσαν, ἄρτι σωφρονῶν, vv. 253-254). Al realismo e all'efficacia dei dettagli clinici mutuati dalla scrittura medica, Euripide associa inoltre degli spunti tratti delle discussioni sofistiche sulla δόξα e l'inaffidabilità della conoscenza. Oreste si trova di fronte allo spettacolo spaventoso delle Erinni (vv. 255-256) quando Elettra, nel tentativo di trattenere l'agitazione incontrollata del fratello, cerca di convincerlo dell'inconsistenza delle sue visioni (v. 258) :

Fermo, sciagurato, resta tranquillo nel tuo letto : tu non vedi davvero nessuna delle cose che ti sembra di percepire con chiarezza²

μὲν, ὦ τάλαιπῶρ', ἀτρέμα σοῖς ἐν δεινίοις· | ὄρας γὰρ οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ' εἰδέναι.

Il tentativo di Elettra fallisce, e Oreste, che nel crescendo del delirio prende la sorella per una delle Erinni (« Lasciami, sei una delle mie Erinni e mi afferri alla vita per gettarmi nel Tartaro », vv. 259-260), gesticola insensatamente sulla scena brandendo un arco immaginario e credendo di scagliare dei dardi contro le immagini che lo tormentano (vv. 268 sgg.). Ma agli occhi di Elettra e degli spettatori, si agita solo e vanamente sulla scena³. Poco oltre, in questo stesso contesto 'medico', quando Menelao chiede ad Oreste quali siano le visioni da cui deriva la sua malattia (φαντασμάτων δὲ τάδε νοσεῖς ποίων ὑπο ; , v. 407), impiega il termine φάντασμα sfruttando le ambiguità del suo campo semantico,

1 Hipp., *Progn.*, 2, 4-5.

2 Trad. cit. leggermente modificata.

3 Secondo lo scolio al v. 269 (Στησιχόρω ἐπόμενος τόξα φησὶν αὐτὸν εἰληφέναι παρὰ Ἀπόλλωνος), il dettaglio dell'arco deriva dall'*Orestea* di Stesicoro (fr. 40) (è invece assente nelle *Coefore* di Eschilo (cfr. F. Chapoutier, *ed. cit.*, *ad loc.*). Ma nella tragedia di Euripide, Oreste immagina tutta la scena, accompagnando la sua *rhexis* a movimenti bruschi (ἠλάμεσθα, v. 278) e incoerenti, la cui absurdità è sottolineata dall'assenza sulla scena delle Erinni e delle armi con cui crede di combatterle (vd. V. Di Benedetto, *ed. cit.*, *ad loc.*).

che, all'epoca di rappresentazione della tragedia, poteva almeno suggerire l'idea di un'apparenza illusoria¹. Oreste si esprime nello stesso registro, associando ai φαντάσματα menzionati dal suo interlocutore tutta l'incertezza evocata dal verbo δοκεῖν : « Mi sembrò di vedere tre vergini simili alla notte » (ἔδοξ' ἰδεῖν τρεῖς νυκτὶ προσφερεῖς κόρας, vv. 407-408). I riferimenti di Euripide alla medicina contemporanea sembrano dunque tratti in modo vario dall'orizzonte intellettuale e dal lessico degli ippocratici, ma senza corrispondere perfettamente a nessuno dei quadri patologici descritti nei testi medici di V secolo oggi disponibili² : Euripide se ne serve, ma non è obbligato a riprendere fedelmente la descrizione ippocratica di una patologia per sfruttarne la potenziale espressività sulla scena. È attraverso questa caratterizzazione in termini clinici che l'Oreste delirante, convinto della presenza delle Erinni al punto di attaccarle con un arco soltanto immaginato, lascia spazio all'uomo ancora sconvolto dalla sofferenza fisica ma ormai lucido, che dubita profondamente della realtà che ha percepito nella sua follia.

Come ha scritto Jaques Jouanna, la ricchezza e la coerenza dei dettagli clinici, insieme alla combinazione di elementi tradizionali e di innovazioni, fanno di questa celebre scena euripidea « un sommet où le regard de l'auteur tragique rivalise d'acuité avec le regard du médecin hippocratique »³. Inoltre, dal momento che l'*Oreste* è una riscrittura (parziale) dell'*Oresteia* (458 a.C.), portata sulla scena esattamente cinquant'anni prima da Eschilo, i commentatori hanno spesso misurato la distanza che separa le due rappresentazioni della follia del matricida in funzione della somiglianza della scena euripidea con i disordini psicofisici descritti nella *Collezione ippocratica*. Nella ripresa della trama di Eschilo, Euripide situa infatti la propria narrazione tra il compimento della vendetta di Oreste e il momento in cui questi si rifugiava a Delfi, un intervallo in cui il

1 Cfr. *infra*, parte II.

2 Cfr. Heinrich Von Staden, *The Mind and Skin of Herakles: Heroic Diseases*, in : D. Gourevitch (éd.), *Maladie et maladies : histoire et conceptualisation. Mélanges en l'honneur de Mirko Grmek*, Droz, Genève 1992, pp. 131-50, che sottolinea le corrispondenze tra la descrizione della follia di Eracle nella tragedia di Euripide con i quadri ippocratici dell'isteria nella *Collezione ippocratica*, e E. Medda, *ed. cit.*, pp. 12-13, il quale suggerisce altre corrispondenze della crisi di Oreste con il trattato *Epidemie*.

3 J. Jouanna, *Médecine hippocratique et tragédie grecque, cit.*, p. 125.

poeta intravede la possibilità di un racconto nuovo, lasciato intatto dalle leggende e dai poeti, di cui scava le ripercussioni psicologiche e sociali sull'assassino abbandonato dagli dèi e dagli uomini¹. La differenza fondamentale con l'ingombrante precedente tragico risiederebbe dunque nel ruolo attribuito dai due poeti alle Erinni. Nella tragedia di Eschilo, che si iscrive appieno nell'orizzonte delle credenze e della religiosità tradizionali, queste avrebbero un'esistenza reale e sarebbero causa della follia del matricida. Nelle descrizioni euripidee del personaggio², al contrario, le Erinni sarebbero invece delle mere

1 F. Chapoutier, *Notice*, in : *Euripide. Oreste (CUF)*, ed. cit., p. 11.

2 Si vedano anche i vv. 281-314 dell'*Ifigenia in Tauride* (414 a.C.), in cui il messaggero descrive un'altra crisi di follia di Oreste : « Intanto uno dei due stranieri si scostò dalla roccia, si levò in piedi e cominciò a scuotere il capo in su e in giù. Poi scoppiò in un singulto tremando alle estremità delle braccia, come in preda al delirio. Infine lanciò un urlo, quasi fosse un cacciatore : “Non la vedi, Pilade ? Non ti accorgi di questa belva dell’Ade, come brama di uccidermi ? Guarda : è armata di vipere orrende, contro di me ! E quest’altra ? Mi soffia addosso fuoco e sangue, con le sue ali remiga verso di me tenendo fra le braccia mia madre – un macigno roccioso – per gettarmela contro. Ahimè, mi ucciderà. Dove fuggirò ?”. Gli atteggiamenti della sua figura restavano gli stessi, a quel che ci è dato vedere ; no, egli mutava di continuo, e i muggiti dei buoi e i latrati dei cani diceva che erano le Erinni ad imitarli. Noi ci stringemmo in breve spazio e stavamo lì in silenzio, convinti che stesse per morire. Ma lui sfoderò la spada, saltò come un leone in mezzo ai vitelli e prese a colpirla cacciando il ferro nei petti e nei fianchi (credeva di rintuzzare l’assalto delle Erinni), tanto che la schiuma marina fiorì di sanguigni spruzzi. Allora ognuno di noi, come vide lo scempio delle mandrie, prese ad armarsi, a dar fiato alle conchiglie per chiamare aiuto, anche perché noi bovani, nel confronto con quegli stranieri giovani e gagliardi, ci sentivamo troppo deboli e inferiori. Ben presto fummo in molti. Ma quello straniero, placatosi l’accesso di follia, crollò a terra col mento gocciolante di bava ; e noi, non appena vedemmo che per nostra buona sorte non stava più in piedi, ecco che tutti lo investimmo di colpi e di botte. Il suo compagno gli detergeva la bava, gli prodigava le sue cure, lo copriva col fine tessuto di un mantello : cercava di parare i colpi senza desistere dal prestare le sue premure all’amico » (Κάν τῶδε πέτραν ἄτερος λιπὼν ξένοιον | ἔστη κάρα τε διετίναξ’ ἄνω κάτω | κάπεστέναξεν ὠλένας τρέμων ἄκρας, | μανίαις ἀλαίνων, καὶ βοᾷ κυναγὸς ὤς. | « Πυλάδη, δέδορκας τήνδε ; Τήνδε δ’ οὐχ ὄρας | Ἴδου δράκαιναν, ὡς με βούλεται κτανεῖν | δειναῖς ἐχίδναις εἰς ἐμ’ ἐστομωμένη ; | Η δ’ ἐκ χιτώνων πῦρ πνέουσα καὶ φόνον | πτεροῖς ἐρέσσει, μητέρ’ ἀγκάλαις ἐμήν | ἔχουσα, πέτρινον ὄχθον, ὡς ἐπεμβάλη. | Οἴμοι κτενεῖ με· ποῖ φύγω ; » Παρῆν δ’ ὄραν | οὐ ταυτὰ μορφῆς σχήματ’, ἀλλ’ ἠλλάσσετο | φθογῆς τε μόσχων καὶ κυνῶν ὑλάγματα, | εφασκ’ Ἐρινῦς ἰέναι μιμήματα. | Ἥμεῖς δὲ συσταλέντες, ὡς θανουμένοι | σιγῇ καθήμεθ’. ὁ δὲ χερὶ σπάσας ξίφος, | μόσχους ὀρούσας ἐς μέσας λέων ὅπως, | παῖει σιδήρῳ λαγόνας ἐς πλευράς <θ’> ἰεῖς, | δοκῶν Ἐρινῦς θεᾶς ἀμύνεσθαι τάδε, | ὡς αἱματηρὸν πέλαγος ἐξανθεῖν ἀλός. | Κάν τῶδε πᾶς τις, ὡς ὄρα βουφόρβια | πίπτοντα καὶ πορθοῦμεν’, ἐξωπλίζετο, | κόχλους τε φυσῶν συλλέγων τ’ ἐγχωρίους· | πρὸς εὐτραφεῖς γὰρ καὶ νεανίας ξένους | φαύλους μάχεσθαι βουκόλους ἠγούμεθα. | Πολλοὶ δ’ ἐπληρώθημεν οὐ μακρῷ χρόνῳ. | Πίπτει δὲ μανίας πίτυλον ὁ ξένος μεθεῖς | στάζων ἀφρῶ γένειον· ὡς δ’ ἐσειδομεν | προὔργου πεσόντα, πᾶς ἀνὴρ ἔσχεν πόνον | βάλλων ἀράσσω. ἄτερος δὲ τοῖν ξένοιον | ἀφρόν τ’ ἀπέψη σώματός τ’ ἐτημέλει | πέπλων τε προυκάλυπτεν εὐπήνους ὑφᾶς, | καραδοκῶν μὲν τάπιόντα τραύματα, | φίλον δὲ θεραπείαισιν ἀνδρ’ εὐεργετῶν, trad. di F. Ferrari, BUR, Milano 1988)

illusioni, delle proiezioni immaginarie del rimorso del matricida¹, se non l'effetto di una patologia precisa (individuata sulla base dei quadri nosologici ippocratici o in termini di diagnosi retrospettiva²), nella quale « Orestes' seizure becomes less a persecution by the eerie goddesses of vengeance than a rather curious 'fit', while the ἐρινύες themselves are reduced to the hallucinations of a feverish convalescent »³.

L'origine di questo genere di letture, dell'*Oreste* come di altre tragedie di Euripide, risale tuttavia ad una concezione generalmente univoca del rapporto con la τέχνη degli ippocratici, inteso – con alcune isolate eccezioni⁴ – esclusivamente nel senso della ricezione poetica delle acquisizioni e delle teorie dei medici : Euripide, insomma, non avrebbe saputo agire a sua volta sullo stato della medicina contemporanea. Tuttavia, l'ipotesi dell'influenza delle scene di follia del teatro di Eschilo sull'elaborazione del teatro ippocratico appare oggi come dominante⁵, anche sulla base di evidenti ragioni

- 1 Cfr. Henri Weil (éd.), *Sept tragédies d'Euripide. Hippolyte, Médée, Hécube, Iphigénie en Aulis, Iphigénie en Tauride, Électre. Texte grec, recension nouvelle avec un commentaire*, Hachette, Paris 1868, p. 674 (« La mythologie s'est transformée en psychologie ») ; F. Chapoutier, *éd. cit.*, p. 11 ; Suzanne Saïd, *From Homeric Ate to Tragic Madness*, in : W. V. Harris, *Mental Disorders in the Classical World*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 363-393, p. 390.
- 2 Cfr. F. Ferrini, *art. cit.*, p. 50 (« Il lettore moderno non ha difficoltà a riconoscere nei versi di Euripide, che analizzano la malattia dei personaggi, i sintomi di una crisi di tipo epilettico ») ; un giudizio simile è stato espresso da W. Nestle, *Von Mythos zu Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940, p. 499 : « Wenn sich Orestes von ihnen verfolgt glaubt, so sind das Halluzinationen eines Geisteskranken im Zustand epileptischer Anfälle, deren Verlauf genau wie in der Schrift "Von der heiligen Krankheit" mit der Genauigkeit des beobachtenden Arztes beschrieben wird ». Altri studiosi hanno riconosciuto nella crisi di Oreste, retrospettivamente, delle patologie psichiatriche (Cfr. Bennett Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Cornell University Press, Ithaca-London : « the modern term [of paranoia] [...] aptly describes the character of Orestes », e Zena Theodorou, *Subject to emotion: exploring madness in Orestes*, « Classical Quarterly », 43 (1993), pp. 32-46, p. 35, n. 16, secondo cui il quadro di Oreste corrisponderebbe a un caso di *delirium*).
- 3 J. R. Porter, *Studies in Euripides 'Orestes'*, *op. cit.*, p. 300.
- 4 Cfr. Giuliana Lanata, *Linguaggio scientifico e linguaggio poetico. Note al lessico del 'De morbo sacro'*, « Quaderni Urbinati di Cultura Classica », 5 (1968), pp. 22-36, p. 36 : « Se dunque appare indubbio l'interesse dei tragici per la medicina, non è escluso che i medici [...] potesse[ro] avere interesse letterari, e serbarne traccia nella redazione dei [loro] scritti ». – Cfr. *contra* il *compte rendu* di J. Jouanna, in : « Revue des études grecques », 83 (1970), pp. 254-257.
- 5 Cfr. M. G. Ciani, *Lessico e funzione della follia nella tragedia greca*, « Bollettino dell'Istituto di filologia greca dell'Università di Padova », 1 (1974), pp. 70-110, Danielle e Michel Gourevitch, *Histoire d'Io*, « L'évolution psychiatrique », 44, 2 (1979), pp. 264-282, Suzanne Saïd, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Klicksiek, Paris 1985, p. 169.

cronologiche (la morte di Eschilo nel 456-455 a.C. è infatti pressoché contemporanea alla nascita di Ippocrate intorno al 460). Nel caso del teatro di Euripide, invece, sulla base di diversi argomenti di ordine essenzialmente cronologico e lessicale, è sembrato di norma agli specialisti « piuttosto improbabile sostenere la tesi dell'influenza inversa »¹.

Senza negare la validità generale di questo giudizio generale, credo sia possibile sostenere un certo grado di originalità di Euripide rispetto alla medicina e al sapere filosofico della sua epoca in relazione ad uno degli aspetti più suggestivi con cui sono rappresentati alcuni tra i suoi personaggi colpiti da follia : il *côté* 'allucinatorio' di queste forme di delirio, elemento riconosciuto come di derivazione strettamente ippocratica, grazie al quale sarebbe possibile misurare l'alto grado di influenza del razionalismo medico sul poeta. Questa ipotesi sarà sostenuta in due tappe : in un primo tempo, saranno analizzate altre scene di follia tragica, concentrando l'attenzione sullo statuto cognitivo e sull'origine delle visioni percepite dai vari personaggi affetti da *mania*. Scopo dell'analisi è mettere in evidenza, nell'opera di Euripide, la rappresentazione di una modalità originale della visione patologica la cui novità e le cui implicazioni emergono principalmente nel contrasto con le rappresentazioni più arcaiche della follia ispirata e delle visioni che ne derivano (in particolare nei *Persiani*, nella trilogia dell'*Oresteia*, nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, ma anche, un secolo più tardi, nel *Timeo* di Platone). In un secondo tempo, si cercherà di presentare un'immagine diversa del rapporto tra la rappresentazione euripidea della malattia di Oreste e le descrizioni ippocratiche del delirio. Questo rapporto, come si cercherà di suggerire, non può essere considerato esclusivamente come un'appropriazione, da parte di Euripide, dei presupposti razionali dell'ippocratismo. Al contrario, il ritratto euripideo del folle che percepisce immagini spaventose può costituire la rappresentazione di una tipologia dell'esperienza percettiva che non era ancora stata accolta nel campo del sapere degli autori di medicina. Con lo scopo di illustrare la specificità di alcuni tratti dell'*Oreste* nel panorama medico-filosofico coevo, il testo di Euripide sarà confrontato con i testi della *Collezione ippocratica* presi precedentemente in esame : la mia ipotesi è che

1 A. Guardasole, *op. cit.*, p. 36.

secolo non può essere imputata ad una ripresa per così dire dilettantesca di alcuni tratti patologici mutuati dai trattati ippocratici. Si cercherà pertanto di individuare una relazione più fluida e reciproca tra i due ambiti, in cui il poeta si rivela in grado di introdurre degli elementi innovativi che sarebbe impossibile ridurre alle teorie mediche del suo tempo, tentando di collocare la rappresentazione euripidea del delirio, nei suoi tratti visionari, nella storia della tragedia e in quella della medicina antica.

Forme della divinazione ispirata

La forma filosofica (Platone, Timeo)

Secondo una concezione molto antica, che E. R. Dodds considerava un luogo comune del pensiero popolare ben prima dell'età omerica, ogni forma di evidente anormalità psichica celerebbe un'origine più o meno chiaramente « sovranaturale »¹. Non desta dunque particolare sorpresa che la maggior parte delle scene di follia tragica possano essere considerate come sviluppi successivi di una simile accezione del disordine psichico²: i folli della tragedia, che si abbandonano ai crimini peggiori o agli errori più deplorabili, appaiono il più delle volte trascinati o ingannati dal volere di una divinità, benché secondo modalità differenti che rinviano ora a delle forme di possessione, ora al tema dell'inganno divino. Molto spesso, il loro stato implica allo stesso tempo delle forme di alterazione della sensazione ordinaria. Essi sono in grado di percepire la presenza di una divinità che si sottrae allo sguardo degli altri, prevedono degli eventi futuri o danno prova di conoscere un passato lontano, sono capaci di entrare in comunicazione con i defunti, confondono nel loro furore i propri nemici con bestie di cui fanno strage, o, peggio, la propria famiglia con quella di un avversario³. Tra tutti questi esempi di stravolgimento della percezione, che pure sono considerabili sotto certi aspetti in modo omogeneo, emergono però delle differenze notevoli: il delirio di Aiace nella tragedia di Sofocle, ad esempio, che massacra degli animali sotto l'influenza di Atena credendo di vendicarsi sui capi dell'esercito greco, è evidentemente di natura ben diversa dalla follia di Cassandra nell'*Oresteia*, che, come si vedrà più avanti, rappresenta anzitutto un caso di follia ispirata.

1 Cfr. E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, BUR, Milano 2003 (ed. or. Berkeley 1951), pp. 114 sgg.

2 Per un inquadramento della « la conception archaïque de la maladie chez les auteurs tragiques » in relazione alle credenze religiose e popolari tradizionali, cfr. J. Jouanna, *Médecine hippocratique et tragédie grecque*, art. cit., pp. 109 sgg.

3 Cfr. W. V. Harris, *Greek and Roman Hallucinations*, art. cit., p. 292: « In Athenian Tragedy, [...] hallucinations, mostly visual, are often at centre stage. That holds for the *Choephoroi*, the *Persae*, the *Ajax*, the *Orestes*, the *Hercules Furens* and the *Bacchae*, and hallucinations also make appearances in the *Agamemnon*, in the *Prometheus Vincitus*, in *Iphigeneia in Tauris* and elsewhere. A goodly proportion of the surviving plays ».

La tragedia classica, in effetti, mostra spesso il folle attraverso i tratti del profeta o dell'indovino, e non come un semplice malato o, peggio, come illustrazione di un preciso caso patologico¹. È vero che la sua condizione, imputabile in modo più o meno evidente all'intervento di un dio, è visibilmente morbosa e anomala e che, molto spesso, essa lo distingue e lo isola dagli altri uomini. Ma questo stato di sofferenza, allo stesso tempo, conferisce al folle delle capacità cognitive eccezionali, alle quali l'uomo sano non può aver accesso : nella sua sofferenza, il folle è capace di vedere di più, prima e altrimenti rispetto all'uomo che si trova in una condizione di equilibrio e di salute psichica². La sua sofferenza è la condizione di possibilità di vedere il vero.

Per quanto arcaica, una simile concezione della follia come ispirazione veridica che vediamo all'opera in alcune tragedie del V secolo a.C. non poteva essere completamente estranea alla Grecia dei secoli successivi. Ne seguiremo brevemente le tracce fino al IV secolo, ma con il solo scopo di confermarne l'anteriorità insieme ad una certa uniformità nel tempo : lungi dal riassumersi nell'affermazione paradossale secondo cui il folle, sia pure ispirato, ha una percezione del mondo più vera di quella dell'uomo sano, questa concezione della follia presenta infatti un grado di elaborazione particolarmente complesso, a cui soggiace una modalità relativamente omogenea di rappresentazione dell'interno del corpo e delle sue facoltà. Basti pensare ad alcuni dialoghi platonici : benché probabilmente, come scriveva Dodds, « quasi tutti, al tempo di Platone, considera[ssero]

1 Sulla difficoltà di effettuare diagnosi retrospettive conseguenti a partire dai fenomeni patologici descritti nei testi medici e paramedici dell'antichità si vedano : M. D. Grmek, *Le diagnostic rétrospectif des cas décrits dans le livre V des Épidémies hippocratiques*, in : J. A. Lopez-Ferez (ed.), *Tratados hipocráticos. Estudios acerca de su contenido, forma e influencia. Actas del VII^e Colloque international hippocratique (Madrid, 24-29 de Septiembre de 1990)*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1992, pp. 187-200 (« le philologue et l'historien de la médecine doivent respecter l'imprécision du texte », p. 200) ; D. Gourevitch, M. D. Grmek, *Les maladies dans l'art antique*, Fayard, Paris 1998, pp. 337-348 ; J. Jacques, M. D. Grmek (éds.), *Hippocrate. Épidémies V et VII*, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2000, pp. LXXVI-XC.

2 Cfr. Ruth Padel, *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 66 : « Madness is the blackest, wrongest possibility of consciousness [...]. And it is a way of seeing in and through the dark, seeing truths unavailable to normal minds » (cfr. anche *Ead., In and Out the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton University Press, Princeton 1992, p. 73).

la pazzia uno stato obbrobrioso, ὄνειδος »¹, testi come il *Fedro* (244a sgg.) e il *Timeo* (69a-72b), pur riconoscendo l'esistenza di forme di disequilibrio psichico di natura esclusivamente patologica², insistono rispettivamente sui « grandi beni della follia » (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν... διὰ μανίας, *Phaedr.*, 244a 6-7), i cui segni « possono significare un bene o un male futuro, passato o presente » (τι σημαίνει [...] μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ, *Tim.*, 71e 9-10)³. Nel *Timeo*, Platone esamina quest'idea tradizionale della follia come stato mentale alterato che accompagna la *divinazione* nel quadro degli scopi specifici del dialogo. La sua trattazione, tuttavia, ci interessa nella misura in cui sarà possibile rinvenirvi tracce di rappresentazioni coerenti del corpo e del furore profetico, delle eredità concrete della dimensione storica della *mantica ispirata* nella Grecia antica⁴. In questo testo è accordata infatti grande importanza non soltanto allo

1 E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale...*, op. cit., p. 109. – Cfr. Plat., *Phaedr.*, 244b 6-7 : τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν.

2 Cfr. *infra*.

3 Va ricordata l'etimologia proposta da Platone nel *Fedro* per il termine *μαντική*, che in greco indica la divinazione in tutte le sue forme : « Gli antichi (οἱ παλαιοί), qui « consideravano il delirio (*μανία*) come una cosa buona », avrebbero denominato quest'arte che permette di conoscere il futuro *μανική*, poiché « provient d'une dispensation divine », mentre invece gli uomini del suo tempo, per mancanza di senso del bello (οἱ δὲ νῦν), vi avrebbero aggiunto un *tau*, distinguendo così i due termini. – L'etimologia di Platone, benché un po' contorta, è confermata in buona misura dagli studi moderni (cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968, s.v. *μάντις* : « Le suffixe masc. en -τι- embarrassé [...]. Il serait affecté d'un élargissement *t* suffixé en *i*. Le radical est le même que celui du verbe *μαίνομαι*, *ἐμάνην* [...], le prophète est possédé par la divinité. Le terme est donc apparenté à tous les mots évoqués à propos de *μαίνομαι* »).

4 La distinzione tra *mantica ispirata* (*divinatio naturalis*) e *mantica tecnica* (*divinatio artificialis*) è attestata per la prima volta in Cicerone (*Div.*, I, 72, I, 109 e 110, II, 26-27), ma riprende una distinzione più antica, di origine greca, tra *mantiké átechnos* e *mantiké techniché*. La divinazione « senza arte » diviene « naturale » in latino poiché la parola *natura*, come il greco *physis*, non è l'opposto della divinità : è anzi un aspetto della divinità che può rivelare l'avvenire agli uomini nel sogno o nella veglia, o ancora negli stati estatici. Nella seconda categoria di divinazione, quella « con arte », l'uomo esercita una conoscenza di tipo *tecnico*, senza fare appello alla nozione di *ispirazione* : egli riceve dagli dèi un *segno* (*signum*, σημεῖον) che occorre interpretare. Quest'arte della *congettura* è dunque « tecnica » nel senso che si è sviluppata nel corso delle generazioni tramite l'osservazione dei segni divini, ed è dunque dello stesso tipo della medicina, della meteorologia o dell'agronomia : una scienza inesatta capace di una previsione approssimativa (cfr. Sebastiano Timpanaro Sebastiano [a cura di], *Cicerone. Della divinazione*, Garzanti, Milano 1988, pp. XXX-XXXV). Sull'antichità di questa distinzione cfr. anche A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Jérôme Millon, Grenoble 2003 (ed. or. 1879-1882) e E. R. Dodds, *Parapsicologia nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 11 sgg. (ed. or. in : *Id.*, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and*

stato mentale alterato che è detto accompagnare le forme di delirio divinatorio – come ha scritto Luc Brisson, Platone è a un tempo il « filosofo per eccellenza della ragione » e « colui che, nell'antichità, ha parlato con più sagacia dell'irragionevolezza della follia »¹ – ma anche alle sue conseguenze in ambito specificamente percettivo :

Nessuno, se è in possesso delle proprie facoltà mentali, giunge ad una divinazione ispirata e vera, ma ciò avviene quando la facoltà dell'intelligenza rimane incatenata nel sonno o quando la si è perduta a causa della malattia o di un divino entusiasmo. Ma chi sia in possesso delle proprie facoltà mentali è capace di comprendere, ricordandosene, le cose dette in sogno o da sveglia per opera della divinazione e in uno stato di entusiasmo divino e di spiegare attraverso il ragionamento tutte le apparenze che può aver visto, in che modo e per chi significhino un bene o un male, presente, passato o futuro ; chi è posseduto da una *mania* divina, finché rimane in tale condizione, non è capace di giudicare da sé ciò che vede e ciò che sente, ma si dice, correttamente e sin dall'antichità, che occuparsi dei propri affari e conoscere sé stessi è proprio soltanto del saggio. Donde la legge che stabilisce il genere dei profeti come giudici riguardo alle divinazioni ispirate dalla divinità ; e alcuni li chiamano indovini, ignorando però del tutto che essi sono interpreti di parole e di immagini che si presentano in una forma enigmatica, ma non sono a rigore indovini, piuttosto bisognerebbe chiamarli, a voler essere proprio precisi, profeti in maniera di divinazione.

Οὐδείς γὰρ ἔννοους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναιμι ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινὰ ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. Ἄλλα συννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τὰ τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φαντάσματα ὀφθῆ, πάντα λογισμῶ διελέσθαι ὅπη τι σημαίνει καὶ ὄτω μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ· τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ' εὖ

Belief, Oxford 1973, cap. 10).

1 Luc Brisson, *Del buon uso della sregolatezza (Grecia)*, in: Jean Pierre Vernant (a cura di), *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, Einaudi, Torino 1982, pp. 239-272, p. 239 (ed. or. Paris 1974).

καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν. ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὗς μάντιες αὐτοὺς ὀνομάζουσιν τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὔτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔτι μάντιες, προφήται δὲ μαντευσόμενων δικαιοτάτα ὀνομάζονται ἄν.¹

In queste linee Platone istituisce una distinzione molto netta tra due diversi ‘regimi di attività’ della mente: da un lato, descrive un soggetto che « non è in possesso delle proprie facoltà mentali » (οὐκ ἔννους), ma che è capace di una « divinazione ispirata e vera », esprimendosi (τὰ ῥηθέντα, τὰ φωνηθέντα) in una condizione di malattia (διὰ νόσον) o nel sonno (καθ’ ὕπνον), stati durante i quali viene raggiunto da alcune « immagini » (φαντάσματα); dall’altro lato, presenta un soggetto nella condizione opposta (ἔμφρων, σώφρων), capace di comprendere (συννοῆσαι) le locuzioni del primo e di interpretarle dovutamente (κρίνειν) in virtù del proprio ragionamento (λογισμός). Tutt’altro che sprovviste di significato, queste visioni sono la prova della capacità dell’essere umano, anche nel momento in cui è sprovvisto di ragione, di raggiungere in qualche modo la verità, per quanto sotto forma di immagini. Ciò costituisce agli occhi di Platone un’« indicazione sufficiente » (ικανὸν δὲ σημείον, 71e) della bontà del disegno divino nella costituzione del mondo e dell’uomo. È appunto una precisa disposizione del corpo che permette alla ‘buona follia’ di inserirsi nel funzionamento generale dell’organismo e, lungi dal costituire una specie disincarnata della sragione, di radicarsi in modo coerente a livello somatico. Da dove vengono dunque le visioni dell’uomo οὐκ ἔννους? Gli dèi, pur manipolando un materiale antropico imperfetto, hanno dato forma agli uomini nel modo migliore possibile (ὡς ἄριστον εἰς δύναμιν ποιεῖν, 71d6) e, con lo scopo di assicurare la parte appetitiva dell’anima (ἐπιθυμητικόν) al controllo della ragione, hanno posto un organo di conoscenza anche in ciò che vi è di inferiore a noi (τὸ φαῦλον ἡμῶν), ovvero in

1 Plat., *Tim.*, 71e3-72a5 (le traduzioni del *Timeo* sono di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003). Cfr. anche *Ion*, 534b: ἕως δ’ ἂν τουτὶ ἔχη τὸ κτήμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπος ἐστὶν καὶ χρησμοδεῖν (« finché mantiene tale possesso [*scil.* la ragione], infatti, nessun uomo è capace di comporre e cantare come oracolo », trad. di F. Petrucci, Einaudi, Torino 2012)

questa « mangiatoia » del corpo che si estende dal diaframma all'ombelico (εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὄρου, 70d-e). Nella sede stessa dell'anima desiderante – una « bestia selvaggia che è necessario nutrire » (θρέμμα ἄγριον, τρέφειν δὲ [...] ἀναγκαῖον), collocata il più lontano possibile dall'anima deliberativa che ha sede nell'encefalo e separata dal petto, sede dell'anima irascibile (τὸ τοῦ θυμοῦ μένος, 70b), grazie alla paratia del diaframma (φρένες) – gli dèi hanno posto un « oracolo » (μαντεῖον): il *fegato*. Oracolo nell'uomo, la cui localizzazione riflette quella dell'oracolo di Delfi istituito da Apollo al centro della terra¹, il fegato non è tuttavia un attore diretto della conoscenza razionale, ma il veicolo di una conoscenza *riflessa* di tipo divinatorio. La struttura e il funzionamento del fegato in seno alla parte appetitiva dell'anima, in relazione alla parte razionale, rivelano così un'analogia importante con il rapporto che Platone stabilisce tra il soggetto fuori di sé e l'individuo sano. Un rapporto che è innanzitutto di ordine gerarchico: la divisione dell'anima presentata nel *Timeo* corrisponde infatti a quella della *Repubblica* (439d4-441c), in cui la suddivisione in elemento razionale (λογιστικόν) e irrazionale (ἀλόγιστον) si articola ulteriormente nella partizione di quest'ultimo in due sottospecie, l'una *appetitiva* (ἐπιθυμητικόν), l'altra irascibile (θυμοειδής). La ragione (la parte migliore dell'anima, τὸ βέλτιστον) può allearsi con la parte irascibile per estendere il proprio controllo su questa parte « bestiale » (ὥσπερ θηρίον, *Resp.* IV, 439b4), interamente dedicata alle necessità biologiche e ai piaceri materiali. L'elemento irascibile, che nella suddivisione nelle tre classi del progetto politico della *Repubblica* è l'analogo nell'individuo della classe guerriera, si rivela di conseguenza qualitativamente differente dagli altri desideri, ai quali può opporsi prendendo « le armi in favore della ragione » (τίθεσται τὰ ὄπλα πρὸς τὸ λογιστικόν, 440e4). Nel *Timeo* è descritto tuttavia un altro tipo di intervento, più diretto, che la parte superiore dell'anima è capace di operare sulla parte inferiore, che fonda su una spiegazione in termini anatomici e fisiologici delle visioni veridiche che si presentano agli individui fuori di sé per ispirazione divina. Poiché questa

1 Sulla concezione dell'uomo del *Timeo* come ricapitolazione dell'universo a un livello inferiore, cfr. Luc Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998³ (ed. or. Paris 1974), pp. 413-465.

parte desiderante, del tutto immersa nel mondo sensibile, è per sua natura sorda ai comandi della parte razionale, bisogna che essa sia mossa non attraverso il ragionamento, ma grazie al ricorso ad immagini (εἰδῶλα, φαντάσματα, 71a6) in grado di guidarla (ψυχαγωγεῖν). In questo caso, l'alleato della ragione nel controllo dell'anima desiderante è il fegato, un organo che gli dèi hanno concepito « spesso, liscio e brillante » (πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν), perché sulla sua superficie possa portarsi come su uno specchio la « potenza » (δύναμις) dei pensieri (διανοήματα) provenienti dall'intelletto (ἐκ τοῦ νοῦ, 71b2 sgg.). Nella rifrazione di queste immagini, il fegato altera i propri parametri fisiologici normali : flette e curva il lobo, ostruisce ed evacua la vescicola biliare e le vene porte, può modificare la proporzione dell'amaro e del dolce impregnandosi di acidità, fino a presentare un colore bilioso e a snaturare l'aspetto della propria superficie che, diventando « rugosa », deforma paurosamente i pensieri dell'intelletto.

In relazione a questo denso luogo del *Timeo*, Luc Brisson ha parlato di un « recupero della divinazione intrapreso da Platone sul piano antropologico e sul piano politico », attribuendo una modalità di trasmissione razionale anche all' « irrazionale di origine divina » per « integrarlo completamente nell'uomo e nella città »¹, poiché è in ultimo luogo alla ragione che spetta decifrare i segni e le visioni prodotte nel corso del delirio mantico. Tutta l'esposizione di Platone presenta infatti dei punti di contatto evidenti con il santuario apollineo di Delfi, la più influente delle istituzioni religiose greche : e nella distinzione evocata sopra tra il sano e il folle (71e3-72a5), egli sembra riprendere la divisione delle funzioni attribuite a Delfi, rispettivamente, alla Pizia, *indovina* nel senso ristretto del termine (μάντις), ovvero ispirata da una divinità, e il *profeta* (προφήτης)² che, non trovandosi in uno stato estatico e morboso, è in grado di interpretare gli enigmi proferiti dalla prima³. Tuttavia, più che due classi distinte di individui (οὐκ

1 L. Brisson, *Del buon uso della sregolatezza*, art. cit., p. 270.

2 Per la distinzione delle funzioni della Pizia e dei sacerdoti di Delfi si veda Pierre Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, De Boccard, Paris 1950, p. 55. Ma una distinzione dello stesso tipo è riconoscibile anche in altri santuari antichi, come Epidauro e Trofonio (cfr. Paolo Nencini, *L'estasi farmacologica. Uso magico-religioso delle droghe nel mondo antico*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2014, p. 149).

3 Cfr. Alfred E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford University Press, London-

ένουος / ἔμφρων), come avveniva a Delfi, Platone indica in questo passo due fasi successive in un medesimo soggetto (ὕφ' ἑαυτοῦ, τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτόν), che interpreta *a posteriori* le visioni percepite nel corso della propria crisi estatica. La Pizia delfica è certo annoverata – insieme alla Sibilla, alle sacerdotesse di Dodona e agli « altri indovini (...) divinamente posseduti » – tra gli esempi della *mania mantiké* del *Fedro*¹. Nondimeno, come è stato sottolineato da Sabrina Mazzoldi, questo resoconto platonico della divinazione ispirata, in cui i ruoli del μάντις e del προφητής tendono a coabitare in una stessa figura, può essere accostato con maggiore esattezza alla caratterizzazione di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo², ovvero all'indovina ispirata da Apollo, soggetta alternativamente ad accessi estatici e a momenti di calma, capace di rendere conto razionalmente delle proprie visioni³. Ma si può sottolineare allo stesso modo un recupero di ordine *anatomico e fisiologico*, poiché la descrizione del fegato tracciata nel *Timeo* corrisponde precisamente alla distinzione in tre parti – lobo (λοβός), vescicola biliare (δοχαί), vena porta (πύλαι) – esaminate dagli specialisti della divinazione nell'osservazione delle interiora degli animali⁴. Monique Dixsaut ha avanzato l'ipotesi per cui, nella sua trattazione del ruolo degli organi interni e delle facoltà implicate nel processo mantico, Platone riprenda consapevolmente temi e immagini tratti direttamente dal teatro di Eschilo, e in particolare dall'*Oresteia*⁵. Ma sembra altrettanto plausibile che i due autori, benché a un secolo di distanza, avessero in mente uno stesso retroterra storico, che hanno elaborato diversamente in funzione dei

Edinburgh-Glasgow 1928, p. 514 ; Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Payot, Paris 1981² (ed. or. 1955), p. 228, n. 1 ; E. R. Dodds, *Parapsicologia nel mondo antico*, cit., p. 264.

1 Plat., *Phaedr.*, 244b (trad. cit).

2 S. Mazzoldi, *Cassandra's Prophecy between Ecstasy and Rational Mediation*, « Kernos », 15 (2002), pp. 145-154, p. 149. Cfr. anche *Ead.*, *Cassandra, la vergine e l'indovina. Identità di un personaggio da Omero all'Ellenismo*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2001, pp. 20-22 e 115-136 per un quadro completo delle fonti anteriori alla tragedia che danno notizia delle capacità divinatorie di Cassandra (di cui non vi sono attestazioni nei poemi omerici), e *ivi*, pp. 100-102, per le differenze tra la Pizia dell'oracolo di Delfi e la caratterizzazione di Cassandra in Eschilo.

3 Per quest'immagine di Cassandra, in cui sono compresenti simultaneamente i tratti della chiaroveggente della *medium*, della posseduta e della profetessa, cfr. anche E. R. Dodds, *Parapsicologia...*, cit., p. 78, n 45 e Paul Vicaire, *Pressentiments, présages, prophéties dans les théâtre d'Eschyle*, « Revue des Études Grecques », 76 (1963), pp. 337-357, p. 351.

4 Cfr. anche Arist., *Hist. an.*, I. 17.

5 M. Dixsaut, *Divination et prophétie (Timée, 71a-71d)*, in : Carlo Natali, Stefano Maso (a cura di), *Plato Physicus*, Hakkert, Amsterdam 2003, pp. 275-291, p. 281.

propri obiettivi. Le somiglianze sottolineate tra il *Timeo* e il teatro eschileo potrebbero dunque derivare, in ultimo luogo, dall'esistenza di 'fonti' comuni, da uno stesso insieme di credenze, di rappresentazioni e di pratiche che comprendono la follia ispirata nel quadro di più antiche forme di conoscenza e di altri saperi del corpo. Sarà dunque alla rappresentazione della follia ispirata nel primo dei tre grandi tragici di V secolo che converrà rivolgere l'attenzione, con lo scopo di metterne in rilievo quei tratti che, al di qua di personali preferenze drammaturgiche, possono costituire, al pari di quanto si è visto per il *Timeo*, una testimonianza residuale di concezioni più antiche della *mania* divina e della visione ispirata.

La forma tragica : Eschilo

Presentimento e premonizione : il coro dell'Agamennone

Tutta la trilogia dell'*Oresteia* manifesta dei legami importanti con la dimensione della mantica. Già nella parodo dell'*Agamennone* (vv. 105-159), il coro rammenta la partenza della spedizione greca a Troia, ricordando il presagio ambiguo e sinistro delle due aquile che divorano una lepre gravida interrompendone la fuga (vv. 109-120) e la relativa decifrazione ad opera di Calcante, l'indovino che nell'*Iliade* è detto conoscere « il passato, il presente, il futuro » (τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρὸ τ' ἐόντα, I, 70). Ma, al di là degli esempi di divinazione tecnica, il dato più rilevante ai nostri scopi è la presenza nell'*Oresteia* di una rappresentazione particolarmente elaborata di forme della conoscenza divinatoria, espresse attraverso la concretezza fisiologica del corpo e molto prossime alla descrizione di procedimenti cognitivi simili fornita nel *Timeo*.

Come nel dialogo platonico, anche in Eschilo è attribuito al fegato un ruolo conoscitivo di primo piano¹, benché non in diretta relazione con la percezione delle visioni nello stato di follia ispirata. Organo connotato dalla passività, come suggerisce il sostantivo neutro che lo designa in greco (ἥπαρ), il fegato è la sede di un'affettività primaria e profondamente legata ad un presentimento quasi istintivo della paura². Esso è anche l'organo più sensibile ai cambiamenti qualitativi della bile, da cui dipendono in ultimo luogo reazioni psicofisiche come i brividi che si avvertono all'interno del corpo insieme al timore e all'angoscia. Gli esempi abbondano nella produzione eschilea : secondo il coro dell'*Agamennone*, « molti dolori giungono al fegato » (πολλὰ γούν / θιγγάνει πρὸς ἥπαρ, vv. 431-432); è al fegato che può giungere « il morso del dolore » (δῆγμα δὲ λύπης | [...] ἐφ' ἥπαρ προσικνεῖται, vv. 791-792)³, ma « sul cuore si riversa un fiotto giallo, lo stesso che

1 L'accostamento tra è stato proposto per la prima volta da J. De Romilly in *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Les Belles Lettres, Paris 1958.

2 *Ivi*, pp. 32-33.

3 Trad. di Enrico Medda, BUR, Milano 1995.

per chi cade colpito da lancia giunge insieme ai raggi della vita che tramonta »¹ (ἐπι δὲ καρδίαν ἔδραμε κροκοβαφῆς | σταγῶν, ἄτε καὶ δορὶ πτωσίμοις | ξυνανύτει βίου δύντος αὐγαῖς, vv. 1121-1123). Quest'ultima immagine ritorna nelle *Coefore* quando Elettra descrive l'emozione straordinaria, unita a angoscia e speranza, che le ispira il riconoscimento della ciocca di capelli del fratello : « si è avvicinata al mio cuore un'onda di bile, e sono stata colpita come da un dardo che trapassa »² (κάμοι προσέστη καρδίαν κλυδώνιον | χολῆς, vv. 183-184); e Oreste, evocando le minacce che pesano su di lui, annuncia « rovinose tempeste di gelo contro il [suo] fegato ardente »³ (καὶ δυσχειμέρους ἄτας ἐφ' ἥπαρ θερμόν, vv. 272). Le Erinni delle *Eumenidi* descrivono l'oltraggio compiuto dal matricida nella forma di un dolore al fegato (ἄλγησον ἥπαρ ἐνδίκους ὀνειδέσιν, v. 135), come un pungolo che le colpisce « al cuore, al fegato » (ὑπὸ φρένας, ὑπὸ λοβόν, v. 159).

Una simile rappresentazione delle reazioni del fegato e dei movimenti biliari può essere considerata come un'espressione metaforica, una semplice immagine senza riferimenti effettivi alla realtà fisica del corpo. Ma la questione può essere posta in altri termini : le categorie di 'letterale' e 'metaforico' sono infatti estranee ad Eschilo come alla mentalità greca arcaica. Gli autori del VI e del V secolo possono impiegare un'immagine (per esempio quella dell'universo governato dalla giustizia) come spiegazione sufficiente di un insieme di fenomeni, al modo in cui un medico ippocratico può impiegare l'immagine della fusione per spiegare la formazione dei calcoli nel corpo. Queste immagini *sono* la spiegazione, poiché è soltanto con Aristotele che la distinzione tra letterale e metaforico viene espressa in modo esplicito⁴, e sarebbe pertanto inopportuno considerare questo problema nei medesimi termini in cui si sarebbe posto un secolo dopo. Nondimeno, nella misura in cui siamo obbligati ad impiegare simili categorie e a ricorrere alle strutture mentali che le sostengono, sarà possibile evitare un'alternativa netta tra le due opzioni⁵.

1 Trad. cit. modificata.

2 Trad. di L. Battezzato, BUR, Milano 1995 (leggermente modificata).

3 Trad. cit.

4 Cf. R. Padel, *In and Out of the Mind...*, op. cit., pp. 34-40, e David Sansone, *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Franz Steiner Verlag – GMBH (Hermes Zeitschrift für Klassische Philologie, 35), Wiesbaden 1975, pp. 1-4.

5 In favore di un'interpretazione metaforica della concezione eschilea del corpo si sono espressi Jean

Come scrive J. De Romilly, la lingua di Eschilo è insieme « réaliste et imagée, précise et poétique, exacte et métaphorique »¹, e mira a descrivere accuratamente tutto l'ambito delle sensazioni interne con una precisione quasi medica, ma senza pretese di ordine strettamente anatomico. Allo stesso tempo, tuttavia, « il rigore della localizzazione fisiologica » impedisce di rappresentarsi i processi della conoscenza e degli organi che vi sono impiegati a prescindere « de tout un ensemble charnel »²: piuttosto che di *organi*, poiché questa nozione corrisponde solo parzialmente alla concezione all'opera in Eschilo, sarà dunque più esatto parlare di *facoltà*³, tenendo a mente che il vocabolario adottato da Eschilo nella designazione delle funzioni psicosomatiche indica allo stesso tempo delle realtà corporee e i processi che vi hanno luogo⁴. Il fegato non è del resto che una delle *facoltà* implicate da Eschilo nella descrizione dei processi conoscitivi e della percezione divinatoria⁵. Nell'*Oresteia*, in aggiunta all'opposizione binaria tra intelletto e fegato il tragico fa ricorso ad altre risorse nella rappresentazione dei movimenti fisiologici che danno luogo alla paura e alla conoscenza divinatoria che ne deriva, delineando un quadro che sotto diversi aspetti, appare più complesso dell'opposizione binaria tra fegato e intelletto del *Timeo* in cui Platone tende a reintegrare la conoscenza profetica nella forma del sapere filosofico. Ciò appare con chiarezza a partire dal terzo stasimo dell'*Agamennone*, in cui il coro descrive, con una ricchezza di dettagli psicologici e somatici sorprendente, il cattivo e inspiegabile presentimento provato nel giorno del ritorno ad Argo di

Dumortier, *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Les Belles Lettres, Paris 1934 e Eduard Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon*, III vol., Clarendon Press, Oxford 1950 (II, ad v. 997).

- 1 J. De Romilly, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, op. cit., p. 21.
- 2 *Ivi*, p. 24.
- 3 Cfr. Walter G. Thalmann, *Aeschylus' Physiology of the Emotions*, « American Journal of Philology », 107 (1986), pp. 489-511, p. 490.
- 4 Sull'omogeneità della rappresentazione eschilea del pensiero e delle emozioni cfr. anche Thomas B. L. Webster, *Some Psychological Terms in Greek Tragedy*, « Journal of Hellenic Studies », 77, 1 (1957), pp. 149-154; W. G. Thalmann, *Speech and silence in the Oresteia*, « Phoenix », 39, 1-2 (1985), pp. 99-118 e 221-237; Shirley D. Sullivan, *Aeschylus' use of Psychological Terminology. Traditional and New*, McGill-Queen University Press, Montréal & Kingstone-London-Buffalo 1993.
- 5 Nei *Persiani* Eschilo utilizza le locuzioni θυμός κακόμαντις (v. 11) e θυμόμαντις (v. 224) in relazione al fegato: la risposta di quest'organo non è dunque dovuta esclusivamente a stimoli sensibili, ma riflette anche un diverso ordine di conoscenza (per la relazione tra θυμός e σπλάγχνα in Eschilo si veda David Sansone, op. cit., p. 50, n. 27).

Agamennone (vv. 975-1034). In questi versi non è assegnato alcun ruolo al fegato, dal momento che, accanto a questa facoltà dedicata ad una formato di presentimento confuso e irragionevole, altre istanze vengono in primo piano a livelli superiori dei processi cognitivi : il *thumós*, il cuore (καρδία ο κέαρ), le *phrenes* :

Τίπτε μοι τόδ' ἐμπέδως | δείμα προστατήριον | καρδίας τερασκόπου ποτάται, | μαντιπολεῖ
δ' ἀκέλευστος ἄμισθος ἀοιδά, | οὐδ' ἀποπτύσας δίκαν | δυσκρίτων ὄνειράτων | θάρσος
εὐπειθὲς ἴ- | ζει φρενὸς φίλον θρόνον ;

Perché mai continuamente come un guardiano questo timore volteggia davanti al mio cuore indovino e un canto non richiesto, non pagato fa profezie, né scacciandolo come un sogno dal senso oscuro, una confidente sicurezza siede sul trono delle mie *phrenes* ?¹

Malgrado le circostanze apparentemente benigne, ovvero il ritorno atteso del re Agamennone dopo la lunga assenza nella guerra di Troia, il coro percepisce su un piano che non è quello della conoscenza ordinaria, un sentimento interiore nettamente contrastante con la realtà circostante. Il timore (δείμα), concepito come una realtà quasi autonoma, « volteggia » fino al cuore (καρδία). Questa sensazione, più reale dello spavento infondato causato da un incubo, è descritta in modo più elaborato del « morso » al fegato (vv. 791-792) che annunciava confusamente le sventure future, e dà luogo ad un canto (ἀοιδά) inatteso di cui il cuore non riesce direttamente a rendere conto. Questo canto lugubre è l'espressione stessa della paura, e annuncia, sotto forma di sensazione premonitrice, il seguito degli eventi della tragedia. A dispetto del ritorno del re a palazzo, nessuna sicurezza (θάρσος) trova posto su questo trono del corpo che sono le *phrenes*. Il contrasto tra realtà percepita con i mezzi ordinari e premonizione diviene più esplicito nei versi successivi :

1 Aesch., *Ag.*, vv. 975-983 (trad. cit. con leggere modifiche).

πεύθομαι δ' ἀπ' ὀμμάτων | νόστον, αὐτόμαρτυς ὦν· | τὸν δ' ἄνευ λύρας ὄμως ὑμνωδεῖ |
θρήνον Ἐρινύος αὐτοδίδακτος ἔσωθεν | θυμός, οὐ τὸ πᾶν ἔχων | ἐλπίδος φίλον θράσος. |
Σπλάγχχνα δ' οὔτοι ματά- | ζει, πρὸς ἐνδίκους φρεσὶν | τελεσφόροις δίναις | κυκλούμενον
κέαρ

Dai miei stessi occhi apprendo il loro ritorno, io stesso ne sono testimone ; e tuttavia l'animo (*thymós*) intona dentro di me il funebre canto senza lira dell'Erinni che da solo ha appreso, per nulla provando la dolce fiducia della speranza. Le viscere (*splánchna*) non parlano a vuoto, il cuore che vicino alle *phrenes* consapevole di giustizia si volge in vortici che avranno compimento¹

Il coro vede con i propri occhi il ritorno della flotta, è testimone diretto dell'evento ; ma il suo *thumos* percepisce con le sue sole forze (*autodidaktos*, ovvero senza far ricorso ai normali mezzi di conoscenza) il canto funebre (*thrēnos*) dell'Erinni a cui alludeva la strofa precedente. L'accento sulle implicazioni fisiche di questo presentimento diviene qui più marcato, poiché esso poggia sul livello più profondo e ancestrale delle viscere (*splánchna*), rivelando così una connessione con la divinazione tecnica tramite l'osservazione delle interiora degli animali². A differenza della percezione ordinaria, che può risultare ingannevole. La descrizione dei movimenti irregolari e disordinati del cuore, dei suoi battiti convulsi e sregolati, si traduce infine nell'immagine di una danza vorticoso contro (πρὸς) le *phrenes*.

εἰ δὲ μὴ τεταγμένα | μοῖρα μοῖραν ἐκ θεῶν | εἶργε μὴ πλέον φέρειν, | προφθάσασα καρδία |
γλώσσαν ἂν τὰδ' ἐξέχει· | νῦν δ' ὑπὸ σκότῳ βρέμει | θυμαλγῆς τε καὶ οὐδὲν ἐπελπομέ- | να
ποτὲ καίριον ἐκτολυπεύσειν | ζωπυρουμένας φρενός.

Se un destino prefissato non impedisse ad altro destino di trarre dagli dèi altro

1 *Ivi*, vv. 988-1000 (trad. cit. con leggere modifiche).

2 Cfr. Maria Capone Ciollaro, *Relazioni psicofisiche nella tragedia greca. La semantica di hepar, splagchnon, sternon, pleumon*, in: *Ταλαρίσκος. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, D'Auria, Napoli 1987, pp. 7-24, pp. 13-14.

guadagno, il mio cuore (*kardía*), precedendo la lingua, avrebbe già versato fuori questi pensieri ; ora invece esso mormora nell'ombra colmo di dolore e senza speranza di compiere mai niente di opportuno con le *phrenes* in fiamme.¹

L'ascesa incontrollata della paura premonitrice si arresta al livello del cuore. Il coro, travolto dall'onda delle sensazioni, è incapace di comprendere razionalmente ciò che presagisce e di rendere conto². Si può riassumere come segue la descrizione dei processi fisici e degli stati emotivi descritti nella parodo : la paura ha origine nel *thumós*, che è capace di percepire le emozioni al loro primo prodursi. In seguito, questo sentimento prende possesso del soggetto trasmettendosi al cuore, che tenta a sua volta di rivelare a suo modo le proprie preoccupazioni prima che queste possano essere formulate verbalmente (la *moira* della lingua arresta la *moira* del cuore, come chiarisce W. G. Thalmann³) : la menzione finale delle *phrenes* in fiamme (v. 1034) apre il campo ad un'ulteriore modalità della conoscenza, di cui il coro si rivela tuttavia incapace. Ora, se le *phrenes* del coro 'si infiammano' senza produrre nessun esito, è perché in esse non risiede alcuna capacità mantica⁴ : la *phren* del coro, priva di *μάντεια*, 'brucia' perché travolta da una paura che rimane soltanto ad uno stato per così dire precosciente. Eschilo fornisce altrove esempi ulteriori di questa relazione essenziale tra le *phrenes* e l'arte divinatoria : quando Zeus accorda ad Apollo la « scienza divina », ne rende *ἐνθεος* la *phren* (*Eum.*, v. 17), ed è grazie a quest'«organo» che l'indovino Tiresia scruta il volo degli uccelli (*Sept.*, v. 25). Ma la *phren*,

1 *Ivi*, vv. 1025-1034 (trad. cit. con leggere modifiche).

2 Cfr. W. G. Thalmann, *Speech and silence in the Oresteia*, art. cit., pp. 99-104 e S. Mazzoldi, *Cassandra, la vergine e l'indovina...*, op. cit., pp. 180-184.

3 Cf. Thalmann, *cit.*, p. 103.

4 Cf. D. Sansone, *op. cit.*, p. 45 : « There is another kind of activity which involves some sort of knowledge of the future and which cannot be called "prophecy", does not take place in the *phrenes* and which Aeschylus is more interested in describing. We may for convenience here call it "premonition". Its precise meaning will become clearer as the examples are discussed. Whereas prophecy is a *techné* and is available only to those who are *manteis*, premonition (or presentiment) can occur to anyone, as it does, in Aeschylus, to the chorus in the *Persae* and to the chorus in the *Agamemnon*. But the image of the future present in the case of premonition is indistinct, in fact undecipherable, and it is therefore dramatically more effective and more interesting from a psychological point of view. The imagery used to describe the activity of premonition is that of prophecy. The organ involved is not the *phrenes*, but all those organs which are capable of feeling emotion, particularly the *thymos* ».

benché in casi straordinari che non riguardano solo una minoranza tra gli essere umani, rivela anche la capacità di percepire degli oggetti non sensibili : essa « osserva » (δέρκεται), ha « occhi » che possono vedere « più di ciò che si vede » (πλέον τι τοῦ πεφασμένου, *Pr.*, v. 842-843), purché un dio l'abbia dotata di questo potere¹.

¹ Cfr. anche *Choe.*, v. 54 φρέν(α) [...] ὠμματωμένην (« *phren* occhiuta ») ; *Eum.*, vv. 103-104 : ὄρα δὲ πληγὰς τὰσδε καρδίᾳ · | εὐδοῦσα γὰρ φρήν ὄμμασιν λαμπρύνεται (« Guarda, con il tuo cuore, queste mie ferite : la *phren* dormiente risplende di occhi », trad. Battezzato modificata) ; *Eum.*, v. 275 : δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾶ φρενί (« [Ade] tutto sorveglia nelle tavolette della sua *phren* », trad. Battezzato modificata).

Vedere il vero : Cassandra, Io, Oreste.

Il seguito della tragedia mostra, immediatamente dopo il canto del terzo stasimo, il dispiegamento completo della facoltà divinatoria che il coro ha avvertito in modo solo parziale. Perché ciò possa prodursi, occorre che le *phrenes*, organo insieme del linguaggio e della *noēsis*, siano dotate di *manteia*: è grazie ad esse che il *prophetés* può esprimere verbalmente il significato dei segni. Ma la condizione necessaria perché ciò avvenga è l'intervento o l'influenza diretta di una divinità, come accadrà soltanto con l'ingresso sulla scena di Cassandra (vv. 1035 sgg.). L'arrivo della profetessa troiana sul carro di Agamennone è marcato da un lungo silenzio, rivelatore del suo statuto particolare. Per Clitemestra, che osserva la scena, Cassandra è « di certo folle e dà ascolto alle sue *phrenes* infelici »¹ (ἡ μαινεταί γε καὶ κακῶν κλύει φρενῶν, v. 1064), benché il suo delirio non abbia ancora avuto inizio in modo manifesto. La lunga crisi di follia della profetessa che si produrrà sulla scena poco dopo copre quasi trecentotrenta versi. In essa, come suggerisce S. Mazzoldi, si possono distinguere quattro fasi successive, che rinviano all'alternanza di stati di salute e di disordine mentale che Platone descriverà un secolo dopo nel *Timeo*²:

1. Silenzio e immobilità, seguiti dall'esplosione della crisi; espressione verbale glossolalica (*Ag.*, vv. 1035 sgg.). Il silenzio è funzionale alla presa di contatto con la divinità responsabile dell'ispirazione divinatoria (Apollo). Una volta stabilito il contatto, Cassandra grida con violenza, invocando il dio ed esprimendo il proprio dolore fisico senza essere compresa dal coro.
2. Accesso *visionario*. La percezione di immagini o di eventi situati in altri orizzonti temporali permette una conoscenza altrimenti impossibile del passato e del futuro (vv. 1090 sgg.). Il dio prende possesso della *phren* di Cassandra: questo dato spiega le differenze notevoli con la fenomenologia della premonizione da parte del

1 Trad. cit. modificata.

2 Cfr. S. Mazzoldi, *Cassandra's Prophecy between Ecstasis and Rational Mediation*, art. cit., pp. 146-149.

coro nel terzo stasimo. Laddove la *phren* del coro si ‘infiammava’, quella di Cassandra è totalmente sottomessa ad Apollo, attivando così la sua facoltà profetica¹. La profetessa indica ostensivamente le proprie *visioni*² (ἰδοὺ ἰδοῦ, v. 1125), senza che il coro, ancora una volta, possa comprenderla³. Nemmeno Cassandra, del resto, mostra di comprendere interamente ciò che si presenta ai suoi occhi in forma trasfigurata, e il suo linguaggio rimane metaforico e allusivo: le immagini dei bambini « che piangono la loro uccisione » e « le loro carni cotte divorate dal padre » (vv. 1096-1097) evocano agli spettatori il pasto macabro di Tieste; le mani protese una dietro l'altra, (vv. 1110-1111), la « rete di Ade » (ἡ δίκτυόν τι γ' Ἄιδου, v. 1115)⁴, la giovenca che ha preso in trappola il toro e lo uccide a tradimento (vv. 1125-1128) lasciano presagire l'assassinio di Agamennone compiuto da Egisto e Clitemestra; infine, Cassandra prevede la propria morte violenta (vv. 1146-1150).

3. Passaggio dall'estasi visionaria alla *profezia razionale* (vv. 1179 sgg.): Cassandra è ancora in preda alle proprie percezioni divinatorie (anche uditive: sente un coro « che canta all'unisono, dal canto spiacevole », vv. 1186-1187, anticipando in questo modo la presenza sulla scena delle Erinni nelle *Eumenidi*), ma riesce in questa nuova fase ad esprimerne l'oggetto in modo più comprensibile al coro⁵, che reagisce più consapevolmente alle profezie. La fase estatica lascia spazio a un momento di espressività più cristallina. Il coro, pur riconoscendo la catena di crimini

1 *Ag.*, vv. 1083-1084: « Costei sta per dare profezie sui propri mali, a quanto sembra. Il soffio divino resta ancora nella sua mente, anche se è schiava » (χρήσειν ἔοικεν ἀμφὶ τῶν αὐτῆς κακῶν · μένει τὸ θεῖον δουλίᾳ περ ἐν φρενί, trad. cit.).

2 Τοῖσδε, vv. 1095, 1102; τάδε, v. 1096; τόδε, vv. 1101, 1107, 1110, 1114 (voir S. Mazzoldi, *art. cit.*, p. 147).

3 *Ag.*, vv. 1113-1114: « Ancora non capisco: adesso infatti sono disorientato dagli enigmi a causa di oscure profezie » (οὐπῶ ξυνήκα· νῦν γὰρ ἐξ αἰνιγμάτων | ἐπαργέμοισι θεσφάτοις ἀμηχανῶ, trad. cit.).

4 Trad. cit.

5 *Ag.*, vv. 1179-1183: « Ecco, la mia profezia adesso non occhieggerà più attraverso i veli come una sposa novella, ma arriverà, sembra, soffiando chiara e vigorosa come il vento verso il sorgere del sole, sì che come un'onda si gonfierà contro i raggi una sventura ben più grave di questa. Non ti ammaestrerò più per enigmi. E siatemi testimoni che io fiuto la traccia dei delitti compiuti in passato » (καὶ μὴν ὁ χρησιμὸς οὐκέτ' ἐκ καλυμμάτων | ἔσται δεδορκῶς νεογάμου νύμφης δίκην · | λαμπρὸς δ' ἔοικεν ἡλίου πρὸς ἀντολὰς | πνέων ἐσάξειν, ὥστε κύματος δίκην | κλύζειν πρὸς αὐγὰς τοῦδε πῆματος πολὺ | μείζον· φρενώσω δ' οὐκέτ' ἐξ αἰνιγμάτων · | καὶ μαρτυρεῖτε συνδρόμῳ ἔχου κακῶν | ῥινηλατοῦση τῶν πάλαι πεπραγμένων, trad. cit.).

descritta da Cassandra, persiste comunque nella sua incredulità.

4. Ultimo accesso di follia profetica (vv. 1214 sgg.), che Cassandra definisce come « terribile fatica della veritiera arte profetica » (δεινός ὀρθομαντείας πόνος, v. 1215). Riceve nuovamente le visioni cruenti dei figli di Tieste « simili a immagini di sogni » (ὄνειρων προσφερεῖς μορφώμασιν, v. 1218, trad. cit.); vede Egisto e Clitemestra sotto le sembianze di un leone e di un'anfisbena. La successione delle visioni si placa a partire dal v. 1226. Ma il fuoco ispiratore si abbatte infine con più vigore su Cassandra, che all'apice della crisi predice nuovamente la propria morte (vv. 1258-1260), si strappa di dosso i paramenti da profetessa e auspica per sé stessa una fine rapida (vv. 1292-1294).

Nel contesto della concezione arcaica della follia come risultato dell'influenza nefasta di un dio, la figura di Cassandra riveste un'importanza particolare e un ruolo ambiguo. Il coro la dichiara θεοφόρητος (« trascinata da un dio »)¹ e φρενομανής, « folle » (v. 1140), espressione il cui senso letterale è « dalla *phren* delirante » e che insiste pertanto sull'idea di uno stato perturbato dell'organo della conoscenza divinatoria, richiamando la primissima descrizione di Cassandra ancora silenziosa da parte di Clitemestra (ἡ μαινεται γε καὶ κακῶν κλύει φρενῶν, v. 1064). Lo stato delle sue *phrenes* esprime a un tempo il riconoscimento del suo statuto di indovina e il carattere fallace, a detta degli altri personaggi, delle sue previsioni : non è dunque lo statuto della divinazione (e dunque del complesso fisiologico che vi soggiace) a essere messo in discussione, ma il personaggio stesso di Cassandra, che, dopo essersi rifiutata ad Apollo, è condannata a non essere creduta, benché si esprima secondo verità e non per parvenze (ἀληθῶς, οὐδὲν ἐξηκασμένα, v. 1244) e sia designata come ἀληθόμαντις, « profetessa veritiera » (v. 1241).

Queste ultime caratteristiche di Cassandra, insieme all'idea per cui è solo a costo di

1 Cfr. Armand Moreau, *Tranées douloureuses dans le théâtre d'Eschyle. Cassandre et Io*, « Cahiers du G.I.T.A. », 4 (1988), pp. 103-114, p. 104-5 : « Quand le chœur voit la fille de Priam en train de se débattre dans son délire prophétique, il la déclare *théophorètos* (Ag., 1140), adjectif pour lequel Bailly propose la traduction "inspirée par un dieu" et Mazon "jouet d'un dieu". Mais il est préférable de maintenir le sens propre, qui est physique : Cassandre est emportée, entraînée par Apollon ».

grandi sofferenze che l'indovino può avere accesso al piano della verità concessa dalla « grazia violenta » (χάρις βίαιος, v. 182) del dio, possono essere accostati ad altre note scene di follia del teatro eschileo. La follia della sacerdotessa Io nel *Prometeo incatenato*¹, ad esempio, sebbene sia provocata da Zeus e non da Apollo e non presenti dunque dei tratti immediatamente riconoscibili come profetici, poggia infatti su di un'analogia concezione della follia, le cui manifestazioni esteriori sono identiche a quelle descritte nella crisi di Cassandra e nella quale è all'opera un'identica fisiologia dell'ispirazione divina. Io, trasformata in giovenca da Zeus perché possa sfuggire alla gelosia di Era, arriva sulla scena sconvolta da un « male divino » (θεόσυτος... νόσος, v. 596), tormentata dall'οἶστρος che la costringe ad errare incessantemente. Il delirio di Io, in modo più evidente rispetto a quanto si è visto per Cassandra, è presentato da Eschilo in termini patologici. Benché il lessico adottato dal tragico possa indicare più generalmente stati di manifesta sofferenza, insieme ai comportamenti anormali che ne derivano, l'uso termini come μανία (v. 596), ἐμμανές (v. 632), λύσσα (v. 883), μάργος (v. 884) entro un quadro estremamente realista e particolareggiato ne fa, come ha scritto Maria Grazia Ciani, « la rappresentazione più completa della follia nel teatro di Eschilo »². Altri commentatori, meno prudentemente, hanno visto negli accessi della sacerdotessa di Era un'epilettica nel senso ippocratico del termine³, o un caso di erotomania di Clérambault⁴, o ancora l'esito estremo e infelice di un conflitto psicoanalitico⁵. Ma la rappresentazione teatrale di un personaggio difficilmente può essere letta come una scheda clinica : assegnare una diagnosi retrospettiva alla malattia

1 Sul problema dell'attribuzione del *Prometeo incatenato* ad Eschilo cfr. S. Saïd, *Sophiste et tyran...*, op. cit., pp. 27-80, in particolare pp. 79-80 (« Tout bien pesé, la forme du *Prométhée enchaîné* ne me paraît pas de nature à remettre en question l'attribution de cette œuvre à Eschyle [...] car cette tradition est tout à la fois unanime et ancienne. Elle remonte au moins à Aristophane de Byzance et, au-delà, aux didascalies d'Aristote qui reposaient sans doute sur des documents officiels athéniens »).

2 M. G. Ciani, *Lessico e funzione della follia nella tragedia greca*, art. cit., p. 77.

3 J. Dumortier, *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*, Les Belles Lettres, Paris 1935, pp. 69-79.

4 D. e M. Gourevitch, *Histoire d'Io*, art. cit..

5 Dimitris Kouretas, *Le complexe d'Io dans les Suppliantes et le Prométhée d'Eschyle*, « Revue française de Psychanalyse », 13 (1949), pp. 443-447 e Georges Devereux, *Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-Psycho-Analytic Study*, University of California Press, Berkeley 1976, pp. 26-56.

di Io è un'operazione che non tiene conto della specificità del dato letterario. Piuttosto, come ha fatto J. De Romilly, si può affermare che la precisione quasi clinica della raffigurazione eschilea del male, centrata per lo più sull'ambito della sensazione interna¹, evita accuratamente la spiegazione dettagliata e qualsiasi tendenza a render conto della sensazione invece di descriverla². Non è dunque possibile alcuna designazione scientifica per la malattia di Io, che al più può essere accostata con esattezza soltanto a quella di Cassandra³: come la profetessa troiana, Io è investita da una sensazione insostenibile di calore (vv. 878-879), perde il controllo della parola (γλώσσης ἀκράτης, v. 884, θολεροὶ... λόγοι, v. 885), vaga in modo insensato (πεπλάνημαι, v. 565, πλανᾶ, v. 573, τηλέπλαγκτοι πλάναι, v. 578, πολύπλανοι πλάναι, v. 585, δυσπλάνω παρθένω, v. 608, πλάνας, v. 738, πολύδονον πλάνην, v. 788, πολυφθόρου πλάνης, v. 820) [...]. Nella *transe* di Io si riconoscono gli stessi movimenti vertiginosi di Cassandra (στροβεῖν, *Ag.*, v. 1216) nel parossismo della crisi profetica (οιστροδίνητου, *Pr.*, v. 589), insieme alla corsa sfrenata (δρομους, v. 591), ai sussulti (σκίρτημα, vv. 599 e 675), agli slanci incontrollati (ἤσσον, ἤξας, vv. 676 e 837; λαβρόσυτος, v. 603), agli spasmi (σφάκελος, v. 878) e alla rotazione degli occhi (τροχοδινεῖται δ' ὄμμαθ' ἐλίγδην, v. 882). Il suo stato alterato scatena la percezione di figure inquietanti e invisibili allo sguardo altrui, quali lo spettro di Argo (εἶδωλον Ἄργου, v. 581) e l'οἶστρος, il « tafano » che la tormenta senza sosta, immagini inseparabili dalla paura (vv. 566, 568, 580)⁴ di cui diventano una manifestazione concreta e sensibile. Come nel caso di Cassandra, le visioni di Io sono poste in relazione con i balzi del cuore contro le *phrenes* (κραδία δὲ φόβω φρένα λακτίζει, v. 881) e rese possibili dall'alterazione di queste ultime (φρενοπληγεῖς μανίαι, vv. 878-879).

Anche la rappresentazione di Oreste alla fine delle *Coefore* è presentata secondo tratti simili. Al di là dalle differenze macroscopiche nei modi tra la follia del matricida e le crisi di Io e Cassandra, non foss'altro che per le evidenti caratterizzazioni sessuali della

1 *Ivi*, p. 22.

2 Cfr. J. De Romilly, *La crainte et l'angoisse...*, *op. cit.*, p. 31.

3 Cfr. A. Moreau, *art. cit.*, pp. 111-112.

4 Su simbolismo dell'*oistros* cfr. anche Ernersto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961 (cap. 14).

possessione divina dei due personaggi femminili¹, lo scatenarsi della crisi di Oreste segue infatti un medesimo schema. Mentre Oreste afferma di essere ancora « in senno » (ἔτ' ἔμφρων εἰμί, v. 1026) e rivendica la giustizia delle proprie azioni, « la paura è pronta a cantare e a danzare contro il cuore al suono della rabbia » (πρὸς δὲ καρδίᾳ φόβος | ἄδειν ἑτοῖμος, ἢ δ' ὑπορχεῖσθαι κρότῳ, vv. 1023-1024), e le sue *phrenes* « indocili » lo vincono e lo trascinano (φέρουσι γὰρ νικώμενον | φρένες δυσάρκτοι, vv. 1023-1024). Come Io e Cassandra, quando all'apice della follia è colpito dalla visione spaventosa delle Erinni, anche Oreste inizia a girare su sé stesso² ; il coro, a questo punto, si rivolge a lui nel tentativo di convincerlo dell'illusorietà delle immagini percepite³ :

{Χο.} τίνες σε δόξαι, φίλτατ' ἀνθρώπων πατρί, | στροβούσιν ; ἴσχε, μὴ φοβοῦ, νικῶν πολὺ.

{Ορ.} οὐκ εἰσὶ δόξαι τῶνδε πημάτων ἐμοί · | σαφῶς γὰρ αἶδε μητρὸς ἔγκοτοι κύνες.

Coro : Quali illusioni ti stravolgono (*strobousin*), te più caro di tutti a tuo padre ? Sta' fermo, non avere paura, tu che hai ottenuto una grande vittoria.

Oreste : Non sono illusioni che mi fanno soffrire. Queste – è certo – sono le cagne rabbiose di mia madre.

La reazione del coro non mira a negare la realtà delle percezioni di Oreste in ragione di un argomento razionale. Non è infatti la possibilità che simili apparizioni possano aver luogo che è messa in discussione : piuttosto, ancora una volta, il coro non può credere istantaneamente alle visioni di Oreste per il fatto che le sue *phrenes* non sono investite del potere sovranaturale della *manteia*, esattamente come accadeva al coro dell'*Agamennone* quando presentiva confusamente ciò che a Cassandra sarebbe apparso in modo più chiaro sotto forma di visione. Le Erinni non sono dunque delle *doxai*, delle mere apparenze, come vorrebbe il coro, contraddetto esplicitamente dalle affermazioni di

1 Cfr. R. Padel, *Women: Model for Possession by Greek Demons*, in : A. Cameron, A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Croom Helm, London-Canberra 1983, pp. 3-19.

2 Cfr. W. G. Thalmann, *Speech and silence in the Oresteia*, art. cit., p. 110 e *Id.*, *Aeschylus' Physiology of Emotions*, art. cit., pp. 500-501.

3 *Choe.*, vv. 1052-1054.

Oreste (ὕμεις μὲν οὐχ ὁράτε τασδ', ἐγὼ δ' ὀρώ, v. 1061), che afferma invece di vederle « chiaramente »¹, e dall'inizio delle *Eumenidi*, quando la Pizia scorge il matricida seduto presso Ἰομφαλός e circondato dalle Erinni ancora assopite (vv. 34 sgg.) e lo « spettro » di Clitemestra (ὄναρ, v. 116) giunge sulla scena per risvegliarle : nelle intenzioni di Eschilo, gli uomini, gli spettri, le entità demoniche partecipano tutti del medesimo livello di realtà. L'incubo del matricida si trasmette infine agli spettatori, permettendo, con l'istituzione del tribunale dell'Aeropago, la risoluzione della trilogia sul piano del visibile e del pubblico. Il problema di Eschilo, in conclusione, non è l'opposizione della prospettiva ispirata di Cassandra, di Io o di Oreste a quella del coro o degli spettatori : il suo è « a firmly established world » che non implica l'interrogazione sul soggetto percipiente².

Nel teatro eschileo, in conclusione, è individuabile una rappresentazione omogenea del corpo e delle sue facoltà che fonda sulla realtà concreta e sui risvolti fisiologici dell'ispirazione divina la possibilità che, nel delirio estatico, abbiano luogo delle percezioni veridiche, benché al prezzo di un'insostenibile tribolazione psicofisica. Questa rappresentazione del fisico, della conoscenza e delle emozioni, quantomeno nei suoi tratti generali, dev'essere certamente anteriore ad Eschilo, come mostrano i numerosi paralleli con il *Timeo* e con le pratiche divinatorie dei santuari greci³ : il poeta la riprende, la impiega ai propri scopi incorporandola nella sua poetica e nella propria concezione del mondo. Ben al di là della ripresa polemica e dello stravolgimento dell'apparizione delle Erinni al matricida nelle *Coefore*, mi sembra che sia precisamente questa concezione

1 Questo vocabolario dell'*evidenza* è attestato anche in altri luoghi dell'opera eschilea, benché in relazione alla veridicità dei sogni e non delle visioni nello stato di veglia : uno dei tratti che permettono infatti di riconoscere i sogni « premonitori », « inviati dal dio » (cfr. E. R. Dodds, *Parapsicologia nel mondo antico...*, cit., pp. 52-53) è infatti la loro *chiarezza* (ἐνάργεια). Nel *Prometeo incatenato* la veridicità delle « visioni notturne » di Io (ὄψεις ἔννυχου, v. 645 ; ὄνειρασιν, v. 655) è confermata da Apollo quando formula « chiaramente » (σαφῶς) una « risposta netta » (ἐναργῆς βᾶξις, vv. 663-664).

2 Thumiger, 2013, p. 225.

3 Così anche W. G. Thalmann, *Aeschylus' physiology of emotion...*, art. cit., p. 511 (« It is difficult to believe that he invented this conception. There is no evidence that would enable us to identify his sources (popular thought? scientific speculation? ») et S. D. Sullivan, *Aeschylus' use of psychological terminology...*, op. cit., p. 174 (« Aeschylus' use of psychological terminology is both traditional and new »).

tradizionale della visione ispirata come conoscenza veridica, individuabile come in filigrana in Eschilo e in Platone, a costituire l'oggetto principale della critica dell'*Oreste* di Euripide. Questo aspetto emerge con chiarezza in un'altra tragedia euripidea, in cui la verità della conoscenza divinatoria è messa radicalmente in discussione senza tuttavia recidere ogni legame con la sfera del divino : la *mise en scène* dell'indovina *Cassandra* nelle *Troiane*.

Crisi della mantica e patologia della percezione nel teatro di Euripide

Un'altra follia per il veggente : le Troiane di Euripide

Più di quarant'anni dopo la rappresentazione dell'*Orestea*, Euripide, nelle *Troiane* (415 a.C.) riporta sulla scena il personaggio di Cassandra secondo modalità radicalmente differenti, destrutturando in profondità il modello eschileo della visione ispirata. Nell'*Agamennone*, la profetessa giungeva in silenzio sulla scena condotta sul carro del re di Argo come bottino di guerra ; nella tragedia di Euripide, che sceglie un momento diverso del racconto, Cassandra abbandona la tenda in cui è tenuta prigioniera insieme alle altre donne troiane. È in preda al delirio e si precipita correndo verso gli altri personaggi sulla scena (μαινὰς θαάζει δεῦρο Κασσάνδρα δρόμῳ, v. 307). Già nel prologo Poseidone aveva definito la profetessa come παρθένος δρομάς (vv. 41-42) ; nella parodo, Ecuba chiedeva di non lasciar uscire dalla tenda « la baccante Cassandra », la « menade » (μὴ νῦν μοι τὰν ἐκβακχεύουσαν Κασσάνδραν πέμψητ' ἔξω [...] μαινάδα, vv. 169-173). Nella sua crisi che si manifesta qui senza preavviso, l'indovina in preda alla follia indica ai presenti le proprie visioni con la medesima espressione che ricorreva nel precedente eschileo (ἰδοῦ, ἰδοῦ, *Tr.*, v. 309, *Ag.*, v. 1125). Ma nella monodia ai vv. 308 sgg., nulla suggerisce che si tratti di premonizioni o di percezioni veridiche ispirate da un dio :

ἄνεχε, πάρεχε, | φῶς φέρ', ὦ · σέβω · φλέγω – ἰδοῦ, ἰδοῦ – | λαμπάσι τόδ' ἱερόν. | Ω
Ἵμέναι' ἄναξ · | μακάριος ὁ γαμέτας · | μακαρία δ' ἐγὼ βασιλικοῖς λέκτροις | κατ' Ἄργος ἅ
γαμουμένα. | Ἵμῆν ὦ Ἵμέναι' ἄναξ, | ἐπεὶ σύ, μάτερ, ἐπὶ δάκρυσιν καὶ | γόοισιν τὸν θανόντα
πατέρα πατρίδα τε | φίλαν καταστένουσ' ἔχεις, | ἐγὼ τόδ' ἐπὶ γάμοις ἐμοῖς | ἀναφλέγω
πυρὸς φῶς | ἐς αὐγάν, ἐς αἴγλαν, | διδοῦσ', ὦ Ἵμέναιε, σοί, | διδοῦσ', ὦ Ἐκάτα, φάος |
παρθένων ἐπὶ λέκτροις | ἅ νόμος ἔχει.

Tieni alta, porgi, porta la fiamma, io venero, io illumino – guardate, guardate ! – con
fiaccole questo luogo sacro. O Imeneo signore. Beato lo sposo, beata anche me per il

letto regale, io che in Argo sarò sposa. Imene, o Imeneo signore. Giacché tu, madre, fra lacrime e gemiti il padre morto e la cara patria continui a piangere, io allora sulle mie nozze accendo la luce del fuoco per lo splendore, per il bagliore, e consacro a te, o Ecate, questa luce per le nozze verginali come vuole il rito.¹

Nel canto di Cassandra non è descritta alcuna visione di eventi reali, presenti o futuri (ad eccezione del pianto di Ecuba che ha luogo verosimilmente sulla scena), né sono riportate, come nel caso della follia di Io, immagini dal valore simbolico o dal carattere sovranaturale. La profetessa immagina invece di star celebrando il proprio matrimonio con Agamennone ad Argo (v. 313), e, qualche verso più avanti, crede di condurre il corteo dell'imeneo nel tempio di Apollo e di trovarsi a Delfi (vv. 328-329). La disposizione della scena e della trama mitica contraddicono invece apertamente le sue affermazioni: Euripide conferisce alla visione dell'indovina un carattere illusorio, fittizio, espressione di un delirio che non ha legami con la realtà che la circonda e con la sequenza drammatica degli avvenimenti che ne seguiranno², segnando un contrasto evidente con il modello 'pitico' adottato da Eschilo e mettendo in atto una caricatura dai tratti sacrileghi della tradizione nuziale dell'imeneo³. Ma quando, poco dopo, Cassandra anticipa l'assassinio di Agamennone e afferma di voler tacere altri avvenimenti futuri (ἀλλ' ἄττ' ἐάσω, v. 361), la crisi si è già conclusa: è dunque in uno stato di piena ragione che allude a degli eventi certamente noti ad pubblico che doveva tener conto almeno del precedente dell'*Oresteia*. Lo schema tradizionale di Eschilo risulta perfettamente rovesciato: nelle *Troiane*, Cassandra fa esperienza di visioni evidentemente false nel momento in cui si trova in uno stato di coscienza alterato; ma quando, pur dicendosi ἐνθεος (v. 366), interrompe volontariamente questo stato tenendosi al di fuori del delirio estatico (ἔξω στήσομαι

1 Eur., *Tr.* 308-324 (trad. di E. Cerbo, BUR, Milano 1998 leggermente modificata).

2 Cfr. per questa interpretazione del delirio di Cassandra V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, *op. cit.*, pp. 54-59 e *Id.*, *Introduzione a: Euripide. Troiane*, BUR, ed. cit., pp. 45-53.

3 Cfr. S. Saïd, *From Homeric Ate to Tragic Madness*, in: W. V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, *op. cit.*, pp. 363-393, p. 386: Cassandra porta la torcia che secondo le norme del rituale spettava reggere alla madre della sposa (v. 310), non invoca le divinità protrettrici dell'unione nuziale ma Apollo e Ecate (vv. 322-323, 329).

βακχευμάτων, v. 367), esprime lo stesso contenuto delle visioni profetiche dell'Agamennone senza fare ricorso alle proprie capacità divinatorie¹, poiché . Insieme al recupero della salute mentale, Cassandra si propone di « dimostrare » che il destino di Troia è migliore di quello dei Greci che l'hanno sconfitta (πόλιν δὲ δεῖξω τήνδε μακαριωτέραν | ἢ τοὺς Ἀχαιοὺς, vv. 365-366)²: è difficile non vedere in questa singolare 'ἐπίδειξις' di Cassandra un rimando alle dottrine sofistiche secondo cui il discorso più debole può diventare più forte a seconda delle capacità retoriche dell'oratore³. Capace di argomentare e di proporre un punto di vista personale e ragionato una volta posta fine al proprio delirio, Cassandra non si rivela tuttavia credibile in qualità di profetessa. Il lessico impiegato da Euripide, nella sua omogeneità, rivela d'altronde delle scelte precise. Vi sono infatti delle ragioni culturali e filosofiche che lo conducono al superamento del modello tradizionale della follia ispirata e ad adottare un'attitudine diversa rispetto agli indovini : Euripide fa insomma della sua profetessa l'esatto opposto dell'indovina Teonoe dell'*Elena*, che dà prova al contrario di possedere una saggezza pacata e tutta umana⁴. D'altra parte, il lessico 'mantico' impiegato da Eschilo lascia posto ad una terminologia che rimanda invece ai rituali dionisiaci (βακχεύουσαν χόρην, ἐκβακχεύουσαν Κασσάνδραν, παρθένος δρομάς, ecc.), benché nulla, al di fuori di questa connotazione personale, suggerisca legami con i culti bacchici. Si tratta piuttosto di un « delirio psicologico »⁵, tanto più doloroso perché Cassandra sa che sarà uccisa insieme ad Agamennone e che il suo corpo nudo sarà lasciato senza sepoltura e abbandonato agli animali selvatici. Va notato per altro verso che la

1 Cfr. V. Di Benedetto, *ed. cit.*, p. 51: « In questo dimostrare una tesi che appare di per sé paradossale Cassandra si comporta esattamente come altri personaggi del teatro euripideo che non appartengono al campo della divinazione ».

2 Per un'analisi dettagliata delle argomentazioni di Cassandra cfr. N. T. Croally, *Euripidean Polemic. The Trojan Women and the Function of the Tragedy*, Cambridge Classical Studies, Cambridge 1994, pp. 123-134.

3 Cfr. Protagora, DK 80 B 6b: τὸν ἥπτω λόγον κρείττω ποιεῖν.

4 Cfr. Estebán Calderón Dorda, *Due creazioni mitico-letterarie femminili in Euripide*, « Quaderni del Ramo d'Oro », III (2010), pp. 65-77, in particolare pp. 81-82: Teonoe è « un personaggio ispirato ma che, in fondo, è più una persona saggia che un'autorità religiosa, fino al punto di presentare una dottrina originale ed elaborata », attraverso la quale « Euripide punisce la ciarlataneria degli indovini nelle sue diverse varietà per mettere in rilievo la vera arte mantica, quella di Teonoe, basata sull'esperienza della saggezza umana e della ragione ».

5 Cfr. R. Aélion, *op. cit.*, II, 1983, p. 229.

caratterizzazione scenica del personaggio appare molto lontana dal realismo che caratterizzava gli stati patologici in Eschilo. Nel suo ritratto di Cassandra, Euripide rinuncia alla vividezza delle rappresentazioni eschilee della follia, senza lasciare alcuno spazio alla fenomenologia della follia profetica né alla capacità delle *phrenes* di percepire oggetti esterni al campo della percezione ordinaria, né d'altronde alla caratterizzazione del delirio dionisiaco, solo alluso nelle *Troiane*, a cui il poeta avrebbe attinto qualche anno dopo nelle *Baccanti* (405 a.C.).

Euripide, tuttavia, avrebbe potuto far ricorso ad altre risorse sceniche per distinguere in modo netto la propria rappresentazione di Cassandra da quella di Eschilo. Negli stessi anni, infatti, il tragico aveva fatto ricorso alla terminologia e alla sintomatologia dei disordini psicofisici di uso corrente nei trattati ippocratici, con dei risultati scenici e dei risvolti speculativi di impatto tale che, secondo W. Nestle, le date di rappresentazione dell'*Eracle* (421–415 a.C.) e dell'*Ifigenia in Tauride* (414–412 a.C.) possono essere considerate il *terminus ante quem* della diffusione ad Atene del trattato *Malattia sacra*¹. Nelle *Troiane*, al contrario, non è dato riscontrare alcuna corrispondenza rilevante tra la caratterizzazione di Cassandra e il vocabolario ippocratico dei disordini mentali, benché, come sottolineato da V. Di Benedetto, « Euripide [dia] alla visione di Cassandra un carattere 'patologico', nel senso che l'estasi della giovane donna è l'espressione di un delirio che la pone al di fuori della realtà»². L'idea che le visioni di una profetessa ispirata, che si considera tuttavia posseduta da un dio (ἐνθεος, vv. 239, 341), possano rivelarsi false o ingannevoli sembra dunque svilupparsi in Euripide in modo indipendente dal sapere degli ippocratici. Piuttosto, nella scena di Cassandra delle *Troiane* si possono intravedere tutto lo spettro delle tinte sofistiche della scena di riconoscimento dell'*Elena* (vv. 528-596) e la critica rivolta in quella tragedia contro le capacità predittive degli indovini, rappresentata dall'εἰδωλον di Elena, « simulacro » a causa del quale i Greci hanno sofferto invano (vv. 744-760). Emerge dunque una riflessione più generale, di ordine teologico e filosofico, sul ruolo degli dèi nelle vicende umane e sulle conseguenze del

1 Vd. W. Nestle, *Hippocratica*, art. cit., pp. 27 sgg.

2 V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, op. cit., p. 56.

loro intervento (o ancora della loro *assenza*). Euripide, attraverso la rappresentazione di uno stato essenzialmente anormale e patologico, che trova la sua giustificazione nella critica dello statuto privilegiato degli indovini e, più in generale, di ogni specie di conoscenza divinatoria, mira essenzialmente a rimettere in questione la concezione secondo cui il furore mantico è una condizione rivelatrice di verità. Con la sua Cassandra, contesta lo statuto di « *maîtres de vérité* »¹ dei *manteis* e il contatto che questi pretendono di stabilire con gli dèi, dissipando l'aura magica e il valore veritativo della loro parola ispirata e delle loro visioni.

¹ Il riferimento è ovviamente a M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, LGF, Paris 1967.

Una fonte tragica : Euripide oltre l'ippocratismo

Sulla base di quanto si è visto nelle pagine precedenti relativamente alla *Collezione ippocratica* sembra possibile a questo punto avanzare un'ipotesi per rendere conto dell'assenza di tracce di sapere medico nella descrizione dei tratti patologici di Cassandra in Euripide: la medicina contemporanea, nella misura in cui è possibile ricostruire tendenze generali dai testi superstiti di V-IV secolo, non poteva fornire all'autore tragico un quadro teorico e clinico delle sindromi di tipo allucinatorio adatto ad includere appieno lo spettro patologico in cui si situa la follia di Cassandra. In nessuno dei testi della *Collezione* è mai presa in considerazione o allusa la possibilità che la follia di origine divina, nelle sue forme tradizionali legate ai santuari e alle pratiche cultuali ufficiali potesse corrispondere ad una precisa diagnosi di carattere medico, né dunque che le visioni di sacerdotesse e indovini potessero essere ridotte a sensazioni fallaci e patologiche. Nella caratterizzazione delle figure del teatro di Euripide si può invece individuare una riflessione originale sul tema del delirio percettivo, nella quale l'immagine dell'ispirato che *crede* di vedere il futuro, come avviene nelle *Troiane*, si innesta sul realismo clinico della trattatistica ippocratica sulle sindromi di tipo psicopatologico, adoperato nella produzione del poeta almeno a partire dall'*Eracle*. La follia di Oreste si situa nel punto di incontro di queste due linee di discorso: i tratti clinici della rappresentazione del delirio non hanno infatti lo scopo di occultare interamente lo sfondo religioso dell'intrigo tragico, e la visione stessa delle Erinni, malgrado la sua connotazione estremamente soggettiva e patologica, non si accompagna ad una negazione categorica dell'esistenza delle divinità tradizionali o alla riduzione della percezione di esse a un fenomeno di tipo allucinatorio nell'accezione odierna del termine. Come nelle *Troiane*, piuttosto che l'esistenza stessa degli dèi, Euripide interroga nell'*Oreste* l'affidabilità della concezione della conoscenza ispirata, di tipo divinatorio, di cui le rappresentazioni del teatro di Eschilo, come si è cercato di mettere in luce nei capitoli precedenti, sono delle testimonianze coerenti e storicamente fondate. La precisione clinica con cui è raffigurata la follia di Oreste non lascia spazio né alla sicurezza e

all'ottimismo conoscitivo degli ippocratici e della loro arte, né all'attribuzione alla follia e all'irrazionale di un nuovo significato nella razionalità del disegno divino, come nel *Timeo* platonico. La mania di Oreste è invece un delirio che sottrae senso alla percezione di un mondo in cui il divino « tarda » (μέλλει) a venire in soccorso alle sofferenze umane, poiché « tale è per natura » (τὸ θεῖον δ' ἐστὶ τοιοῦτον φύσει, vv. 419-420), e che si rivela anzitutto nella forma dell'*amechanía* e di un'inquietudine religiosa che evolvono, nel corso del dramma, in una violenza sfrenata e priva di significato.

Emerge inoltre un'altra differenza sostanziale tra le descrizioni ippocratiche del delirio sensoriale e la rappresentazione di fenomeni simili nel teatro di Euripide : in quasi nessuno dei testi medici più antichi la follia allucinatoria è descritta infatti con la vividezza e la precisione dell'*Oreste*. *Ghiandole, Malattie II, Regime*, pur nella loro attenzione diagnostica al presentarsi di turbe percettive, manifestano un interesse limitato nei confronti dei moventi interiori e del contenuto delle allucinazioni dei loro pazienti, che considerano il più delle volte come epifenomeni di alterazioni generali dell'organismo. Una eccezione a questo quadro è il capitolo 48 di *Affezioni interne*, in cui, nella descrizione della « malattia spessa » del paziente hanno un ruolo primario i disordini della sensibilità, raffigurati con una nettezza certamente sconosciuta a tutti i testi medici coevi di cui abbiamo testimonianza¹. Le aberrazioni spaventose della visione, la percezione di « rettili e bestie di ogni sorta », il carattere recidivo delle crisi allucinatorie che si alternano a stati di relativa calma e di sonno, la resistenza violenta ai tentativi altrui di trattenere la crisi e i movimenti insensati di chi crede di combattere con dei nemici laddove non è presente nessuno sono tutti tratti che possono essere accostati con buona esattezza alla rappresentazione di Oreste in preda al delirio : essi sembrano rinviare alla visione delle Erinni e alle loro chiome fatte di serpenti, all'eroe che si agita da solo sulla scena brandendo un arco immaginario credendo di combatterle, o che si oppone con forza nella sua allucinazione alla stretta di Elettra che tenta di trattenerlo dai suoi gesti folli. Anche la locuzione ὡς ὄρεων che occorre nel testo ippocratico, generalmente estranea al linguaggio medico, presenta dei paralleli significativi in molte scene allucinatorie della tragedia attica,

¹ Tranne nel caso di *Malattie delle vergini*, che è tuttavia da ritenere di epoca posteriore (cfr. *supra*).

ed euripidea in particolare¹. Per ragioni cronologiche, non è possibile sostenere l'influenza di *Affezioni interne* (400-390 a.C.) sulla tragedia di Euripide (408 a.C.). Ma, come ha fatto J. Pigeaud, si può affermare che l'« influence littéraire d'Euripide sur le médecin serait possible »². Bisogna certo rimanere nel campo dell'ipotesi, tanto più perché altri testi medici non trasmessi fino a noi avrebbero potuto rappresentare un precedente del passo di *Affezioni interne* nella descrizione dei disordini della percezione. Tuttavia, appare ragionevole ipotizzare l'influenza diretta della scena tragica sul trattato ippocratico : della scena dell'*Oreste*, senza dubbio, ma probabilmente anche dell'*Eracle*, dell'*Ifigenia in Tauride*, delle *Baccanti*, tutte *pièces* euripidee in cui lo statuto della visione ispirata è messo in discussione fino a mostrare una rappresentazione inedita della follia allucinatoria che non doveva avere equivalenti nel panorama medico coevo. Il realismo clinico della scena avrebbe potuto essere facilmente riconosciuto ben al di là della cerchia degli autori di teatro : e se è certo che Euripide abbia rinvenuto una delle sue 'fonti' nella medicina ippocratica, non è inverosimile che un autore medico contemporaneo, abbia potuto riconoscere a sua volta la caratterizzazione clinica di una modalità dell'esperienza che offriva dei punti di contatto evidenti con la psicopatologia degli ippocratici, ma che se ne smarcava tuttavia in fatto di precisione e ricchezza nella descrizione. Nella fenomenologia della follia di Oreste l'autore di *Affezioni interne* poteva trovare una fonte di ispirazione per fornire una descrizione più elaborata dei casi di delirio incontrati nel corso della sua esperienza clinica : la medicina ippocratica e la tragedia darebbero così luogo a un gioco di specularità parziali e interrotte, a una *mise en abîme* delle rispettive rappresentazioni della malattia, alla cui origine il rapporto diretto e immediato con la realtà patologica e l'osservazione pure si rivela soltanto nel riflesso di immagini provenienti da altre forme della conoscenza.

1 Vd. Eur., *Bacch.*, vv. 616-631 ; *HF*, vv. 949, 967, 971. Cfr. L. Villard, *La vision du malade dans la Collection hippocratique*, *cit.*, p. 121.

2 J. Pigeaud, *La maladie de l'ame...*, *op. cit.*, p. 416.

Parte II

Fisiologia e concetti della dispercezione

La riflessione filosofica antica sui disordini percettivi

(VI sec. a.C. – III sec. d.C.)

Cosa comporta l'esistenza di fenomeni percettivi capaci di invalidare l'idea della corrispondenza tra la realtà e la percezione che si ha di essa? Ridotto ai suoi minimi termini, è questo il nucleo degli argomenti rivolti contro le concezioni realiste della conoscenza, soprattutto in quella sua forma nota nel dibattito contemporaneo come *realismo ingenuo* o *diretto*, secondo cui la nostra esperienza, mutuata dai sensi, rispecchia fedelmente e senza scarti la realtà¹. A questa tipologia di obiezioni si dà generalmente il nome di *argomento dell'illusione*, dove 'illusione' ha il significato di « percezione di un oggetto che appare diverso da come esso è realmente »². L'argomento può essere strutturato in tre parti: se (a) sono possibili esperienze illusorie, e se (b) la natura dell'esperienza veridica è analoga a quella dell'esperienza non veridica, allora (c) non si ha mai conoscenza degli oggetti reali ma, al limite, solo dei contenuti della nostra esperienza³.

1 Cfr. per un quadro generale di queste nozioni nel dibattito analitico contemporaneo: William Fish, *Perception, Hallucination, and Illusion*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 3-28, e Paul Snowdon, *How to interpret 'direct perception'*, in Tim Crane (ed.), *The Contents of Experience. Essays on Perception*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sidney 1992, pp. 48-78.

2 Vd. Arthur David Smith, *The Problem of Perception*, Harvard University Press, Cambridge 2002, p. 23.

3 Per una formulazione classica del problema si veda: Alfred J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Penguin books, Harmondsworth 1956, p. 87 (« The reasons which philosophers have given in

In concreto, possiamo pensare ad alcuni esempi classici (già antichi), come il bastone che immerso nell'acqua appare spezzato, o il collo del colombo che cambia colore – verde, indaco, viola – a seconda del punto di osservazione del soggetto e dei movimenti dell'animale : in casi come questi viene evidentemente meno l'equazione tra percezione e realtà e, di conseguenza, diviene difficile, se non impossibile, garantire che le percezioni che consideriamo *normalmente* corrispondenti alle cose non si rivelino illusorie al pari del bastone spezzato o del colore del collo del colombo, venendo così esclusa la possibilità che l'oggetto percepito sia, sempre e in ogni caso, l'oggetto reale con le sue effettive proprietà.

Una delle varianti di questa tipologia di obiezione al realismo epistemologico è nota come argomento dell'*allucinazione*. Esso può essere formulato come segue : se *a*) esistono percezioni allucinatorie, (intese nel senso preciso di « percezione *sensoriale* non proveniente da un oggetto esterno ») e se *b*) tali percezioni risultano soggettivamente indistinguibili dalle percezioni veridiche¹, allora *c*) allucinazione e percezione normale afferiscono ad una medesima natura, senza che la seconda abbia qualcosa in più da dirci, rispetto alla prima, sul mondo che ci circonda².

Le analogie di struttura e, potremmo dire, di intenti tra i due argomenti sono immediatamente evidenti. Tuttavia, essi presentano almeno due differenze fondamentali.

favor of the view that only sense-data are directly perceived... mainly rest upon what is known as the argument from illusion. The starting point of this argument is that objects appear differently to different observers, or differently to the same observer under different conditions, and further, that the way in which they appear is causally dependent upon extraneous factors such as the presence of light, the position of the observer, or the state of his nervous system »). Cfr., tra la letteratura più recente, Howard Robinson, *Perception*, Routledge, London & New York 1994, pp. 31-58, e A. D. Smith, *The Problem of Perception*, *op. cit.*, pp. 21-187.

- 1 Cfr. John Foster, *The Nature of Perception*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 7) : « In cases of hallucination, or at least the kind of hallucination that presently concerns us, the subject has an experience which is subjectively just like that of perceiving a physical item, though without there being any physical item which is perceived – an experience which is not physically perceptible, but which is introspectively indistinguishable from one which is ».
- 2 Cfr. per questa definizione dell'argomento : H. Robinson, *cit.*, p. 87-89 ; Smith, *cit.*, pp. 189-208 ; Michael G. F. Martin, *On Being Alienated*, in John Hawthorne, Tamar Szabo Gendler (eds.), *Perceptual Experience*, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 354-410. – Per la possibilità di formulazioni differenti, vd. Georges Dicker, *Perceptual Knowledge. An Analytical and Historical Study*, Reidel, Dordrecht-Boston-London 1980, pp. 67-76 e István Aranyosi, *Silencing the Argument from Hallucination*, in : Fiona Macpherson, Dimitris Platchias (eds.), *Hallucination. Philosophy and Psychology*, The MIT Press, Cambridge-London 2013, pp. 255-269.

La prima di queste, più manifesta, consiste nella diversità dei versanti dell'atto conoscitivo a cui i due argomenti si riferiscono: laddove gli esempi di illusione insistono fondamentalmente ora sulla natura instabile ora sull'inconoscibilità degli *oggetti* della conoscenza, che possono presentarsi in modo fallace al mutare delle relative condizioni di esposizione, il riferimento alle allucinazioni sposta il peso dell'obiezione sulla variabilità e l'inaffidabilità *soggettiva* dei processi percettivi, mettendone radicalmente in discussione la capacità di fornire un accesso attendibile alla realtà e la loro capacità di corrispondere ad essa: un'alterazione patologica nella cognizione del soggetto corrompe e falsifica la riuscita dei meccanismi conoscitivi, che finiscono per determinare uno scarto incolmabile tra percezione e realtà. La seconda differenza riguarda invece le condizioni in base a cui è possibile formulare ognuna delle due argomentazioni. Si può infatti far esperienza di fenomeni come deformazioni ottiche, rifrazioni, ombre, distorsioni dimensionali e formali, illusioni di prospettiva, ecc. in circostanze naturali, senza che vi sia la necessità di una concettualizzazione preliminare alla relativa adozione nell'argomentazione filosofica. Prima di poter impiegare a fini argomentativi degli esempi di allucinazione, invece, bisognerà disporre di un concetto adeguato, sufficientemente stabile sul piano della definizione e direttamente fruibile, la cui problematicità sia evidente quanto, o quasi, quella di un'immagine riflessa in uno specchio deformante. Perché, insomma, si possa chiedere a un 'realista ingenuo' di render conto a un tempo di un'illusione (determinata ad esempio da particolari condizioni di esposizione dell'oggetto) e di un'allucinazione (prodotta da determinate condizioni del soggetto), è necessario che entrambe queste possibilità dell'errore siano immediatamente disponibili nell'arsenale teorico del filosofo: la premessa fondamentale dell'argomento, ovvero quella secondo cui *esistono* percezioni allucinatorie, è posta soltanto nella misura in cui tali fenomeni siano stati preliminarmente considerati in modo organico e coerente da un punto di vista clinico, nel quadro di forme conclamate di alterazione delle facoltà cognitive (in qualsiasi modo esse siano concepite). La riflessione filosofica contemporanea sul tema, ad esempio, presuppone le definizioni psichiatriche di allucinazione come esperienza di un oggetto assente indistinguibile da una

percezione veridica, e distinta pertanto da altri fenomeni dispercettivi (*pseudoallucinazioni, allucinosi, false allucinazioni, psicoallucinazioni*) in cui vi sarebbero più ampi margini di discernimento¹. Un discorso analogo, evidentemente, può valere per altri momenti e contesti della storia del pensiero, poiché non si fa esperienza di un'allucinazione nello stesso modo spontaneo o fortuito di ombre o di riflessi: ogni riferimento filosofico ai disordini *soggettivi* della percezione comporta almeno uno sfondo teorico di comprensione che ne costituisce in grande misura la condizione di possibilità. Descartes, scrivendo tra il 1639 e il 1640 le *Méditations métaphysiques*, nel rigettare quel limite estremo del dubbio che è la pazzia di quegli *insensés* « che affermano con tenacia di essere dei re mentre sono poverissimi, oppure vestiti di porpora mentre sono nudi, o di avere un capo fatto di coccio, o di essere delle enormi zucche, o di essere fatti di vetro », non può che far leva sulle conoscenze fisiologiche del suo tempo, sul « cervello turbato e offuscato da un vapore (...) ostinato, proveniente dalla bile nera »². Montaigne, invece, volendo privare di credibilità la conoscenza sensibile, poteva attingere al medico e filosofo pirroniano Sesto Empirico e alle sue nozioni cliniche, forse ancora indiscusse nel XVI secolo, quando scrive che « quelli che hanno l'itterizia vedono tutte le cose giallastre e più

1 Per un'interessante ricostruzione dei termini del dibattito che ha condotto, tra il XIX e il XX secolo, alla formulazione psichiatrica di questi concetti e alla relativa ricezione nel dibattito filosofico coevo, si veda Mathieu Frerejouan, *Le primat de la perception dans le concept d'hallucination*, « Philonsorbonne », 11 (2017), pp. 31-52, p. 48.

2 Cfr. Cartesio, *Meditazione prima*, par. 19 (*Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissons par leur moyen : par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous ; et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples*, ed. J.-M. & M. Beyssade, GF Flammarion, 2011³), trad. it. di A. Lignani ed E. Lunani (*Meditazioni metafisiche*, Armando Editore, Roma 1996, p. 44). – Sull'argomento cartesiano della follia, cfr. almeno : Harry G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock 2008 (ed. or. Indianapolis-New York 1970), pp. 51-55 e 113-114; Charles Larmore, *The First Meditation: skeptical doubt and certainty*, in : D. Cunniff (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes's Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2014, pp. 48-67, pp. 58-59.

pallide di noi » e che « quelli che hanno la malattia che i medici chiamano *ipofragma* (*sic*), che è una suffusione di sangue sotto la pelle, vedono tutte le cose rosse e sanguigne »¹ ; o quando, interrogandosi più da vicino sulle « circostanze delle malattie, della follia o del sonno [che] ci fanno apparire le cose diverse da come appaiono ai sani, ai saggi e a quelli che sono svegli », si chiede :

Non è verosimile che il nostro stato normale e i nostri umori naturali abbiano anche la capacità di dare alle cose un'essenza corrispondente alla loro condizione, e di adattarle a sé, come fanno gli umori sregolati? E che la nostra salute sia capace quanto la malattia di dar loro il suo aspetto?²

Un analogo retroterra di sapere medico, variabile secondo le epoche e i contesti, è naturalmente alla base di tutta la riflessione filosofica antica su quei fenomeni che solo con un buon margine di approssimazione è possibile definire di tipo *allucinatorio*. Va da sé che

1 Michel de Montaigne, *Essais*, II, 12 (trad. it. di F. Garavini, Bompiani, Milano 2014, p. 1105).

2 *Ivi* (*D'avantage, puisque les accidents des maladies, de la rêverie, ou du sommeil, nous font paraître les choses autres qu'elles ne paraissent aux sains, aux sages, et à ceux qui veillent : n'est-il pas vraisemblable que notre assiette droite et nos humeurs naturelles ont aussi de quoi donner un être aux choses se rapportant à leur condition, et les accommoder à soi, comme font les humeurs ? Et notre santé aussi capable de leur fournir son visage, comme la maladie ?*), trad. it. cit., p. 1109. – Tutto il passo, come ha ben visto Jean-Paul Dumont (*Le Scepticisme et le phénomène : essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Vrin, Paris 1972, pp. 44-45), è una brillante parafrasi di uno stralcio delle *Ipotiposi pirroniane* di Sesto Empirico (*Hyp. Pyrr.*, 14, 102-103) : « Se qualcuno infatti dicesse che è la mescolanza di certi umori (*χυμῶν τινῶν παραπλοκή*) che fa sì che gli oggetti esteriori producano delle rappresentazioni disformi (*ἀνοικείους φαντασίας*) in coloro che si trovano in uno stato innaturale (*παρὰ φύσιν*), bisogna rispondere che, dal momento che anche i sani hanno umori mescolati (*οἱ ὑγιαίνοντες χυμούς ἔχουσιν ἀνακεκραμένους*), può darsi che questi facciano apparire ai sani gli oggetti esteriori (*τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα*) diversi da quelli che sono in realtà, e quali in realtà appaiono, invece, a coloro che si trovano, a quel che si dice, in uno stato innaturale. Invero, concedere ai primi umori la facoltà di variare gli oggetti e non concederla ai secondi è una pretesa illusoria (*πλασματικὸν ἔστιν*), poiché, come i sani si ritrovano in uno stato che è innaturale per i malati, così, anche, i malati si trovano in uno stato che è innaturale per i sani e naturale per i malati » (trad. di O. Toscani leggermente modificata, Laterza, Bari 1926). – Sull'importanza della pubblicazione degli scritti di Sesto ad opera di Henri Estienne (1562) per la produzione filosofica di Montaigne, nonché per la nascita dello scetticismo moderno, cfr. almeno Luciano Floridi, *Sextus Empiricus: the Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford University Press, New York 2002, pp. 25-51, e Gianni Paganini, *Skepsis : Le débat des modernes sur le scepticisme*, Vrin, Paris 2017² (ed. or. 2008), pp. 15-60.

i presupposti, le motivazioni, le finalità, gli esiti del discorso filosofico antico sulla dispercezione non possono corrispondere appieno all'uso argomentativo che dell'allucinazione è stato fatto nel dibattito contemporaneo, a sua volta non privo di tratti specifici e talvolta riconoscibili come risultato di dinamiche particolari, non di rado di natura evidentemente extra-scientifica. Tuttavia, è proprio questa mancata corrispondenza a costituire l'elemento più interessante nell'analisi dello spazio che la filosofia antica ha dedicato alle connessioni tra *delirio* e *sensazione*, dalla speculazione fisiologica dei presocratici sulla percezione e le sue modalità alterate di funzionamento, fino all'estinguersi pressoché definitivo del tema (per ragioni, come vedremo, di natura essenzialmente filosofica) contestualmente alla chiusura dell'Accademia platonica, alla fine del I secolo a.C. Entro questi estremi temporali, più che alla consonanza dei dati antichi con le definizioni contemporanee dell'allucinazione, si porrà quindi attenzione alla ricostruzione storica dei contatti e degli apporti reciproci tra sapere medico, osservazione clinica e speculazione filosofica, alle modalità specifiche attraverso cui hanno preso forma i diversi discorsi antichi sulle alterazioni della percezione e al loro rapporto con i vari tentativi di definizione della corretta attività cognitiva, nel contesto più ampio degli atteggiamenti culturali e religiosi con cui, di volta in volta, questi assi dell'indagine antica si sono trovati a coesistere. Non sarebbe fuori luogo, ad esempio, chiedersi se il discorso antico sulle alterazioni percettive abbia inciso, come si è sottolineato rispetto alla genesi della nozione di *allucinazione* nella psichiatria europea del XIX secolo, sulla comprensione in chiave genuinamente religiosa di alcuni fenomeni, e dunque in che misura ciò abbia potuto generare attriti e rivalità tra i diversi detentori di saperi concorrenti: ma l'emergenza di questi problemi nella cultura filosofico-scientifica antica sembra invece mostrare un alto grado di autonomia rispetto all'ambito religioso, secondo una tendenza che sarà comune a pressoché tutte le riflessioni posteriori sul tema. Uno scenario che, alla luce di quanto si è cercato di mettere in rilievo nei capitoli precedenti, è ormai familiare: raramente i fenomeni della visione o dell'audizione di entità divine sono ridotti a manifestazioni patologiche illusorie derivanti da cause naturali, a conferma (anche in

ambito strettamente filosofico) di una delle differenze più macroscopiche rispetto all'ampio spettro e al carattere inclusivo del discorso psichiatrico contemporaneo.

Queste, in sintesi, sono le coordinate metodologiche attraverso cui in questa seconda sezione del lavoro saranno presi in esame i diversi momenti della riflessione antica sulle turbe della percezione in connessione con forme di alterazione cognitiva e di disordine mentale. La ricerca prenderà le mosse dall'analisi della riflessione fisiologica dei Presocratici sulle alterazioni sensoriali e la follia, per approdare a quella che può essere ritenuta una prima occorrenza dell'argomento filosofico dell'allucinazione, nel *Teeteto* platonico. Alle indagini aristoteliche sui meccanismi patologici della *phantasia* seguirà uno studio dei dibattiti filosofici ellenistici sulla percezione delirante, che da Zenone e Arcesilao (III sec. a.C.), giungono senza interruzione sino al tempo di Cicerone, cristallizzandosi in una « topica filosofico-letteraria » (J. Pigeaud) della follia allucinatoria che sarà ripresa di buon grado dagli autori di medicina in epoca greco-romana con fini retorici ed esemplificativi, e che farà dunque da ponte per la terza sezione di questo lavoro.

Percezione, disposizione individuale, follia. L'apporto dei Presocratici.

Lo stato allucinatorio, nelle definizioni contemporanee, è perlopiù definito dal ricorso alla nozione di *convinzione*: « convinzione della sensazione di un oggetto quando nessun oggetto adatto a provocare questa sensazione è a portata dei sensi », per ripetere la definizione di Esquirol. La presenza di questo elemento introduce una dimensione ulteriore nel concetto, oltre a quella relativa alla sensazione: una dimensione *mentale*, intellettuale. Che la si intenda nel senso per cui l'allucinato ha una sensazione falsa che crede reale, o che crede a torto di avere una sensazione – alternativa, questa, che ha diviso gli psichiatri per generazioni¹ –, questo tipo di esperienza prevede in ogni caso il ricorso ad un fattore riflessivo e in un certo senso indipendente dalla sensibilità, che può ora produrre sensazioni ingannevoli, ora venire ingannato da queste. Un'alternativa simile, come avremo modo di vedere nel corso di questa sezione, si è imposta anche nell'antichità greco-romana, ma soltanto a partire dall'età ellenistica, quando la gnoseologia e la medicina antiche avevano ormai sviluppato risorse concettuali e cliniche adatte ad una formulazione del problema in termini altrettanto definitivi². La questione, invece, si pone in maniera particolarmente diversa per i Presocratici. È noto il giudizio di Aristotele per cui questi, « considerando il pensiero (*phronesis*) come sensazione (*aisthesis*), e questa come un'alterazione corporea, dicono che ciò che appare per mezzo della sensazione è necessariamente vero »³. In questa affermazione è riassunto l'insieme della critica aristotelica alla gnoseologia dei *physiologoi*: indistinzione tra facoltà intellettive e sensibili, riduzione dei processi conoscitivi a modificazioni corporee, affermazione della verità di

1 Cfr. Mathieu Frerejouan, *Le primat de la perception...*, art. cit., p. 33-43.

2 Cfr. *infra*.

3 Arist., *Metaph.*, IV, 5, 1009b12-15 (ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν). Cfr. anche *De an.*, III, 3, 427a19-22: « È opinione che il pensiero e l'intelligenza siano una specie di sensazione (giacché con ambedue queste attività l'anima distingue e conosce qualcosa degli esseri), e del resto gli antichi affermano che l'intelligenza e la sensazione sono la stessa cosa » (δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἢ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων), καὶ οἱ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταύτων εἶναι φασιν), trad. di G. Movia, BUR, Milano 2001 (leggermente modificata). – Cfr. anche Theophr., *Sens.*, 4, 23.

ogni sensazione (proprio perché fondata somaticamente e quindi corrispondente ad un'effettiva alterazione materiale). Stando così le cose, è evidente che non possono trovarsi riunite in alcun modo le condizioni per ricercare a ritroso teorizzazioni, fossero anche primitive o embrionali, del concetto di allucinazione, il quale presuppone una distinzione tra i piani del mentale e del sensibile è il presupposto. A seconda del proprio orientamento, si può leggere in questa impossibilità un segno dell'arretratezza epistemologica dei Presocratici, che non avrebbero saputo identificare le allucinazioni nel mare dei fenomeni psicopatologici, oppure la prova della non-universalità clinica ed epistemologica del concetto psichiatrico di allucinazione, non funzionale entro i quadri gnoseologici di pensatori che erano già « antichi » (ἀρχαῖοι) per Aristotele. Il giudizio dello Stagirita, comunque, per quanto in parte fondato, riflette in buona misura il tentativo di comprensione retrospettiva che, a partire dalle proprie categorie di pensiero, egli effettua sulla gnoseologia dei predecessori, giudicandone carenze e intuizioni in vista della costruzione del proprio discorso e dell'accentuazione della sua risolutiva novità¹. Da alcuni punti di vista, però, la critica di Aristotele coglie nel segno, dal momento che non vi è nei Presocratici alcuna distinzione *formale* tra sensi ed intelletto, né è mai evocata una pretesa natura immateriale del pensiero : come è stato giustamente affermato in riferimento ad Empedocle, con parole che possono però valere allo stesso titolo per tutti i destinatari delle obiezioni di Aristotele, « non solo gli impulsi sensoriali, ma anche la stessa astrazione cognitiva poggiano saldamente sulla sottostante materialità delle viscere »².

L'assenza di distinzioni qualitative tra sensazione e pensiero, tuttavia, non implica necessariamente che non venissero riconosciute, nei processi cognitivi, componenti diverse e operanti a livelli differenti. È connaturata alla gnoseologia e alla fisiologia tra VI e V secolo a.C., in realtà, un'attenzione peculiare alla soggettività dei processi percettivi che si

1 Cfr. in generale su questo punto, ormai una *opinio communis* tra gli studiosi di filosofia antica, lo studio fondamentale di Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The John Hopkins Press, Baltimore 1935, insieme almeno a : W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1962-1981, p. 160 ; Jaap Mansfeld, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen-Maastricht, Van Gorcum 1990, pp. 22-83.

2 A. M. Battagazzore, *La magia della parola in Empedocle e Gorgia*, « Giornale di Metafisica », 21, 1-2, pp. 67-99, p. 76. – Questo punto sarà affrontato più diffusamente nei paragrafi successivi.

fonda concretamente sulla variabilità delle disposizioni corporee, insieme ad una differenziazione delle operazioni cognitive di tipo intellettuale e sensibile che non coinvolge facoltà o parti dell'anima diverse, come avverrà da Platone e Aristotele in avanti, ma che riguarda momenti e gradi diversi di una conoscenza concepita in modo sostanzialmente unitario, a dispetto dell'apparente molteplicità dei suoi aspetti particolari. Questi diversi momenti delle operazioni cognitive permettono di registrare variazioni notevoli in termini qualitativi e, per così dire, prestazionali: in stretta relazione alla disposizione momentanea e alla costituzione del soggetto, la conoscenza può oscillare dal suo punto più basso e disorganizzato (in cui hanno meno peso le operazioni di tipo riflessivo e la sensibilità appare impoverita o adulterata dalle tare somatiche) al suo vertice superiore, in cui dalla 'grande salute' del corpo, per dirla con Nietzsche, si irradia una relazione conoscitiva con il mondo più limpida e perspicua, e pertanto non accessibile che all'uomo che si sia posto con perseveranza e sagacia sulla via della sapienza. Ricercare le riflessioni dei Presocratici sulle alterazioni della sensazione implica dunque la necessità di mettere tra parentesi le categorie contemporanee, per rintracciare, nelle testimonianze e nei frammenti giunti sino al nostro tempo, le modalità specifiche in cui esperienze di questo tipo hanno potuto essere concepite e le condizioni particolari della coscienza in cui esse potevano aver luogo. In altri termini, sarà necessario indagare la variabilità della sensazione come riflesso delle concezioni fisiologiche degli antichi, ed esplorarne al tempo stesso la possibilità di legami con alterazioni di tipo psichico, cognitivo, comportamentale.

Indipendenza dalla critica religiosa. Considerazioni preliminari

La nostra sensibilità di moderni si pone quasi naturalmente il problema dei rapporti tra la genesi del discorso filosofico antico sui disordini della percezione e l'universo di credenze, rituali, esperienze riguardanti la percezione, da parte degli uomini, di divinità o di altri enti intermedi. Il caso delle epifanie divine, in particolare, si pone con grande evidenza in virtù della forte diffusione delle credenze, siano esse di origine epica, mitica, folkloristica o culturale, che ne riconoscono senza esitazioni la possibilità, nonché della varietà e del numero di fonti che ne danno testimonianza per tutto l'arco temporale dell'antichità. Nei poemi omerici, primissime attestazioni letterarie del mondo greco, le apparizioni degli dèi strutturano da subito e con decisione la trama degli eventi epici, situando immediatamente gli inizi del racconto che i Greci facevano della propria storia nello spazio dell'articolazione tra i due mondi attigui del divino e dell'umano.

In ragione della curiosa frequenza con cui fenomeni di questo tipo sono descritti nei componimenti epici, lo psicologo statunitense Julian Jaynes (1920–1997) ha formulato alcuni decenni fa una curiosa e discussa ipotesi, secondo cui « gli dèi [dell'*Iliade*] sono quelle che noi oggi chiamiamo allucinazioni »¹, ovvero percezione sotto una forma uditiva e/o visiva, di istanze personali non avvertite dal soggetto come effettivamente provenienti dal proprio intimo, al pari di quanto accade oggi in alcune forme di schizofrenia. Ciò sarebbe avvenuto pressoché universalmente, al tempo dei Micenei (di cui Janes considerava, ingiustamente, i personaggi omerici una raffigurazione storicamente e psicologicamente attendibile, e non un'elaborazione letteraria formatasi per stratificazioni successive), a causa della sopravvivenza di una struttura più arcaica del cervello, la « mente bicamerale ». In base a questa (supposta) conformazione, la comunicazione degli impulsi sinaptici tra gli emisferi cerebrali avrebbe avuto luogo in modo diverso da quanto avviene allo stadio attuale dell'evoluzione umana, consentendo la

¹ Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 1976 (trad. it. a cura di L. Sossio, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano 1984, p. 100).

percezione di esigenze e propositi interiori in forma di stimoli sensibili a partire dall'attivazione di « aree del linguaggio, oggi mute, dell'emisfero destro »¹. Quest'ultimo avrebbe comunicato successivamente tali stimoli all'emisfero sinistro, sotto forma principalmente verbale, generando così l'impressione di ascoltare una voce estranea pressoché continuamente intenta a elargire consigli, ammonizioni, rimproveri, punti di vista alternativi, ecc. all'uomo arcaico, strutturalmente incapace di comprendere la vera origine. Il « crollo della mente bicamerale », avvenuto ipoteticamente solo in una fase successiva della storia evolutiva dell'uomo, avrebbe invece determinato l'origine della *coscienza* intesa come istanza autonoma ma organicamente inscritta nella vita psichica del soggetto e, dunque, non più avvertibile come espressione di enti estranei. L'ipotesi di Jaynes, a dispetto della sua comprensibile notorietà, dovuta perlopiù ad una sua innegabile attrattiva riduzionista, non ha tuttavia mai goduto di particolare credito nella comunità scientifica medica, specie in quanto non fondabile su sufficienti basi neuropsichiatriche e, dunque, non adeguatamente verificabile neppure a partire dagli standard del proprio paradigma scientifico². Essa ha avuto però maggiore credito, o almeno maggiore influenza, in altri settori della ricerca specialistica, rivelandosi così altamente indicativa delle tendenze contemporanee nella comprensione storiografica dei fenomeni antichi e dell'assunto soggiacente per cui la comprensione razionale di epifanie divine, audizioni di voci, ecc., non può che implicare l'affermazione del loro carattere soggettivo e illusorio, quando non apertamente patologico. Un'idea simile, secondo cui la visione di dèi e di altre entità sovranaturali sarebbe stata un'esperienza pressoché abituale anche per gli uomini dell'VIII sec. a.C., ovvero per i contemporanei delle prime redazioni dei poemi omerici, è ancora difesa in uno studio recente da G. Guidorizzi³, secondo cui le epifanie omeriche costituirebbero non espressioni di « idee poetiche », ma « descrizioni di fenomeni reali », sino alla conclusione per cui « ciò che è patologico o marginale nella nostra cultura

1 *Ivi*, p. 133.

2 Cfr. ad esempio Steven H. Moffic, *What About the Bicameral Mind?*, in « American Journal of Psychiatry », 144, 5 (1987) e, più di recente, Daniel B. Smith, *Muses, Madmen, and Prophets: Hearing Voices and the Borders of Insanity*, Penguin Press, New York 2007.

3 Vd. Giulio Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

[era] nella Grecia arcaica una forma più abituale di operazione mentale »¹. Ancora di recente, William V. Harris, pur disconoscendo la validità dell'ipotesi neuroanatomica di Janes, ammette comunque la fondatezza dell'identificazione delle epifanie omeriche con delle forme allucinatorie dell'esperienza, sulla base delle somiglianze che le prime presenterebbero con i quadri sintomatologici accertabili allo stato attuale della clinica psichiatrica (specificamente, il carattere soggettivo e individuale di voci e visioni, e la loro tendenza ad impartire istruzioni e ordini)². Altre analogie significative con le categorie della psichiatria contemporanea, oltre la soglia cronologica dei poemi omerici, sono state riscontrate anche per ulteriori testimonianze. Erodoto, per citare un esempio molto noto, racconta di come il messaggero di guerra Filippide, che in poco più di una giornata percorse i circa 230 km che separano Atene da Sparta per chiedere soccorso militare ai magistrati lacedemoni, si imbatté nei pressi del monte Partenio nel dio Pan, « come lui stesso raccontò e riferì ufficialmente agli Ateniesi » (ὡς αὐτός τε ἔλεγε Φιλίππιδης καὶ Ἀθηναίοισι ἀπήγγελλε). Nel resoconto erodoteo, Pan, dopo aver gridato (βῶσαντα) il nome del soldato, « gli ordinò (κελεῦσαι) di domandare agli Ateniesi perché non si prendevano nessuna cura di lui, che pure era benevolo nei loro confronti e che già li aveva aiutati in molte occasioni e lo avrebbe fatto ancora in futuro »³. È evidente che, da quanto raccontano le *Storie*, le condizioni in cui Filippide ha potuto esperire la visione del dio non depongono affatto a favore della sua attendibilità: il corridore doveva essere certamente disidratato e sotto condizioni di intenso e durevole stress psicofisico – condizioni identiche a quelle attualmente riconosciute come favorevoli allo scatenarsi di rappresentazioni allucinatorie⁴. Nell'ottica che abbiamo scelto di adottare, tuttavia, il confronto tra le descrizioni contenute nelle fonti antiche e le categorie attuali ci interessa meno della ricostruzione dei punti di vista degli antichi su singoli eventi o su intere categorie di fenomeni. Come abbiamo avuto modo di segnalare, infatti, uno sfondo

1 *Ivi*, p. 151 (cfr. l'intero capitolo *La mente allucinatoria*, pp. 143-152).

2 Cf. W. V. Harris, *Greek and Roman Hallucinations*, art. cit., p. 291.

3 Hdt., VI, 105 (trad. di A. Colonna e F. Bevilacqua, UTET, Torino 1996).

4 W. V. Harris, art.cit., p. 291 e 295 (cfr. P. D. Slade & R. P. Bentall, *Sensory Deception: A Scientific Analysis of Hallucinations*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988, pp. 32, 84-92).

eziologico simile a quello chiamato in causa da Harris per la visione di Filippide (benché inquadrato in un più antico paradigma umorale, e, soprattutto, senza riferimenti a visioni di carattere religioso) è riscontrabile anche nel trattato ippocratico *Affezioni interne*, in cui si riconosce la possibilità che importanti alterazioni sensoriali, accompagnate da forme più o meno estemporanee di delirio, potessero presentarsi *soprattutto* in terra straniera o percorrendo strade solitarie (αὕτη ἢ νοῦσος προσπίπτει μάλιστα ἐν ἀλλοδημίῃ, καὶ ἦν κου ἐρήμην ὁδὸν βαδιζῆ)¹ – a testimonianza dell’esperienza estremamente straniante che doveva rappresentare, per l’uomo antico, il trovarsi per tempi più o meno lunghi al di fuori delle mura della propria città, in luoghi sconosciuti e, per di più, in assoluta solitudine². In linea di principio, dunque (e tenendo prudenzialmente conto che *Affezioni interne* è di una cinquantina d’anni circa successivo alle *Storie*) poteva esistere un punto di vista alternativo a quello adottato di fronte al racconto di Filippide dagli Ateniesi – i quali, scrive Erodoto, « una volta ristabilitasi la situazione, avendolo creduto veritiero (πιστεύσαντες εἶναι ἀληθέα), edificarono ai piedi dell’acropoli un tempio di Pan, che venerarono ogni anno, dopo quel messaggio, con sacrifici propiziatori e una corsa di fiaccole »³ –, un punto di vista, insomma, che contemplasse l’eventualità di manifestazioni allucinatorie come conseguenza di un eccessivo affaticamento e di notevoli sollecitazioni psicologiche. Il fatto stesso che Erodoto abbia cura di specificare che gli Ateniesi *credettero* al resoconto di Filippide può essere considerato indice dell’ammissibilità dell’atteggiamento opposto : evidentemente, non doveva essere sufficiente affermare di aver incontrato un dio per essere creduti unanimemente, e altre circostanze potevano far propendere o meno in favore della veridicità delle testimonianze dei sedicenti visionari (tra cui l’inverarsi delle predizioni divine : è il caso, fortunato, della battaglia di Maratona cui prelude il passo delle *Storie*). Lo storico, comunque, non pare manifestare eccessivo scetticismo rispetto alla sincerità del resoconto di Filippide : se avesse voluto, avrebbe potuto facilmente far almeno menzione di una spiegazione naturale dell’accaduto, come fa del resto nel caso della follia del re

1 Hipp., *Aff. int.*, 48 (éd. Littré, VII, p. 286, 14-15).

2 Cfr. su questo aspetto V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia...*, *op. cit.*, p. 40.

3 Hdt., *loc. cit.* (trad. cit.).

spartano Cleomene, per la quale – solo pochi paragrafi prima del racconto della visione dell’emerodromo ateniese – egli raccoglie quattro resoconti eziologici alternativi, tra i quali quello, più diffuso tra gli Spartiati, per cui il re non si sarebbe ammalato a causa di forze sovranaturali (ἐκ δαιμονίου μὲν οὐδενός), ma a causa della sua frequentazione con gli Sciti, forti bevitori di vino puro, e della conseguente abitudine all’ubriachezza : « e perciò impazzì » (ἐκ τούτου μανῆναι)¹. È significativo, di fronte a questo ventaglio di ipotesi, che Erodoto non venga infine convinto dalla spiegazione ‘naturalistica’ degli Spartiati, di cui del resto esistono paralleli importanti nella letteratura medica sin dal V secolo², e che dia personalmente credito a quella, di impronta certamente più tradizionale, per cui « Cleomene [ha] pagato così le sue colpe verso Demarato »³. Considerazioni analoghe possono valere per la pazzia di Cambise, il Gran Re di Persia nei cui comportamenti violenti e tracotanti Erodoto individua i segni di una follia che egli intende a un tempo come punizione divina ed espressione di atteggiamenti sacrileghi, malgrado il riferimento a quelle voci, comunque *non inverosimili* (οὐ νῦν τοι ἀεικέες οὐδέν), che vorrebbero il re affetto da una « malattia sacra » sin dalla nascita⁴. La reazione dello storico al racconto della

-
- 1 *Ivi*, VI, 84 (trad. cit.). Le altre cause della follia di Cleomene riportate da Erodoto risalgono tutte a contesti diversi ma condividono un medesimo orizzonte sovranaturale : secondo gli Ateniesi, infatti, Cleomene avrebbe perso il senno per aver avuto accesso al recinto sacro alle dee di Eleusi ; secondo gli Argivi, per aver appiccato il fuoco al bosco sacro dell’eroe locale Argo dopo aver fatto strage di un gruppo di loro concittadini ; stando ad un’altra versione, il diarca spartano avrebbe scontato con la propria follia un empio affronto compiuto ai danni del suo pari Demarato (VI, 56). – Di grandissimo interesse rimangono le pagine che l’etnopsichiatra Georges Devereux ha dedicato ai comportamenti feroci del re spartano e alla follia cruenta che lo condusse al suicidio per autosmembramento (*Cléomène le roi fou. Étude d’histoire ethnopsychanalytique*, Aubier, Paris 1988).
- 2 Sul consumo abitualmente eccessivo di vino come causa di follia, cfr. J. Jouanna, *Le vin dans la médecine ancienne*, art. cit., pp. 416 e 434.
- 3 *Ibidem* (ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τισιν ταύτην ὁ Κλεομένης Δημαρῆτῳ ἐκτεῖσαι) ; trad. cit. leggermente modificata.
- 4 Cfr. per questa lettura Simone Rendina, *La ‘malattia sacra’ di Cambise: una diagnosi erodotea?*, in « Studi Classici e Orientali », 60 (2014), pp. 21-51 (che seguono anche nel convincente rifiuto di identificare la malattia congenita, ἐκ γενετῆς, di Cambise in III, 33, definita come ἱρὴ εὐμεγέλη, con il « morbo sacro » (ἱερὴ νόσος) dell’autore ippocratico. Cfr. sul tema Robert Parker, *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1983, pp. 242-243 ; Rosaria Vignolo Munson, *The madness of Cambyses (Herodotus 3.16-38)*, « Arethusa », 24 (1991), pp. 43-65 ; Leo Depuydt, *Murder in Memphis: The Story of Cambyses’s Mortal Wounding of the Apis Bull (Ca. 523 B.C.E.)*, « Journal of Near Eastern Studies », 54, 2 (1995), pp. 119-126 ; Daniel Selden, *Cambyses’ Madness, or the Reason of History*, « Materiali e discussioni per l’analisi dei testi

visione di Filippide, piuttosto che suggerire sue riserve in materia¹, mi sembra invece esemplificativa dell'orientamento generalmente riscontrabile nelle fonti antiche sul tema : per rimanere alla battaglia di Maratona, si può pensare ad esempio al dipinto che raffigurava l'evento nella *Stoà Poikile* di Atene, oggi andato perduto insieme all'edificio in cui aveva collocazione ma in parte ricostruibile a partire da fonti letterarie, in cui dèi ed eroi erano rappresentati in una posizione leggermente sopraelevata (ma non esclusivamente riservata ad essi) rispetto al terreno di scontro². Gli intenti celebrativi del dipinto divergono certamente dai propositi di Erodoto, ed è perciò ancora più interessante notare come le vedute dello storico e del pittore della *Marathonomachia* si pongano, su questo come probabilmente su altri piani, su una linea di sostanziale continuità (in ragione, inoltre, della possibile dipendenza del racconto di Erodoto dal dipinto del portico ateniese)³. Al pari, insomma, di altri ambiti della produzione artistica o letteraria di questo periodo, la ricerca erodotea non ritiene inverosimile l'eventualità dell'incontro con un dio o con altre entità non umane, e il riserbo che talvolta Erodoto sembra esprimere su alcuni eventi prodigiosi – come l'apparizione di un oplita gigante al soldato ateniese Epizelo, sempre durante la battaglia di Maratona⁴ –, rientra piuttosto nella circospezione

classici », 42 (1999), pp. 33–63 ; Rosalind Thomas, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 34-35 ; Agnieszka Wojciechowska, *The Black Legend of Cambyses in Herodotus*, in : Jakub Pigon (ed.), *The Children of Herodotus : Greek and Roman historiography and related genres*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2008, pp. 26-33.

- 1 Come suggerisce W. V. Harris (*art. cit.*, p. 295).
- 2 Cf. Francesco de Angelis, *La battaglia di Maratona nella Stoa Poikile*, « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa », I, 1 (1996), pp. 119-171, pp. 123-124.
- 3 Per quest'ipotesi, cfr. almeno Evelyne B. Harrison, *The South Frieze of the Nike Temple and the Marathon Painting in the Painted Stoa*, « American Journal of Archeology », 76, 4 (1972), pp. 353-378, in particolare p. 370 e E. D. Francis, M. Vickers, *The Oenoë Painting in the Stoa Poikile, and Herodotus' Account of Marathon*, « The Annual of the British School at Athens », 80 (1985), pp. 99-113, pp. 109 sgg.
- 4 VI, 117, 2-3 : « Capitò poi che a Maratona si verificasse un fatto prodigioso (θῶμα) : un Ateniese, Epizelo figlio di Cufagora, mentre si batteva nella mischia e si comportava da valoroso, perse la vista, senza essere stato né ferito né colpito da lontano in nessuna parte del corpo, e da allora per tutto il resto della sua vita rimase cieco. Ho sentito raccontare che a proposito della sua disgrazia lui stesso narrava quanto segue: gli era sembrato di trovarsi di fronte un oplita gigantesco (ἄνδρα οἱ δοκέειν ὀπλίτην ἀντιστήναι μέγαν), la cui barba faceva ombra a tutto lo scudo: l'apparizione (φάσμα) gli era passata oltre, ma aveva ucciso il compagno schierato al suo fianco. Questo, mi dissero, raccontava Epizelo » (trad. cit.).

metodologica con cui le *Storie* vagliano e riportano dicerie o tradizioni orali, piuttosto che in una forma tendenzialmente aprioristica di scetticismo.

Questo quadro generale, pur ampliando il fuoco dell'indagine dalla storiografia erodotea ad altre vicende intellettuali aventi per origine la Ionia greca di VI-V secolo a.C., non sembra mutare nelle sue caratteristiche fondamentali. Anzi : la ricerca di un discorso 'razionale' sulle alterazioni sensoriali – ma nel senso di una riflessione che miri, per statuto, a fornire un tentativo alternativo e univoco di spiegazione ai fenomeni religiosi che qui ci interessano in termini di illusorietà soggettiva, morbosità o negazione risoluta della loro possibilità – non rivela generalmente esiti significativi, o almeno accostabili ai paradigmi di comprensione contemporanei. E ciò vale, come vedremo, persino in quei contesti segnati da un'attitudine notevolmente e consapevolmente critica nei confronti delle opinioni tradizionali sulla religione e, in generale, dei saperi costituiti. La riflessione filosofica sulle alterazioni della sensibilità si sviluppa, in definitiva, su un binario parallelo rispetto a quello della critica religiosa, dando così occasione di conferma dell'opportunità di rivedere quelle opposizioni, ora eccessivamente nette, ora sfumate fino al rischio dell'indistinzione, tra 'razionale' e 'religioso', o tra 'secolare' e 'irrazionale', categorie a partire da cui – con motivazioni, tentativi di superamento ed esiti molto diversi tra loro – è scaturita una parte non trascurabile della letteratura specialistica del secolo scorso¹. Una trattazione approfondita delle relazioni, delle rotture e delle continuità tra la filosofia presocratica e le forme più antiche di sapere mitico o religioso è certamente al di là degli obiettivi della presente ricerca. Ci si limiterà dunque al tentativo di fornire una lettura dei principali assi attraverso cui la speculazione dei Presocratici ha incontrato e interrogato il fitto e vario sostrato di opinioni e credenze sull'esistenza, la natura, l'esperibilità di dèi, Muse, *daimones*, etc. In estrema sintesi, come vedremo, è difficile riassumere il senso del naturalismo greco nel suo nitido allontanamento da *qualsiasi* orizzonte religioso, e il caso particolare di cui ci occupiamo non fa eccezione a questa regola. Una rassegna della riflessione dei Presocratici può fornirci un'efficace illustrazione di questa tendenza.

¹ Rimando per una trattazione approfondita della storia degli studi a M. M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 27-66.

Esistenza e (in)conoscibilità delle divinità

Di Senofane, nato a Colofone in Ionia intorno al 570 a.C. e attivo come poeta itinerante in diversi luoghi della Magna Grecia, la tradizione manoscritta ci ha consegnato trentaquattro frammenti di varia natura e di metro differente, i cui contenuti illustrano un punto di vista innovativo e polemico rispetto alle consuete modalità di esercizio del mestiere del rapsodo. Contro la tradizione epica e l'uso contemporaneo di ascoltare nei simposi le storie inutili (τοῖσ' οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι) della *Centauromachia*, o delle lotte tra Titani e Giganti, Senofane descrive in versi un simposio ideale, 'riformato' secondo principi di sobrietà e di moderazione, composto da « uomini di senno » (εὐφρονας ἄνδρας) che rivolgono al dio « racconti ispirati a pietà e discorsi puri » (εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαρῶσι λόγοις)¹, secondo l'« aspirazione alla virtù » di ciascuno (τόνος ἀμφ' ἀρετῆς)². Il distacco dai contenuti della poesia tradizionale, oltre che dalle sue usuali modalità di fruizione, diviene ancora più esplicito in altri frammenti, secondo cui « Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi (...) tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta e di vergogna (ὀνειδεα καὶ ψόγος) : rubare, commettere adulterio e ingannarsi a vicenda »³. Nella misura in cui questo genere di opinioni discende dalla tradizione poetica – poiché « fin dal principio, tutti hanno imparato da Omero »⁴ –, la valutazione di Senofane può spingersi dalla critica letteraria fino al biasimo della credenza nell'antropomorfismo delle divinità

1 *Ivi*, vv. 13-14 (tranne quando diversamente segnalato, le traduzioni dei passi citati di Senofane sono di G. Reale e I. Ramelli). – Per i frammenti e le testimonianze dei Presocratici, si farà normalmente riferimento alla raccolta Diels-Kranz, tranne nei casi in cui il testo differisca da quello stabilito da André Laks e Glenn Most in *Early Greek Philosophy* (Cambridge-London, Harvard University Press 2016) e se ne preferisca la lezione.

2 *Ivi*, v. 20. – Sul tema della 'riforma' simposiale di Senofane, cfr. anche Michael Eisenstadt, *Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion*, « Hermes », 102, 2 (1974), pp. 142-150.

3 DK21 B11 ; cfr. anche B12.

4 DK21 B10. Il tema è presente anche in Erodoto (I, 53, 2) : « Ritengo infatti che Esiodo e Omero siano vissuti quattrocento anni prima di me, non di più : sono loro che nei loro poemi hanno fissato per i Greci una teogonia, hanno assegnato agli dei i loro appellativi, hanno distribuito tra loro prerogative e attività, hanno descritto il loro aspetto » (Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὀμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω μευ πρεσβυτέρους γενέσθαι καὶ οὐ πλέοσι. Οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλληνισι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες), trad. cit.

tradizionali : « i mortali *credono* (δοκέουσι) – afferma – che gli dèi nascano e che abbiano vesti, voce e figura come loro »¹. Si tratta di un principio relativistico, in base a cui non soltanto altre popolazioni note ai Greci, quali Etiopi e Traci, affermano che i propri dèi siano, rispettivamente, « camusi e neri » e dagli « occhi azzurri e [dal] colorito roseo »², ma persino buoi, cavalli e leoni, « se avessero mani (...) e potessero dipingere (...), dipingerebbero immagini di dèi (...) ciascuno secondo il proprio aspetto (δέμας) »³. I tratti con cui la tradizione greca ha dipinto le divinità, in versi e nelle arti plastiche e figurative, derivano insomma da una sorta di proiezione che ogni gruppo etnico o, per assurdo, ogni specie animale, opera in modo improprio e arbitrario sull'essenza del divino.

La negazione dell'antropomorfismo o, più in generale, di quella forma di prospettivismo teologico per cui ogni vivente *crede* che gli dèi siano simili a sé, costituisce però soltanto la *pars destruens* del discorso di Senofane (non a caso, i frammenti che la attestano dovevano con ogni probabilità far parte di una raccolta di *Silli*, di componimenti dai toni satirico-polemici). Altri stralci superstiti dell'opera del poeta girovago, invece, mostrano l'elaborazione di una teologia in termini positivi, nella quale già alcune tradizioni antiche riconoscevano volentieri degli elementi, sia pure embrionali, dell'eleatismo di Parmenide e di Melisso⁴. Nel quadro della propria concezione della divinità – non meno che una *summa theologiae*, secondo una definizione di Jonathan Barnes⁵ –, Senofane istituisce una relazione significativa tra la varietà delle forme con cui

1 DK21 B14.

2 Trad. Reale-Ramelli modificata (sulla base delle osservazioni di M. M. Sassi, *Xenoph. B 16 e Herodt. 4, 18: una nota sul significato di ΠΥΡΡΟΣ*, in : « Rivista di Filologia e di Istruzione Classica », 110 (1982), pp. 391-393, e *Ead., La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, pp. 20 sgg. secondo cui l'aggettivo *pyrrhos* va riferito all'incarnato e non al colore dei capelli).

3 DK21 B15.

4 A partire almeno da Plat., *Soph.*, 242d 5-8 (« c'è poi tra di noi la stirpe eleatica, che ha preso le mosse da Senofane e anche da prima, a sostenere che ciò che è chiamato "tutte le cose" è in realtà uno e a spiegarlo attraverso i suoi miti » ; trad. di B. Centrone, Einaudi 2008). Per una discussione dell'idea di Senofane come fondatore del monismo ontologico eleatico, si veda M. M. Sassi, *Stili di pensiero ad Elea. Per una contestualizzazione degli inizi della filosofia*, in : A. Stazio, S. Ceccoli (a cura di), *Velia. Atti del quarantacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto-Marina di Ascea) 21-25 settembre 2005*, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, Taranto 2006, pp. 95-114.

5 J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London-New York 1982 (ed. or. 1979), pp. 64-65.

gli uomini raffigurano le divinità e la finitezza del sapere umano. Il dio senofaneo, infatti, « tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ode » (οὔλος ὄρα, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ' ἀκούει)¹, « con la volontà del pensiero tutto fa vibrare » (νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει)², « sempre nello stesso posto permane, e per nulla si muove, né gli si addice spostarsi ora in un posto ora in un altro »³. Da una simile concezione si potrebbe facilmente dedurre la falsità dell'insieme delle credenze politeiste, certamente inconciliabili con l'unicità, l'incorporeità e l'immobilità del dio unico di Senofane⁴. Ma quest'ipotesi va almeno sfumata sulla base di ulteriori evidenze testuali (DK21 B23) :

Uno solo è dio, sommo *tra gli dèi* e tra gli uomini, né per figura simile ai mortali, né per pensiero.

Εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νοήμα.

Come interpretare in questo passo la menzione degli *dèi*, al plurale, per quanto posti in relazione rispetto al dio « uno » e « sommo » ? Non è del tutto fuori luogo vedere, in queste linee, « a concession, perhaps not a fully conscious one, to popular religious terminology », come è stato sostenuto⁵. Tuttavia, il riferimento può esser inteso, piuttosto che come un'incauta inflessione di una concezione rigidamente monista della divinità, in un senso fondamentalmente *enoteista* : il dio sommo, secondo questa lettura del luogo senofaneo⁶, è posto infatti in una relazione di superiorità gerarchica rispetto agli

1 DK21 B24.

2 DK21 B25.

3 DK21 B26.

4 Cfr. per un punto di vista simile Emese Mogyoródi, *Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge*, in : M. M. Sassi (a cura di), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 123-160, p. 145.

5 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield (eds.), *The Presocratics Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney 1983², p. 170.

6 Per la quale cfr. principalmente M. M. Sassi, *Senofane critico dell'antropomorfismo*, in : S. Giombini, F. Marcacci (a cura di), *Il quinto secolo : studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Passignano sul Trasimeno 2010, pp. 247-256, in particolare pp. 248-250, e *Ead.*, *Where Epistemology and Religion Meet. What do(es) the god(s) look like?*, in « Rhizai », 2 (2013), pp. 283-307, pp. 295-296. Cfr. anche J. H. Leshy, *Xenophanes of Colophon. Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2001

altri dèi, che in esso vengono per così dire sussunti senza per questo essere totalmente negati. È questa una concezione relativamente diffusa tra i politeismi dell'antichità, non soltanto mediterranea¹, e che trova del resto una raffigurazione per noi familiare già nell'immagine di Zeus « padre » e « sovrano » degli uomini e degli altri dèi, testimoniata da diversi passi dei poemi omerici e in Esiodo², in relazione alla superiorità della sua forza (μέγιστε, *Il.*, II, v. 412 ; κράτος... μέγιστον, *Od.*, V, v. 4) e alla sua onniscienza e onniveggenza (Hes., *Op.*, v. 267 : πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας)³. Quale statuto va dunque attribuito ai racconti sugli dèi e, soprattutto, alle loro apparizioni o al contatto con entità soprannaturali come le Muse di cui è ricolma la letteratura antica ? Un elemento di risposta è riconoscibile in un altro testo del poeta, in cui la novità e l'ampiezza della speculazione teologica senofanea si misurano con la limitatezza della conoscenza umana (DK21 B34) :

La conoscenza certa nessun uomo mai ebbe, né alcuno l'avrà mai sugli dèi e su tutte le cose che dico : se, infatti, a uno accadesse di dire qualcosa in maniera compiuta, non lo saprebbe lui stesso, ma a tutti è data soltanto opinione.

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Il riferimento agli dèi non si accompagna in questo frammento alla menzione del dio unico come accadeva nel precedente frammento 23, e nel testo, inoltre, si afferma l'assoluta impossibilità di ottenere una forma chiara, evidente di conoscenza (τὸ... σαφὲς...

(ed. or. 1992), pp. 98-99 e *Id.*, *Xenophanes*, in : G. Oppy, N. N. Trakakis (eds.), *The History of Western Philosophy of Religion*, vol. I (*Ancient Philosophy of Religion*), Routledge, Abingdon-New York 2014 (ed. or. 2009) pp. 41-52, p. 42-45.

1 Cfr. I. Assmann, *Monotheism and Polytheism*, in Sarah Iles Johnston, *Ancient Religion*, Harvard University Press, Cambridge-London 2007, pp. 17-31.

2 Vd. *Hom.*, *Il.*, II, vv. 350 e 669 ; VIII, vv. 31 sgg., e 49 ; XIX, v. 258 ; Hes., *Theog.*, vv. 886, 897, 923 ; *Op.*, v. 668.

3 Cfr. M. M. Sassi, *Where Epistemology and Religion Meet*, art. cit., p. 285.

ἴδεν) sia rispetto agli dèi, sia rispetto a tutte le cose di cui parla il poeta (ἅσσα λέγω περὶ πάντων), laddove quest'ultima locuzione può essere tradotta come 'ciò di cui il poeta parla abitualmente' (in qualità cioè di *sophós* e rapsodo) o, in alternativa, come ciò che il poeta dice nell'opera di cui il nostro frammento non è che uno stralcio¹. Il frammento, infatti, potrebbe aver costituito un'introduzione programmatica a un poema perduto, in cui Senofane esponeva la propria concezione del sapere e della propria attività artistica e intellettuale, segnando così un ampio scarto rispetto alle rappresentazioni più antiche dell'ispirazione poetica², che nel modello esiodeo prevedevano, com'è noto, l'incontro personale con le Muse e l'iniziazione del poeta da parte di queste. Ciò implica, verosimilmente, che Senofane non credesse personalmente alle Muse (o, meglio, alla loro rappresentazione tradizionale), né d'altra parte alla raffigurazione delle divinità tipica dei poemi omerici ed esiodei, senza tuttavia che egli negasse, sulla base delle proprie convinzioni, l'esistenza stessa degli dèi e la possibilità che questi potessero rivelarsi all'uomo (purché in modalità diverse da quelle ritenute abitualmente possibili)³. Questo è infatti il senso che si può attribuire alla seconda parte del frammento 34 : se pure qualcuno potesse dire qualcosa di compiuto (τετελεσμένον)⁴, ciò avverrebbe non per fermo possesso del sapere (οὐκ οἶδε), ma in virtù del fatto che « ad ognuno » (oppure « su tutte le cose », a seconda della *nuance* che si voglia attribuire all'espressione ἐπὶ πᾶσι), « si costruisce (soltanto) opinione » (δόκος... τέτυκται).

1 Cfr. Edward Hussey, *The beginnings of epistemology: from Homer to Philolaus*, in : Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought I: Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge-Port Chester-Melbourne-Sidney 1990, pp. 11-38, p. 19.

2 Cfr. M. M. Sassi, *art. cit.*, p. 296.

3 Per l'approfondimento di un punto di vista simile, cfr. in generale Shaul Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 104-154 (*Xenophanes on Divine Disclosure and Mortal Inquiry*).

4 È possibile che questo impiego senofaneo del perfetto τετελεσμένον alluda consapevolmente al significato attestato in Omero di « destinato a compiersi », riferito alla predizione di avvenimenti futuri, e che quindi Senofane avesse qui di mira più i profeti e gli indovini che gli uomini in generale (vd. James H. Leshner, *Xenophanes's scepticism*, in « Phronesis » 23 [1978], pp. 1-21, p. 11); cfr. Hom., *Il.*, I, 212 : « e come ti dico, così sarà » (τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται, trad. di G. Paduano, *Omero. Iliade*, Einaudi, Torino 2012), e *ivi*, I, v. 388 ; II, v. 257 ; VIII, vv. 401 e 454 ; XVI, v. 440 ; XIX, v. 487 ; XXIII, vv. 410 e 672 ; *Od.*, II, v. 87 ; VIII, v. 82 ; XV, v. 536 ; XVII, vv. 163 e 229, XIX, v. 309.

Non sarà inutile soffermarsi su questi ultimi due termini, le cui diverse interpretazioni sono state alla base di letture a volte sensibilmente divergenti del pensiero del rapsodo, a cominciare da quella scettica, tramandata da Sesto Empirico ma certamente più antica, per cui Senofane sarebbe tra « coloro che eliminano il criterio di verità » (οἱ μὲν ἀνεῖλον τὸ κριτήριον) e afferma che « tutte le cose sono inconoscibili » (πάντα ἀκατάληπτα)¹. Simili letture si fondano, in realtà, sulla possibilità di interpretare (in modo tuttavia anacronistico) il termine δόκος (di probabile conio senofaneo²), come « apparenza (illusoria) » o « opinione », nel solco insomma del preciso valore filosofico attribuito a partire da Platone al vocabolo *doxa* e ad altri semanticamente prossimi. Ma altre interpretazioni del passo appaiono più convincenti. Ci si può infatti limitare ad un significato più vicino a quello di *credenza*, di *opinione probabile* (individuale o collettiva), senza nessuna caratterizzazione in termini di assoluta illusorietà³. In questo senso può essere compreso anche l'uso di τέτυκται, perfetto del verbo τεύχω (letteralmente « costruire », « preparare », « fabbricare »), dipendente appunto da δόκος, che insiste esplicitamente sulla natura di *artefatto* umano e sociale della credenza (si tenga a mente l'espressione πλάσματα τῶν προτέρων, « invenzioni degli antichi » del fr. 1) come unica forma di sapere possibile, e dunque non opponibile a modalità superiori e veritiere della conoscenza umana⁴. Oppure, a partire dagli usi più antichi del verbo τεύχω, impiegato perlopiù ad indicare ciò che gli dèi hanno fatalmente « preparato » per gli uomini⁵, si è potuto vedere nel frammento « a meaningful sense in which the divine indeed fashions opinion or opining (*dokos*) to all » o, alternativamente, l'idea che gli dèi di Senofane, pur senza inviare messaggi espliciti agli uomini, li guidano nella loro ricerca di un sapere, pur congetturale, sul mondo e sulle cose⁶. Possono dunque esser letti coerentemente con

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII 47, 1-49, 2. Per una concisa panoramica delle interpretazioni, antiche e recenti, dello 'scetticismo' di Senofane, cfr. ancora una volta J. H. Leshner, *Xenophanes's scepticism*, *art. cit.*, pp. 1-6.

2 Così Leshner.

3 Cfr. E. Hussey, *cit.*, p. 21 e Leshner, *Xenophanes. Fragments...*, *cit.*, p. 159.

4 Cfr. Leshner, *Xenophanes's scepticism*, *art. cit.*

5 Cfr. *Il.*, III, v. 101 ; *b.Hom.*, 5, vv. 29-32 ; *b.Hom.*, 2, v. 269 ; *Il.*, IV, v. 84 = *Il.*, XIX, v. 224 ; *Il.*, XIV, 246 ; *Il.*, XXI, v. 191 ; Hes., *Op.*, vv. 744-745 e 752.

6 Si veda S. Tor, *op. cit.*, pp. 140-141.

quest'ipotesi anche quei versi del fr. 1 che insistono sull'opportunità di pregare per poter compiere ciò che è giusto (εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν, vv. 15-16) e sulla necessità di riverire gli dèi (θεῶν <δὲ> προμηθειῆν αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν, v. 24)¹.

Un'importante testimonianza di Cicerone ci informa invece del giudizio critico di Senofane sulle pratiche divinatorie come procedure privilegiate di acquisizione di un sapere altrimenti inaccessibile :

Sono state riunite, poi, alcune sottili argomentazioni di filosofi sul perché la divinazione sia vera. Ora, tra questi filosofi, per parlare dei più antichi, Senofane di Colofone è l'unico che, *pur asserendo che gli dèi esistono*, eliminò completamente la divinazione.

*Philosophorum vero exquisita quaedam argumenta cur esset vera divinatione collecta sunt, e quibus, ut de antiquissimis loquar, Colophonius Xenophanes, unus qui deos esset diceret, divinationem funditus sustulit.*²

Anche queste affermazioni di Cicerone vanno esaminate alla luce delle considerazioni precedenti : gli dèi, secondo Senofane, *esistono*, a riprova di quanto abbiamo potuto constatare nei frammenti 23 e 34, fermo restando che è empio affermare, come fanno Omero ed Esiodo, che essi abbiano forma umana e che compiano, al pari degli uomini, azioni turpi. Tuttavia, anche a fronte dell'esistenza degli dèi, è illecito nell'ottica di Senofane affermare che le pratiche divinatorie, incluse dunque quelle che vanno sotto il nome di *divinazione naturale* e che, come abbiamo visto, sono considerate delle vie privilegiate di comunicazione diretta con le divinità, diano accesso ad un livello conoscitivo di natura diversa dal resto dell'esperienza, capace insomma di attingere in qualche modo alla verità divina. Anche sotto questo riguardo è possibile interpretare in più modi la critica senofanea : proprio perché appartenenti anch'esse alla dimensione del δόκος, unico luogo della conoscenza, le pratiche divinatorie non possono essere considerate

1 *Ibidem.*

2 Cic., *De Divin.*, I 3, 5 (= A52 DK) ; la testimonianza trova conferma in Aezio (V 1, 1).

semplicemente *false* più di quanto non possano essere considerate *vere*, poiché tutto, in conclusione, ricade per Senofane entro il dominio del *verosimile* (cfr. il frammento 35 : « siano state opinare tali cose *simili al vero* », ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι)¹. Per altro verso, si può leggere nel riferimento critico alla divinazione una dura polemica contro le forme storicamente note di questi saperi, i cui rappresentanti principali sono quegli indovini itineranti di città in città che dispensavano oracoli e consigli dietro compenso – la medesima categoria cui allude con sprezzo Platone nelle *Leggi* e nella *Repubblica*². Il sapere di Senofane costituirebbe, secondo l'immagine di sé che egli stesso ci ha consegnato, una risposta epurata non di qualsiasi elemento religioso, ma, al contrario, dei tratti empici e sacrileghi con cui gli indovini caratterizzavano il proprio contatto privilegiato con l'universo degli dèi (con un piglio polemico e 'moralista' non lontano da quello riscontrabile nell'autore di *Malattia sacra*).

Non importa qui esprimersi con nettezza rispetto alla varietà di interpretazioni che sono state finora avanzate su questi aspetti del pensiero di Senofane. Ai nostri scopi è sufficiente mostrare come la critica rivolta alle concezioni religiose tradizionali non si rivolga direttamente al popolato universo di apparizioni divine, visioni, rivelazioni, audizioni di voci, ecc. che dà forma ai poemi epici e cosmogonici (e alle concezioni popolari che da questi derivano) tacciandole risolutamente di falsità o di illusorietà : l'atteggiamento di Senofane, sotto questo aspetto paradigmaticamente rappresentativo delle tendenze di pensiero successive, è molto più prudente e conciliante rispetto alle consuete credenze religiose, e si limita a considerare ogni tentativo di superamento del limite conoscitivo del δόκος come un'operazione indebita, infondata e, in ultima analisi, epistemologicamente inopportuna³.

1 Cfr. J. H. Lesher, *Xenophanes of Colophon. Fragments*, cit., pp. 93-94 (trad. Reale-Ramelli leggermente modificata). Per l'importanza della nozione nella filosofia successiva, si veda M. M. Sassi, *La logique de l'eoikos et ses transformations : Xénophane, Parménide, Platon*, in : « Philosophie Antique », 13 (2013), pp. 13-35.

2 Plat., *Leg.*, X, 909b ; *Resp.*, II, 364e. Cfr. W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge-London 1992, pp. 41-43 e Michael A. Flower, *The Seer in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2008, pp. 29-37.

3 Cfr. per un punto di vista analogo E. Hussey, *cit.*, p. 35.

La posizione di Senofane sugli dèi rimanda evidentemente ad un noto frammento di Protagora, di cui essa rappresenta probabilmente il « punto di partenza »¹ :

Riguardo agli dèi, non sono in grado di sapere né che sono né che non sono, né quali siano nell'aspetto : molte infatti sono le cose che impediscono di saperlo, sia l'oscurità della questione sia la brevità della vita umana.

Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὥς εἰσὶν οὔθ' ὥς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν · πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὦν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

Secondo una testimonianza trasmessa da Diogene Laerzio, questa affermazione – che costituiva l'incipit di un'opera perduta *Sugli dèi* sul cui contenuto non possiamo che congetturare² – costò a Protagora la messa al bando da Atene e il pubblico rogo dei suoi libri sull'*agorà* cittadina³ : l'accusa, prevedibilmente, era quella di ateismo. L'aneddoto, veritiero o meno che sia, riflette certamente il clima di tensioni civili e intellettuali dell'Atene del tempo, specie in prossimità o coincidenza delle fasi più acute della guerra del Peloponneso ; circostanze, queste, che permettono per altro verso di valutare l'inclemenza con cui venne giudicato, non solo dai suoi contemporanei⁴, il frammento del sofista : è improprio, infatti, sostenere la tesi dell'«ateismo» di Protagora (specie nel senso moderno del termine, per lo più ignoto agli antichi, di negazione assoluta dell'esistenza di Dio), poiché il problema dell'esistenza degli dèi è affrontato dal sofista in senso esclusivamente epistemologico e non ontologico. Il cuore della questione non è stabilire se gli dèi esistano o

1 Così V. Di Benedetto, *Contributo al testo del frammento di Protagora sugli dèi*, in : « Rivista di cultura classica e medioevale », 43, 2 (2001), pp. 345-346, p. 346, a cui rimando per i problemi testuali posti dal frammento.

2 Per alcune ipotesi di ricostruzione, si vedano almeno Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1947 ; Edward Schiappa, *Protagoras and Logos*, University of South Carolina Press, Columbia 2003², pp. 141-148 ; Adam Drodzdek, *Protagoras and Instrumentality of Religion*, in : « L'Antiquité Classique », 74 (2005), pp. 41-50.

3 Diog. Laert., IX, 52 (= 80 A1 DK).

4 Cfr. per esempio Diog. Oen., fr. 12, c. 2, 1 (= DK80 A23) : « Protagora di Abdera, poi, sostenne, quanto al senso, la medesima opinione di Diagora: però, si servì di espressioni differenti, quasi per evitare l'eccessiva arditezza. Asserì, infatti, di non sapere se gli dèi sono; però, questo equivale a dire di sapere che non sono ».

meno, ma di misurare le possibilità limitate della conoscenza umana con una questione tanto vasta e certamente insolubile, specie nella misura in cui sia posta entro i termini della dottrina protagorea dell'*homo mensura*¹. Il frammento del sofista punta dunque decisamente non in direzione dell'ateismo, ma di una forma di agnosticismo secondo cui, come per Senofane, rimane aperta la possibilità di emettere alcune affermazioni positive sugli dèi, senza tuttavia che a tali affermazioni si possa attribuire a tutti gli effetti lo statuto di *conoscenza*². Un avviso simile, stando ancora una volta a Diogene Laerzio, sarebbe stato espresso da Melisso, il più recente degli eleati :

Per quanto riguarda gli dèi, egli disse che non bisognava affermare nulla : di essi infatti non è possibile conoscenza.

Περὶ θεῶν ἔλεγε μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι· μὴ γὰρ εἶναι γνῶσιν αὐτῶν³

Questa incertezza sull'aspetto degli dèi, prima che critica, è strutturale alle caratteristiche stesse della tradizione poetica. La rappresentazione strettamente antropomorfa delle divinità era infatti prerogativa delle arti figurative, ed era legata a comprensibili necessità di espressione. In letteratura, invece, diviene immediatamente meno chiaro stabilire univocamente cosa significhi vedere un dio o sperimentare altre forme di epifania. Erodoto osserva che, prima di Omero ed Esiodo, degli dèi non si conoscevano né i nomi né l'aspetto (εἶδεα, II, 53), ma nei poemi epici (come nella lirica e nella poesia successiva) si trovano a stento episodi in cui il dio si mostri in condizioni di piena visibilità. Le epifanie sono descritte nella maggior parte dei casi come forme fantasmagoriche, apparizioni sotto forma di animali, audizioni di voci, allucinazioni

1 « L'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono come sono, di quelle che non sono come non sono » (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, DK80 B1).

2 Cfr. A. Drodzdek, *art. cit.*, p. 41. – Per Senofane, tuttavia, esiste la possibilità di un progresso conoscitivo per cui gli uomini, « cercando, col tempo trovano ciò che è meglio » (χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον, DK21 B18), possibilità assente nella riflessione di Protagora che rimane confinata entro un orizzonte strettamente individuale e sincronico (cf. V. Di Benedetto, *art. cit.*).

3 Diog. Laert., IX 24 (= DK30 A1).

indistinte di luce, metamorfosi antropomorfiche, senza che gli dèi compaiano mai nel loro aspetto reale, e che assumano pienamente le *proprie* sembianze umane¹. La nozione omerica, e quindi tradizionale, di epifania è dunque sufficientemente ambigua perché si potesse precisare secondo la personalità del devoto e perché potesse convivere con attitudini più marcatamente razionali², come forse nel caso di Senofane. Bisogna inoltre considerare altri aspetti tipici della religione ellenica, quali la coesistenza (di solito non problematica) di culti locali diversi tra loro, l'assenza di una vera e propria cerchia sacerdotale a ufficio delle cose sacre, l'inesistenza di testi liturgici fondativi di un'ortodossia religiosa comune all'intero mondo greco: tutti fattori che hanno variamente incoraggiato il costituirsi di differenti rappresentazioni religiose non avvertite come in reciproco conflitto, senza che si potesse stabilire il confine preciso dell'ortodossia delle credenze e, soprattutto, del rituale, dimensione essenziale della religione antica. L'assenza di una tipizzazione delle visioni allo stato di veglia – diversamente, ad esempio, da quanto avveniva con i sogni³ – può essere dunque compresa sullo sfondo dell'eterogeneità delle pratiche culturali del mondo greco e delle credenze locali, oltre che, come abbiamo visto, dall'indeterminatezza delle descrizioni poetiche delle epifanie. Il pensiero filosofico nascente, dunque, non oppone soltanto un netto rifiuto alle opinioni religiose tradizionali sul tema, troppo varie e multiformi perché potessero incontrare *tout court* il rifiuto degli

1 Cfr. B. C. Dietrich, *Divine Epiphanies in Homer*, « Numen », 30, 1 (1983), pp. 53-79; Hendrik S. Versnell, *What did ancient man see when he saw a god? Some reflections on greco-roman Epiphany*, in: Dirk Van der Plas (ed.), *Effgies dei*, Brill, Leiden 1987, pp. 42-55; Gerard Mussies, *Identification and Self-Identification of Gods in Classical and Hellenistic Times*, in: R. van den Broek, Tjitze Baarda, Jaap Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden 1988, pp. 1-18.; Walter Burkert, *From Epiphany To Cult Statue: Early Greek Theos*, in A. B. Loyd (ed.), *What is a God? Studies in the nature of Greek divinity*. Duckworth, London 1997, pp. 15-34; René Piettre, *Images et perception de la présence divine en Grèce ancienne*, « Mélanges de l'Ecole Française d'Athènes », 113 (2001), pp. 211-224.

2 Cfr. M. M. Sassi, *Where Epistemology and Religion meet...*, *art. cit.*, p. 288.

3 L'interpretazione dei sogni per categorie, all'altezza cronologica che ci interessa, è oggetto preciso tanto del IV libro dello scritto ippocratico *Sul regime* che, si può ipotizzare, di una più antica tradizione di onirocritica di cui uno dei frutti maturi sarà il trattato di Artemidoro di Dalidi (II sec. d.C.). Sulle interpretazioni naturalistiche del sogno in età classica, cfr. almeno W. V. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge-London 2009, pp. 229-278, e G. Guidorizzi, *Il compagno dell'anima: i greci e il sogno*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

intellettuali, ma si pone di norma con una qualche deferenza verso le formule dei rituali religiosi pubblici, proponendo al limite la purificazione delle credenze ritenute empie e indegne degli dèi o, per converso, il riconoscimento di una dimensione umana del sapere, contrapposta nella sua intrinseca incompletezza all'evidenza irraggiungibile del sapere divino¹.

Questo tema è presente in Alcmeone di Crotona, medico-fisiologo il cui *floruit* va approssimativamente collocato a cavallo tra VI e V sec. a.C.², che pone questa impostazione alla base delle proprie ricerche scientifiche, caratterizzate da un'attitudine fortemente empirista: « delle cose non evidenti e sui mortali, gli dèi hanno certezza; agli uomini è dato il congetturare » (περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαιρεσθαι)³. L'impossibilità di un sapere certo da parte degli uomini sulle cose divine, all'origine della critica nei confronti della conoscenza intuitiva propria della divinazione naturale e di fenomeni attigui, apre la strada ad una conoscenza congetturale e probabile che non giunge mai né a negare l'esistenza degli dèi in quanto tali né dunque, per altro verso, a rifiutare risolutamente l'eventualità che essi possano apparire in qualche modo agli uomini, riducendo tali manifestazioni a fenomeni indubitabilmente ingannevoli. La riflessione naturalistica sulle alterazioni della percezione, come vedremo, non incrocia per altro neppure il problema dell'alterazione 'mentale' e della follia – problema, come sappiamo, noto solo in un senso molto particolare e ristretto agli autori della *Collezione ippocratica*: la fisiologia dei fenomeni dispercettivi si sviluppa su un linea di ricerca parallela a quella della critica religiosa, incrociando temi e problemi diversi.

1 Sui rapporti tra speculazione filosofica e culti religiosi, si vedano almeno Glenn W. Most, *Philosophy and Religion*, in: David Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press 2003, pp. 300-322, e Gábor Betegh, *Greek Philosophy and Religion*, in: Mary Luise Gill, Pierre Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton 2006, pp. 625-639.

2 Vd. *infra*.

3 DK24 B1 (trad. Reale-Ramelli). Per le forti analogie tra τεκμαιρεσθαι in Alcmeone e δόκος in Senofane cfr. H. Fränkel, *Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge (B34)*, in: Alexander A. Ph. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics*, Garden City, New York 1974, pp. 118-131, p. 129 (ed. or. in: H. Fränkel, *Xenophanesstudien*, « Hermes » 60 (1925), pp. 174-92; J. H. Leshner, (ed.), *Xenophanes. Fragments...*, *op. cit.*, pp. 157, 167, 182; M. M. Sassi, *Where Epistemology and Religion meet...*, *art. cit.*, p. 297.

Verso una fisiologia della dispercezione

L'ottundimento dei sensi in Alcmeone di Crotona.

Escluso in via preliminare il riferimento polemico alle epifanie divine, è possibile prendere in analisi lo studio dei fenomeni dispercettivi da parte dei Presocratici nel suo giusto contesto, ovvero nel quadro dell'interesse per i meccanismi fisiologici della percezione che caratterizza una parte considerevole della loro riflessione¹. È da Alcmeone che converrà ripartire, sia per motivi cronologici (indipendentemente dalle ipotesi di datazione che sono state proposte², è il più antico degli autori che prenderemo qui in esame), sia in virtù del legame che, come abbiamo appena visto, intrattiene con un orizzonte epistemologico comune tra gli altri, al netto delle differenze, a Senofane e

1 Studi classici sulla percezione nei Presocratici sono: J. I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford 1906 e G. M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Psychological Psychology before Aristotle*, London 1917 (traduzione inglese con commento del *De Sensibus* di Teofrasto). Si vedano principalmente tra la letteratura recente M. M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, La Nuova Italia, Firenze 1978; J. H. Leshner, *The Emergence of Philosophical Interest in Cognition*, « Oxford Studies in Ancient Philosophy » XII (1994), pp. 1-34; André Laks, *Soul, Sensation, and Thought*, in: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 250-70; Han Baltussen, *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the De sensibus*, Brill, Leiden 2000; Victor Caston, *Perception in Ancient Greek Philosophy*, in: Mohan Matten (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 29-50, in particolare pp. 32-37.

2 La questione della cronologia di Alcmeone è notevolmente dibattuta. Sono state via via proposte datazioni del suo periodo di attività che vanno dalla fine del VI secolo a.C. (cfr. Andrei Lebedev, *Alcmaeon on plants: a new fragment in Nicolaus Damascenus*, *La parola del passato*, 48 [1993], pp. 456-460) alla fine del V (L. Edelstein, *Review of* L. A. Stella, *Importanza di Alcmeone nella storia del pensiero greco*, « Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei », 6, 8 [4] [1939], pp. 233-287, in: « *American Journal of Philology* », 63 [1942], pp. 371-372). Tra questi due estremi, vanno segnalate almeno le proposte di W. Burkert (*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge 1972, p. 292), G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield (*op. cit.*, p. 339), L. Zhmud (*Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 122), che situano la pubblicazione dell'opera *περὶ φύσεως* di Alcmeone tra il 500 e il 490 a.C., deducendone la nascita a metà del VI secolo; e, d'altra parte, le ipotesi di W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, Vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1962, p. 358), che propone il periodo compreso tra il 480 e il 440 a.C. per la pubblicazione dell'opera, e di G. Lloyd, per cui il testo sarebbe stato diffuso tra il 490 e il 430 (*Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 168).

Protagora, e che fa da sfondo di sistemazione teorica alle sue ricerche naturali.

Secondo una testimonianza trasmessa da Calcidio (IV-V sec. d.C.), Alcmeone sarebbe stato il primo ad aver praticato la dissezione umana (*quique primus exsectionem adgredi est ausus*)¹, operando l'asportazione dei bulbi oculari per mettere allo scoperto i nervi ottici dalla parte posteriore dell'orbita verso il cervello². È questa l'unica certezza in nostro possesso sulla sua attività di anatomista, ed essa è certamente da mettere in relazione con il ruolo centrale che questo autore, in modo assolutamente originale rispetto al contesto scientifico coevo, assegna all'encefalo come centro dell'attività conoscitiva. Secondo la testimonianza di Teofrasto infatti, per Alcmeone :

ἀπάσας (...) τὰς αἰσθήσεις συνηρητῆσαι πως πρὸς τὸν ἐγκέφαλον· διὸ καὶ πηροῦσθαι κινουμένου καὶ μεταλλάττοντος τὴν χώραν· ἐπιλαμβάνειν γὰρ τοὺς πόρους, δι' ὧν αἱ αἰσθήσεις.

Tutti i sensi si connettono in un certo modo al cervello, sicché se questo venga mosso e cambi di posizione, essi si ottundono : così infatti [il cervello] ostruisce i pori attraverso i quali si trasmettono le sensazioni³.

L'ipotesi encefalocentrica formulata per la prima volta da Alcmeone ebbe grande risonanza, al punto che Socrate, nel *Fedone* platonico, può alludervi rievocando gli anni della sua formazione e il suo interesse giovanile per l'indagine della natura (φυσιολογία,

1 Chalch., in *Tim.*, p. 279 Wrobel (= DK24 A10). Per le motivazioni che inducono a vedere nelle parole di Calcidio un riferimento alla dissezione umana, cfr. almeno Maria Timpanaro Cardini, *Originalità di Alcmeone*, « Atene e Roma » (1938), pp. 241 sgg. ; Geoffrey E. R. Lloyd, *Alcmaeon and the early history of dissection*, in « Sudhoff Archiv », 59 (1975), pp. 113-147 (trad. it. *Alcmeone e gli inizi della dissezione*, in : *Id.* (a cura di F. Aronadio e E. Spinelli), *Metodi e problemi della scienza greca*, Laterza 1993, pp. 281-340 ; M. M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, *op. cit.*, p. 11 *et passim*.

2 Cfr. G. E. R. Lloyd, *Alcmeon...*, trad. it. cit., pp. 292-301.

3 Theophr., *Sens.*, 25, 8-11 (= DK24 A5) ; cfr. Arist., *Iuv.*, 469a19-22 : « alcuni sensi convergono evidentemente nel cuore, mentre altri sono nella testa (perciò inoltre alcuni ritengono che gli animali abbiano sensazione a causa dell'encefalo) » (αἱ μὲν τῶν αἰσθήσεων φανερώς συντείνουσι πρὸς τὴν καρδίαν, αἱ δ' εἰσὶν ἐν τῇ κεφαλῇ, διὸ καὶ δοκεῖ τισιν αἰσθάνεσθαι τὰ ζῶα διὰ τὸν ἐγκέφαλον, trad. A. L. Carbone, Bompiani, Milano 2002 leggermente modificata). – Per la traduzione di ἐπιλαμβάνειν con « ostruire » piuttosto che con « ledere », come proposto ad esempio da M. Timpanaro Cardini, *Originalità di Alcmeone...*, *art. cit.*, p. 240 n. 16, si veda M. M. Sassi, *Le teorie della percezione...*, *op. cit.*, p. 10.

Plat., *Phaed.*, 96a). È con Alcmeone, sollecitato dalla varietà di posizioni del dibattito contemporaneo, che Socrate si chiede « se l'elemento con cui pensiamo è il sangue o l'aria o il fuoco oppure niente di tutto questo, ed è invece il cervello che ci dà le sensazioni dell'udire e del vedere e dell'odorare, onde poi si generino memoria e opinione, e una volta presa stabilità nel nostro animo, così appunto si generi la conoscenza »¹. La scoperta del nervo ottico per estrazione dei bulbi oculari e del conseguente ruolo dell'encefalo aveva probabilmente indotto Alcmeone alla descrizione anatomica del cervello come centro di connessione di tutte le ramificazioni sensoriali; meritano un tentativo di chiarimento, tuttavia, le motivazioni del riferimento all'ottundimento dei sensi, piuttosto che alle loro normali attività, nonché del cervello come implicato nella qualità delle sensazioni.

Il cenno ad una possibile ostruzione delle αἰσθήσεις in DK24 A5 (intese qui nel senso ampio di 'canali sensoriali') nell'illustrazione del ruolo del cervello, infatti, sembra rimandare non soltanto ad una normale delucidazione anatomica, ma ad un riferimento, sia pur vago, a situazioni patologiche in cui un eventuale movimento dell'encefalo possa comportare danni alle estremità dei *poroi*, i canali sensoriali che dagli organi di senso (occhi, orecchie, naso, lingua – il tatto non è preso in considerazione da Alcmeone) si connettono al cervello. È probabile, dunque, che la testimonianza di Teofrasto alluda a quadri implicanti un certo grado di alterazione della sensibilità, che Alcmeone avrebbe

1 Plat., *Phaed.*, 96b3-8 (καὶ πότερον τὸ αἷμᾶ ἐστὶν ᾧ φρονούμεν, ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄραν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίνεσθαι ἐπιστήμην); trad. di Manara Valgimigli (Laterza, Bari 1931). – L'attribuzione ad Alcmeone del riferimento all'encefalocentrismo del *Fedone* è stata contestata da Diego Lanza, che vi ha visto un riferimento ad Anassagora (*L'enkephalos e la dottrina anassagorea della conoscenza*, « Maia », XVI [1964], pp. 71-78; ma cfr. *contra* M. M. Sassi, *Le teorie della percezione...*, *op. cit.*, pp. 15-16 e J. Mansfeld, *Physical doxai in the Phaedo*, in: M. Kardaun, J. Spruyt (eds.), *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. de Rijk*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 1-17, ripubblicato in: J. Mansfeld, T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. III. *Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2010, pp. 183-202, in particolare pp. 191-193). Per una ricostruzione dei dibattiti a cui allude qui Socrate, cfr. almeno Paola Manuli, Mario Vegetti, *Cuore, sangue, cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Petite Plaisance, Pistoia 2009² (ed. or. 1977) e Ph. Van der Eijk, *The heart, the brain, the blood and the pneuma: Hippocrates, Diocles and Aristotle on the location of cognitive processes*, in: *Id.*, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 119-135.

spiegato unitariamente a partire dal modello encefalocentrico di propria concezione, aggiungendo alla semplice connessione dei sensi con il cervello l'idea della variabilità della percezione individuale, dovuta ad un cattivo o ad un parziale raccordo delle estremità dei canali sensoriali. All'origine dell'osservazione di Alcmeone, come è avvenuto frequentemente nella storia della medicina, potrebbero dunque risiedere questioni di patologia i cui tentativi di soluzione hanno condotto alla speculazione e alla ricerca positiva su problemi anatomici e fisiologici. Non a caso questa testimonianza di Teofrasto, a partire almeno dalla pubblicazione dei *Vorsokratiker* di Diels-Krans (1903), viene solitamente accostata ad un luogo del trattato ippocratico *De morbo sacro* che abbiamo già altrove preso in esame (XIV, 5, 15-20 Jouanna = Littré, VI, 388, 6-11 = Jones XVII, 18-25), in cui viene descritta l'eziologia dell'epilessia a partire dall'eccessiva umidità dell'encefalo :

E impazziamo infatti a causa dell'umidità : quando infatti [l'encefalo] sia più umido della sua natura, necessariamente si muove, e muovendosi, né la vista né l'udito sono stabili, ma si vede e si sente ora questa ora quella cosa, e la lingua riferisce le cose che ogni volta il paziente vede e sente. Per tutto il tempo in cui l'encefalo è stabile, l'uomo è invece capace di ragionare¹.

Καὶ μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος· ὁκόταν γὰρ ὑγρότερος τῆς φύσιος ἔη, ἀνάγκη κινέεσθαι, κινευμένου δὲ μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, ἀλλ' ἄλλοτε ἄλλο ὄραῖν καὶ ἀκοῦειν, τὴν τε γλῶσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλέπη τε καὶ ἀκοῦη ἐκάστοτε· ὁκόσον δ' ἂν ἀτρεμήσῃ ὁ ἐγκέφαλος χρόνον, τοσοῦτον καὶ φρονέει ὁ ἄνθρωπος.

L'ispirazione alcmeonica di questo passo è particolarmente evidente, al punto che esso può trovare importanti elementi di spiegazione esclusivamente a partire dal confronto con altri frammenti del medico di Crotone. Sulla base dei contenuti positivamente espressi nello scritto, infatti, è difficile comprendere i motivi per cui al movimento del cervello

1 Trad. di Amneris Roselli (Marsilio, Venezia 2001²).

debbano *necessariamente* (ἀνάγκη) accompagnarsi dei disordini sensoriali. Il trattato *De morbo sacro*, infatti, pur adottando un modello chiaramente encefalocentrico, non fa mai menzione dei canali della sensibilità, né della loro giunzione al cervello (ad eccezione del riferimento anatomico alla ramificazione della vena destra all'orecchio destro, all'occhio destro e alla narice in III, 6-7, ma senza relazioni con la sfera cognitiva), lasciando così le affermazioni del capitolo XIV prive di un quadro di riferimento specifico. Questo quadro può essere invece rinvenuto in Alcmeone, che pone la questione nei termini di una mancata o scarsa corrispondenza delle estremità dei pori con il cervello, dovuta a movimenti che, oltre che da alterazioni qualitative dello stato fisiologico-umorale del soggetto, si potevano far derivare *anche* dalle violente convulsioni tipiche dell'epilessia e di malattie simili (dove la ripresa nel testo ippocratico). Si può provare a illustrare l'idea di Alcmeone immaginando, come ha fatto V. Di Benedetto, che sulla superficie dell'encefalo vi fossero dei piccoli fori atti alla congiunzione con i canali sensoriali e che, a causa del movimento, questi finissero per non poter corrispondere gli uni agli altri¹, causando l'occlusione momentanea dei pori e l'ottundimento o il disordine a livello percettivo. È improbabile tuttavia che Alcmeone si riferisse a fenomeni circoscritti simili a quelli descritti dall'autore di *Malattia sacra*, che pure dall'encefalocentrismo del medico crotoniate trae spunto. Più verosimile è invece che egli volesse insistere sulla centralità dell'*enkephalos* come luogo deputato al controllo dell'attività sensibile e cognitiva dell'uomo e, a un tempo, come sede (sebbene non esclusiva) della *psyché*. Questa, infatti, a partire da una testimonianza di Aezio (« Alcmeone dice che il principio direttivo è nel cervello ; con questo, dunque, noi sentiamo gli odori, in quanto li attira mediante le ispirazioni »²) è stata ritenuta all'origine dell'attività di coordinamento (συναρτᾶν,

1 Cfr. V. Di Benedetto, *Tendenza e probabilità nell'antica medicina greca*, « Critica Storica », V, 3 (1966), pp. 315-368, p. 341, n. 53 (ora in: *Id.*, *Il richiamo del testo. Contributi di filologia e letteratura*, ETS, Pisa 2007, vol. IV, pp. 1657-1712).

2 Aët., IV, 17, 1 (= DK 24 a 8) : A. ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ εἶναι τὸ ἡγεμονικόν· τοῦτω οὖν ὀσφραίνεσθαι ἔλκοντι διὰ τῶν ἀναπνοῶν τὰς ὀσμάς (trad. Reale-Ramelli). Alla testimonianza sono certamente imposte delle 'deformazioni' dovute al filtro stoiceggianti di Aezio (l'ἡγεμονικόν era notoriamente una nozione chiave della filosofia del Portico), si veda M. M. Sassi, *Le teorie della percezione...*, *op. cit.*, p. 16.

vd. DK24 A5) operata dal cervello sui dati sensibili, in relazione ad un'ulteriore testimonianza teofrastea (*ibidem*) secondo la quale Alcmeone

prima di tutto definisce la differenza tra uomo ed animali (πρώτον ἀφορίζει τὴν πρὸς τὰ ζῶα διαφορὰν) : l'uomo, egli dice, si distingue dagli altri animali perché lui soltanto capisce (ὅτι μόνον ξυνίησι), mentre gli altri animali percepiscono ma non capiscono (αἰσθάνεται μὲν, οὐ ξυνίησι)¹.

Più che a una distinzione formale tra attività separate della facoltà conoscitiva, centrale nella riflessione filosofica soltanto a partire dalla considerazione aristotelica delle facoltà dell'anima, la testimonianza permette di intendere la nozione di conoscenza in Alcmeone come interamente dipendente da una sola facoltà cognitiva, le cui manifestazioni, negli animali e negli uomini, sono però notevolmente diverse, poiché l'uomo soltanto è capace infatti, secondo Alcmeone, di organizzare ad un livello superiore le sensazioni². Tuttavia, com'è stato giustamente sottolineato, in quest'operazione non va vista la cifra di un'attività intellettuale di natura differente dalla sensibilità, ma piuttosto l'emergenza, nel continuum dei processi *vitali* e *cognitivi*, di un grado più elevato di complessità gnoseologica, senza che siano poste scissioni o fratture assolute tra le dimensioni biologica, percettiva, intellettuale³. La connessione tra la bontà delle sensazioni e la stabilità dell'encefalo è un altro elemento importante per quest'analisi, poiché rinvia ad un orizzonte di spiegazione delle alterazioni sensoriali che è esclusivamente *fisico* (poiché insiste sulla congiunzione meccanica tra *poroi* e encefalo⁴) e che non comporta l'intervento di istanze superiori dell'attività cognitiva, critiche o valutative, a cui imputare un errore percettivo sopravvenuto a partire dai dati sensibili raccolti dagli organi di senso. Stando

1 Trad. cit. modificata.

2 Cfr. M. M. Sassi, *Le teorie della percezione...*, *op. cit.*, p. 14.

3 Così Roberto Lo Presti, *In forma di senso. L'encefalocentrismo del trattato ippocratico Sulla malattia sacra nel suo contesto epistemologico*, Carocci, Roma 2008, pp. 17-23.

4 Sull'opportunità di assimilare i *poroi* di Alcmeone alla nozione anatomica di *nervi*, cfr. Friedrich Solmsen, *Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves*, « Museum Helveticum », 18 (1961), pp. 150-167 e pp. 169-97.

così le cose, viene meno l'ipotesi per cui una *psyché* di derivazione pitagorica sottintenderebbe alle operazioni conoscitive proprie dell'uomo e avrebbe precisa ed esclusiva collocazione nella testa¹. Innanzitutto, perché la condizione preliminare della *stabilità* del cervello ai fini della corretta percezione verrebbe contraddetta da una testimonianza di Aristotele (dalla quale si è spesso dedotta l'affiliazione pitagorica di Alcmeone²) secondo cui il fisiologo avrebbe sostenuto che l'anima « è immortale per il fatto che somiglia (*διὰ τὸ εἰκέναι*) alle cose immortali ; e somiglia in quanto si muove sempre (*ὡς αἰ κινουμένη*), giacché le cose divine si muovono tutte ininterrottamente sempre, luna, sole, le stelle, e tutto quanto il cielo »³. È chiaro che l'attività della *psyché*, così caratterizzata, si rivela incompatibile con le informazioni ricavabili dalla testimonianza teofrastea sull'ottundimento (*ἐπιλαμβάνειν*) dei *poroi* successivo al movimento (*κινουμένου*) dell'encefalo e alle conseguenti alterazioni sensoriali (DK24 A5), rendendo di conseguenza impossibile postulare un'entità essenzialmente differente da ciò che è corporeo, e dunque mortale, a monte dei processi conoscitivi. Non vi è del resto, in Alcmeone, « traccia alcuna dell'idea di metempsicosi, né comunque del problema della

-
- 1 Come sostenuto da R. Hirzel, *Zur Philosophie des Alkmaion*, « Hermes », XI (1876), pp. 240-246, seguito da M. Timpanaro-Cardini, *Originalità di Alcmeone*, art. cit., pp. 217.
 - 2 I rapporti, ampi o limitati che fossero, tra Alcmeone e la scuola pitagorica, sono stati oggetto di numerosi studi. Cfr. Max Wellmann, *Alkmaion von Kroton*, « Archeion », XI (1929), pp. 156-169 ; Domenico Teti, *Alcmeone e Pitagora : scuola medica crotoniate e scuola pitagorica italica*, Calabria Letteraria Editrice, Soveria Mannelli 1988² (ed. or. 1970), Margherita Isnardi Parente, *Pitagorismo di Crotona e Pitagorismo accademico*, « Archivio storico per la Calabria e la Lucania », 62 (1995), pp. 5-25 ; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, cit., p. 341 ; W. Burkert, *Lore and Science...*, op. cit., p. 289 ; Kirk-Raven-Schofield, op. cit., p. 339 ; G. E. R. Lloyd, *Methods and Problems...*, op. cit., p. 167 ; C. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, Hackett, Indianapolis 2001 ; C. Riedweg, *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, Cornell University Press, Ithaca and London 2005, p. 115 ; O. Primavesi, *Aristotle, Metaphysics A: A New Critical Edition with Introduction*, in : Carlos Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford University Press, Oxford, pp. 385-516, p. 447. La maggior parte degli studiosi (ad eccezione di L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans...*, op. cit., pp. 121-124, e *Sixth-, fifth-, and fourth-century Pythagoreans*, in : C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 97-102) è concorde nel definire Alcmeone come scienziato indipendente non affiliato ai Pitagorici, sebbene non possano essere negati contatti intellettuali con la comunità pitagorica crotoniate.
 - 3 Arist., *De an.*, 405a29 (= DK24 A12). Cfr. anche Aët., IV, 2, 2 (= *ibidem*) : l'anima è per Alcmeone « una natura semovente, in eterno movimento, e perciò immortale e affine alle cose divine » (trad. Reale-Ramelli).

sopravvivenza individuale, né si fa cenno alcuno della necessità di conciliare la morte con l'immortalità »¹, ragion per cui converrà cercare in direzione del somatico e del materiale la chiave di volta della comprensione della sensibilità, e delle sue alterazioni, da parte di questo autore. È del resto Aristotele a suggerire un simile orientamento, nel momento in cui annovera Alcmeone tra i *physiologi* (ovvero coloro che, secondo la ricostruzione del *De anima*, individuavano nella *psyché* un principio corporeo di moto e di generazione biologica) distinguendo quest'ultimo gruppo da eleatici e pitagorici²: e se nei movimenti dell'encefalo vanno individuati i primi responsabili dell'ottundimento dei *poroi* e, dunque, delle disfunzioni sensoriali, non sarà inutile ricordare come proprio nella testa, secondo R. B. Onians, aveva generalmente collocazione la *psyché* (intesa come « anima-respiro » in virtù della sua parentela etimologica con il verbo ψύχω, « soffiare »³), certamente in associazione analogica con la massa fluida del liquido cerebro-spinale contenuta nella calotta cranica e discendente all'interno nel rachide in forma di midollo⁴. Ora, come scriveva Onians, « era logico e naturale pensare che la “vita”, o ψυχή, che scaturiva da un uomo dovesse provenire dalla “vita” o ψυχή dentro di lui, quindi dalla sua testa, e, con il sostegno di tale credenza, individuare nel seme, che reca la nuova vita e che della vita doveva apparire la vera e propria materia costitutiva, una parte della sostanza cerebrospinale in cui era contenuta la vita del genitore »⁵. Questa stretta associazione tra encefalo, midollo e sperma, del resto, non era sconosciuta ad Alcmeone (che, anzi, della

1 M. Timpanaro-Cardini, *Anima, vita e morte in Alcmeone*, « Atene e Roma », 42, (1940), pp. 213-224, p. 220. – Va però tenuto a mente in questo contesto che si deve probabilmente ad Alcmeone la prima formulazione di un argomento in favore dell'immortalità dell'anima (cfr. almeno J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit.*, pp. 116-120 e R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 30-33).

2 Arist., *Phys.*, I, 2, 184b 15 sgg.; I, 3, 186a 15-19; III, 4, 203 a 1 sgg.; *Cael.*, 298b 14; *Metaph.*, I, 8, 988b 24 sgg., III, 4, 1001a 4 sgg. Si veda su questo punto R. Lo Presti, *In forma di senso...*, *op. cit.*, p. 26.

3 R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo...*, *op. cit.*, p. 122. Cfr. anche J. Jouanna, *Le souffle, la vie et le froid: remarques sur la famille de ψύχω d'Homère à Hippocrate*, « Revue des Études Grecques », 100 (1987), pp. 203-224. Per l'idea di « soffi dell'anima » nella letteratura omerica, vd. anche E. Barra-Salzedo, *En soufflant la grâce...*, *op. cit.*, pp. 17-22.

4 Cfr. ancora una volta R. Lo Presti, *op. cit.*, pp. 24-30.

5 R. B. Onians, *op. cit.*, p. 135.

teoria encefalo-mielogenetica del seme potrebbe essere stato il primo difensore¹): prestando fede ad Aezio, egli avrebbe affermato che « il seme è parte del cervello » (ἐγκεφάλου μέρος εἶναι τὸ σπέρμα, DK24 A13), autorizzandoci così, per proprietà transitiva, a inferire l'esistenza di un legame tra ψυχή, ἐγκέφαλος e σπέρμα che rende possibile conciliare la caratterizzazione alcmeonica dell'anima come « sempre in movimento » (ἀεὶ κινουμένη)² e la necessità della stabilità del cervello per la produzione della sensazione³. *Movimento* è infatti una nozione ampia e densa di gradazioni, che in Alcmeone, come scrive M. Timpanaro-Cardini, riveste un ruolo chiave nella comprensione dell'insieme dei processi nascosti che hanno luogo all'interno del corpo. Nel corpo « è moto il respiro, il fluido sensitivo che scorre su e giù per i *poroi* e il sangue per arterie e vene ; è moto l'aria che irrompe nella cavità dell'orecchio, e il raggio luminoso che percuote il cristallino ; è moto l'atto generativo come è moto il pensiero »⁴. La stabilità encefalica che Alcmeone presuppone per il corretto prodursi della sensazione non va intesa dunque nel senso di un'assoluta immobilità dell'istanza 'psichica' contenuta nella cavità cranica, ma come un equilibrio dinamico radicato nella fonte stessa della vita, laddove la *psyché* agisce come il principio materiale di cui seme e midollo sono concretizzazioni particolari. Una concezione, questa, che rimanda con forza all'idea alcmeonica della salute come *isonomia* delle forze agenti nel corpo (il cui disequilibrio qualitativo e quantitativo di una di esse a scapito delle altre è considerato all'origine delle malattie), la cui formulazione è stata considerata da più parti come una sorta di atto di fondazione teorica di tutta la medicina greca (Aët., V, 30, 1 = DK24 B4)⁵ :

1 Cfr. Erna Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1951, in particolare pp. 1233-1254 (= 9-30) e *Ead.*, *Alkmaion von Kroton und Censorin*, « Hermes », 80 (1952), pp. 249-255.

2 Arist., *De an.*, 405a29 (= DK24 A12).

3 Seguo per questa lettura R. Lo Presti, *In forma di senso...*, *op. cit.*, pp. 28-29.

4 M. Timpanaro-Cardini, *Anima, vita e morte in Alcmeone*, *art. cit.*, p. 220.

5 Cfr. soprattutto L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 239-242, ma anche : Theodore J. Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, De Gruyter 2014² (ed. or. 1969), pp. 22-24 e Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, Routledge, London-New York 2013², pp. 47-48.

Ciò che mantiene la salute, dice Alcmeone, è l'equilibrio delle forze : umido secco, freddo caldo, amaro dolce e così via ; invece il predominio di una di esse genera malattia, perché micidiale è il predominio di un opposto. E la malattia può aver luogo : quanto alla causa agente, per eccesso di caldo o di freddo ; quanto al motivo occasionale, per ripienezza o scarsezza di cibo ; quanto alla sede, o nel sangue o nel midollo o nel cervello. Altre se ne aggiungono dovute a cause esterne, come a certe qualità di acque, o ai luoghi, o a fatiche, o a violenze, o ad altre cose simili. Invece la salute è la mescolanza proporzionata delle qualità.

Ἀλκμαίων τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῆ θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλῆθος τροφῆς ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ † αἶμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. Ἐγγίνεσθαι δὲ τούτοις ποτὲ κακ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν (?) ἢ χῶρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων. τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.¹

Non è da escludere che il riferimento a queste tre possibili origini (ἐξ οὗ) del male possa avere carattere esaustivo, come si può forse ipotizzare a partire da un contesto in cui le altre determinazioni delle *nosoi* contemplano un discreto numero di varianti, nonché dalla correlazione delle disgiunzioni (ἢ † αἶμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον) che vale molto probabilmente come un'indicazione del carattere alternativo delle tre possibilità menzionate². In ogni caso, il frammento può almeno valere come designazione delle principali localizzazioni eziologiche riconosciute da Alcmeone : tra le malattie del midollo e del cervello, dunque, si potrebbero ascrivere manifestazioni patologiche più vaste e di diverso tipo, collegabili con la loro sede originaria soltanto attraverso passaggi intermedi di

1 Trad. Timpanaro-Cardini, Milano, Bompiani 2010² (ed. or. 1958) leggermente modificata. Sul concetto alcmeonico di *isonomia* in connessione con la sfera del politico, si veda adesso Stavros Kouloumentas, *The Body and the Polis: Alcmaeon on Health and Disease*, « British Journal for the History of Philosophy », 22, 5 (2014), pp. 867-887.

2 Cfr. *LSJ*, s.v. ἦ (A.2). – Lo stato lacunoso del passo non permette tuttavia di trarre conclusioni definitive in merito.

cui non è facile per noi rendere conto o tramite più complessi procedimenti analogici. In connessione a un tempo con la più evidente delle facoltà biologiche, il *soffio* al cui estinguersi cessa la vita, e con il ruolo centrale che Alcmeone attribuisce all'encefalo, queste malattie potevano rivelare un carattere più fondamentale di altre, persino più specificamente *umano*: la possibilità dell'ostruzione (*ἐπιλαμβάνειν*) dei pori descritta in DK24 A5¹ rimanda così, oltre che alle variazioni individuali che possono caratterizzare uomini e animali, alla qualità del rapporto cognitivo che il soggetto vivente intrattiene con il mondo e alla specificità tutta umana dello *ξυνιέναι*, del « comprendere », nei diversi gradi di acutezza o di ottundimento in cui esso è reso possibile dall'armonia dei moti fisiologici del corpo e da una adeguata connessione dell'apparato sensoriale con il cervello.

In conclusione, non credo si possa affermare che il riferimento all'ottundimento dei sensi in Alcmeone sia il frutto dell'osservazione di fenomeni di tipo psico-patologico comportanti evidenti stati di alterazione cognitiva, come avverrà successivamente nel trattato ippocratico *De morbo sacro*. Il legame profondo che viene stabilito tra vita e percezione, unitamente alla menzione del cervello e del midollo, insieme al sangue, come localizzazioni principali (se non uniche) della malattia, è verosimilmente la prova di un legame avvertito come necessario tra salute e giusta conoscenza delle cose, espresso in modo quasi paradigmatico dall'iscrizione dei processi fisiologici alla base dell'esperienza nella sfera dell'equilibrio isonomico della costituzione individuale. Già a partire dalle riflessioni di Alcmeone, intuizioni germinali rispetto alla storia del pensiero scientifico greco, la riflessione filosofica è obbligata a tenere in considerazione fenomeni di variazione soggettiva delle attività cognitive nella spiegazione dei processi conoscitivi, senza tuttavia definire esplicitamente le condizioni della retta conoscenza e adottando un modello esclusivamente fisico e materiale di descrizione. Queste condizioni, come vedremo meglio in seguito, possono spiegare l'assenza di una formulazione del problema in termini

1 Theophr., *Sens.*, 25: « tutti i sensi si connettono in un certo modo al cervello, sicché se questo venga mosso e cambi di posizione, essi si ottendono: così infatti esso ostruisce i pori attraverso i quali si trasmettono le sensazioni » (*ἀπάσας [...] τὰς αἰσθήσεις συνηρτῆσαι πως πρὸς τὸν ἐνκέφαλον· διὸ καὶ πηροῦσθαι κινουμένου καὶ μεταλλάττοντος τὴν χώραν· ἐπιλαμβάνειν γὰρ τοὺς πόρους, δι' ὧν αἱ αἰσθήσεις*).

‘mentali’ o ‘psicologici’, e di una più precisa considerazione dei fenomeni dispercettivi.

Percezione, pensiero e soggettività in Empedocle.

La genericità del riferimento alcmeonico alla variabilità delle sensazioni in relazione allo stato individuale del soggetto è un'indicazione molto significativa della direzione che sarà intrapresa dagli autori successivi : almeno fino a Democrito, infatti, sarà impossibile trovare tracce di una riflessione esplicita sul problema della dispercezione. Non sono tuttavia né la penuria di fonti né una presunta carenza nell'indagine sulla natura dei Presocratici a determinare l'assenza pressoché completa di una palese formulazione del problema ; piuttosto, è l'impostazione stessa della relazione mente-corpo che, in modo in fondo non dissimile da quanto abbiamo messo in luce nell'analisi dei testi ippocratici, funge da 'ostacolo epistemologico' alla considerazione fisiologica e concettuale delle alterazioni della sensibilità come problema a sé. Queste, infatti, se non risultano completamente assenti dalla riflessione degli autori più antichi e più legati al paradigma fisiologico caratteristico di questa fase del pensiero greco, sono sempre considerate nel contesto più ampio della variabilità della conoscenza individuale e delle sue condizioni materiali.

Il caso di Empedocle (*ca.* 495-435 a.C.) è particolarmente rappresentativo in questo senso, poiché nello stesso tempo in cui raccoglie spunti e intuizioni del pensiero anteriore e coevo, apre la strada ad una strutturazione del problema della cognizione capace di considerarne con rigore anche le forme alterate e irregolari. Empedocle fa leva sull'elemento alcmeonico dei *poroi*, dei « passaggi » che permettono « in un modo o nell'altro » ($\pi\omega\varsigma$, secondo l'espressione teofrastea) il coordinamento delle sensazioni. Rispetto a questo importante precedente, tuttavia, la teoria della conoscenza empedoclea si caratterizza per una più grande complessità (ma anche per l'assenza della conoscenza dei nervi sensoriali), e per l'innesto su di essa di temi tipici del filosofo agrigentino, che pur mutua dal suo antecedente un'attenzione particolare alla variabilità soggettiva dei processi cognitivi. È in questo senso che va inteso il riuso empedocleo del tema dei *poroi* : l'impiego di questa nozione non mira infatti ad illustrare la connessione dei sensi con l'istanza

responsabile della loro sintesi cognitiva (che, nel caso di Empedocle, non è il cervello ma il cuore o, meglio, « il sangue intorno al cuore »¹), ma a dar conto della ricezione degli *effluvia* (*ἀπορροαί*) che, provenendo da tutte le cose (*πάντων εἰσὶν ἀπορροαί, ὅσος ἐγένοντο*)² ed essendo presumibilmente identici ai corpi da cui provengono (in modo affine, per quanto sia possibile ricostruire, agli *εἶδωλα* dei filosofi atomisti³), vengono accolti dal soggetto della conoscenza in accordo al principio della *somiglianza* (*ὁμοιότης*). Aristotele (*Metaph.*, B 4, 1000b 5 = DK31 B109) ci ha trasmesso la formulazione empedoclea di tale principio per cui « la conoscenza avviene tra simile e simile » (*ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ*): « Con la terra infatti vediamo la terra, con l'acqua l'acqua, con l'etere l'etere divino, ma con il fuoco il fuoco che distrugge, l'amore con l'amore, la contesa con la contesa lacrimevole » (*γαίη μὲν γὰρ γαίαν ὁπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, αἰθέρι δ' αἰθέρα διον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον, στοργὴν δὲ στοργῆ, νεῖκος δὲ τε νεϊκεῖ λυγρῶ*)⁴. Sappiamo inoltre da Teofrasto che Empedocle aveva variamente declinato il tema in base alle caratteristiche specifiche del percipiente, soffermandosi sulle differenti abilità visive degli animali :

<Gli occhi> non risultano composti in modo identico, bensì alcuni dai simili, altri dagli opposti, e in alcuni il fuoco si trova nel mezzo, in altri invece all'esterno, ed è per questo che, tra gli animali, alcuni hanno vista più acuta di giorno, altri di notte : quelli che hanno una minore quantità di fuoco, vedono meglio di giorno ; per essi, infatti, il fuoco all'interno è bilanciato da quello all'esterno ; quelli che, invece, hanno più fuoco, (hanno vista più acuta) di notte : anche per questi, infatti, viene

1 DK31 B105 (cfr. *infra*).

2 Plut., *Quest. nat.*, 19 (916D) = DK31 B 89.

3 Cfr. A. A. Long, *Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?*, « Classical Quarterly », 16 (1966), pp. 256-276 (in particolare p. 260 : « These ἀπορροαί, like everything else, are material and presumably, though we have no evidence on this point, analogous to the εἶδωλα of Democritus. We may infer that they are qualitatively identical with the body which produces them, for one of the conditions of perception is the reception of ἀπορροαί by the sense organs ») e M. M. Sassi, *Le teorie della percezione...*, *op. cit.*, pp. 52-54 (per un'analisi delle differenze, riassumibili nel carattere non atomistico della teoria empedoclea degli *effluvia*, cfr. invece L. Gemelli Marciano, *L'Atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo: frammenti di interpretazioni nel mondo antico*, « Elenchos », 12 [1991], pp. 5-37).

4 Trad. C. A. Viano (UTET, Torino 1974). Cfr. anche Aët., V, 27 (= DK31 A77), Plut., *Quest. conviv.*, IV, 1, 3 (663a), Macrob., *Sat.*, VII, 5, 17 (= DK31 B90).

compensato dalla luce esterna il difetto di quella interna.¹

Le situazioni opposte, ovvero quelle in cui si producono cattiva visione diurna o notturna, sono spiegate rispettivamente ricorrendo all'idea di un'eccessiva quantità di fuoco nell'occhio che, incrementata dalla luce solare, ostruisce i *poroi* destinati alla ricezione dell'acqua o, viceversa, dall'occlusione dei *poroi* del fuoco a causa dell'eccesso di acqua². Va da sé che, come riporta Teofrasto, « la mescolanza migliore, comunque, e più efficiente (ἄριστα δὲ κεκρᾶσθαι καὶ βελτίστην) è quella che risulta dalla combinazione di entrambi gli elementi in pari misura (ἴσων) »³. Questi fattori, tuttavia, non sono gli unici a concorrere alla definizione in senso soggettivo e variabile dei processi percettivi. Empedocle infatti (Theophr., *Sens.*, 7, 1-5 = DK31 A86)

dice che la sensazione è dovuta all'adattamento <della cosa> ai pori di ciascun organo di senso. Perciò questi ultimi non sono in grado di distinguere gli oggetti l'uno dall'altro, poiché tali pori si trovano ad essere troppo larghi in alcuni, e troppo stretti in altri, ai fini della sensazione, cosicché alcuni riescono a passare direttamente, senza toccarli, altri invece non riescono addirittura a entrare.

Ἐμπεδοκλῆς (...) φησι τῷ ἐναρμόττειν εἰς τοὺς πόρους τοὺς ἐκάστης (scil. αἰσθήσεως) αἰσθάνεσθαι· διὸ καὶ οὐ δύνασθαι τὰ ἀλλήλων κρίνειν, ὅτι τῶν μὲν εὐρύτεροι πως, τῶν δὲ στενώτεροι τυγχάνουσιν οἱ πόροι πρὸς τὸ αἰσθητόν, ὡς τὰ μὲν οὐχ ἀπτόμενα διευτονεῖν, τὰ δ' ὅλως εἰσελθεῖν οὐ δύνασθαι.

Il passo illustra il principio della *συμμετρία* (« commisurazione »),

1 Theophr., *Sens.*, 8, 1-5 = DK31 A86 (συγκεῖσθαι δ' οὐχ ὁμοίως, *** τὰς δ' ἐκ τῶν ἀντικειμένων, καὶ ταῖς μὲν ἐν μέσῳ, ταῖς δ' ἐκτὸς εἶναι τὸ πῦρ, διὸ καὶ τῶν ζώων τὰ μὲν ἐν ἡμέρᾳ, τὰ δὲ νύκτωρ μᾶλλον ὀξυωπεῖν· ὅσα μὲν πυρὸς ἔλαττον ἔχει μεθ' ἡμέραν· ἐπανισοῦσθαι γὰρ αὐτοῖς τὸ ἐντὸς φῶς ὑπὸ τοῦ ἐκτὸς· ὅσα δὲ τοῦ ἐναντίου νύκτωρ· ἐπαναπληροῦσθαι γὰρ καὶ τούτοις τὸ ἐνδεδές, trad. Reale-Ramelli). Per un'analisi approfondita dei punti cardine della teoria empedoclea della percezione, rimando ancora una volta a M. M. Sassi, *Le teorie della percezione...*, *op. cit.*, pp. 18-25 e pp. 82-91. Cfr. anche V. Caston, *Perception in Ancient Greek Philosophy*, *art. cit.*, pp. 32-33.

2 Theophr., *Sens.*, 8, 5-10 (= DK31 A86).

3 *Ivi*, 11-12 (trad. cit.).

« proporzione »), che Empedocle adotta anche in altri contesti per spiegare processi apparentemente diversi dalla percezione ma riconducibili fondamentalmente ai medesimi meccanismi, come nel caso della proprietà del magnete di attrarre a sé il ferro¹ o della mistura di sostanze diverse², evidenziandone così la validità generale come principio di interazione tra gli elementi del cosmo secondo la regola dell'attrazione del simile per il simile. Il *Menone* platonico (76c7-d5), in un passo su cui avremo modo di ritornare per altre ragioni, illustra invece questo principio in relazione specifica alla spiegazione dei meccanismi percettivi, riassumendo la teoria di Empedocle nell'ammissione di effluvi provenienti dalle cose che sono (*ἀπορροάς τινας τῶν ὄντων*), dei pori verso e attraverso cui scorrono le emanazioni (*πόρους εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται*), nonché nell'adattamento di queste ai pori di grandezza corrispettiva (*τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἀρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι*). La legge della conoscenza del simile attraverso il simile, insomma, funge da raccordo tra, da un lato, la mescolanza degli elementi negli organi di senso (e più in generale nel soggetto conoscente) e, dall'altro, la *symmetria* tra *poroi* ed effluvi. Sul piano dell'intelligenza umana, in particolare, questi aspetti sono posti in relazione per illustrare una scala di diverse qualità di mescolanza, più o meno bilanciati dal punto di vista della composizione degli elementi, e le capacità cognitive che da questi derivano :

Coloro nei quali ci sia mescolanza di parti elementari uguali o molto simili, e non a grande distanza tra loro, né troppo piccole, né eccessivamente grandi, sono i più intelligenti e i più acuti nelle percezioni sensoriali; seguono poi quelli che in proporzione sono loro più vicini; quanti, invece, hanno caratteristiche contrarie, sono stoltissimi. Coloro le cui parti elementari sono rade e scarse, sono tardi e soggetti a stanchezza; coloro, invece, le cui parti elementari sono dense e divise in piccole porzioni, si comportano in maniera impulsiva e intraprendono molte azioni,

1 Il fenomeno avrebbe spiegazione, per Empedocle, « in virtù degli effluvi che provengono da entrambi i corpi, e perché i pori del magnete sono simmetrici (*σύμμετροι*) agli effluvi che provengono dal ferro » (Alex., *Quest.*, II, 23 = DK31 A89).

2 Vd. DK31 B91-92.

ma ne portano a compimento poche, a causa dell'impetuosità del movimento del sangue ; quanto, invece, a coloro che hanno mescolanza equilibrata (μέση κρᾶσις) di parti elementari in una sola parte del corpo, in questa ciascuno di essi è abile. Perciò alcuni sono bravi oratori, altri bravi artigiani, in quanto hanno una mescolanza equilibrata questi ultimi nelle mani, i primi invece nella lingua. E lo stesso vale anche per le altre facoltà.

Ὅσοις μὲν οὖν ἴσα καὶ παραπλήσια μέμικται καὶ μὴ διὰ πολλοῦ μὴδ' αὖ μικρὰ μὴδ' ὑπερβάλλοντα τῷ μεγέθει, τούτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους, κατὰ λόγον δὲ καὶ τοὺς ἐγγυτάτω τούτων, ὅσοις δ' ἐναντίως, ἀφρονεστάτους, καὶ ὧν μὲν μανὰ καὶ ἀραιὰ κείται τὰ στοιχεῖα, νωθροὺς καὶ ἐπιπόνους· ὧν δὲ πυκνὰ καὶ κατὰ μικρὰ τεθραυσμένα, τοὺς δὲ τοιούτους ὀξέως φερομένους καὶ πολλοῖς ἐπιβαλλομένους ὀλίγα ἐπιτελεῖν διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς τοῦ αἵματος φορᾶς. οἷς δὲ καθ' ἓν τι μῶριον ἢ μέση κρᾶσις ἐστὶ, ταύτη σοφοὺς ἐκάστους εἶναι· διὸ τοὺς μὲν ῥήτορας ἀγαθοὺς, τοὺς δὲ τεχνίτας, ὡς τοῖς μὲν ἐν ταῖς χερσὶ, τοῖς δὲ ἐν τῇ γλώττῃ τὴν κρᾶσιν οὔσαν· ὁμοίως δ' ἔχειν καὶ κατὰ τὰς ἄλλας δυνάμεις¹.

Il testo richiama immediatamente la tipologia dell'intelligenza umana che abbiamo visto esposta con uguale precisione nel testo ippocratico *Sul Regime* (I, 35) che, come ha dimostrato approfonditamente J. Jouanna², trae senza dubbio ispirazione da questa classificazione empedoclea trasmessaci da Teofrasto. Al pari del testo ippocratico, è centrale in questa argomentazione la nozione di κρᾶσις, di « mescolanza », e delle differenti gradazioni a partire da cui essa si rende apprezzabile. La κρᾶσις, inoltre, come emerge con chiarezza dal testo, non determina esclusivamente la qualità delle sensazioni, ma anche e insieme il grado di intelligenza del soggetto (τούτους φρονιμωτάτους εἶναι καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους), il che sembra confermare, nel pensiero empedocleo,

1 Theophr., *Sens*, 11 (= DK31 A86), trad. Ramelli-Tonelli (BUR, Milano 2006).

2 J. Jouanna, *The Theory of Sensation, Thought and the Soul in the Hippocratic Treatise Regimen: Its Connections with Empedocles and Plato's Timaeus*, cit., in particolare pp. 214-220 per il confronto tra la testimonianza teofrastea e Hipp., *Vict.*, I, 35). Cfr. anche R. Joly, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, Les Belles Lettres, Paris 1960, pp. 88-89, e Carl Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen*, Berlin 1899, p. 125, n. 3.

l'assenza di esplicite e nette distinzioni di natura tra percezione e pensiero. Teofrasto, commentando il passo e adottando su questo punto una prospettiva genuinamente aristotelica, può infatti affermare che « Empedocle, dunque, ritiene che si verifichino in questo modo sia la sensazione sia la conoscenza intellettuale » (Ἐμπεδοκλῆς μὲν οὖν οὕτως οἶεται καὶ τὴν αἴσθησιν γίνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν)¹ : il pensiero, in Empedocle, non si configura quindi come istanza intellettuale separata, ma come un « sesto senso », per riprendere una felice espressione di A. Long², che si modifica in relazione al mondo esterno secondo il principio cosmologico dello ὁμοιον ὁμοίω e in base alla ricezione degli effluvi esterni attraverso i pori. Più di un frammento permette di confermare questa lettura :

Da questi [*scil.* gli elementi] tutte le cose si congiungono in armonia
e con questi pensano, godono e soffrono

ἐκ τούτων <γὰρ> πάντα πεπήγασιν ἀρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἡδοντ' ἢ δ' ἀνιώνται³

Sappi che tutte le cose hanno pensiero e la propria parte di intelligenza

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν⁴

L'idea, attestata altrove nel V secolo⁵, trova conforto in un altro frammento

1 Theophr., *Sens.*, 12, 1-2 (DK31 A86), trad. Reale-Ramelli.

2 Così A. A. Long, *Thinking and Sense -Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?*, art. cit., p. 270. Per l'approfondimento di questo punto di vista, cfr. adesso anche Giovanna Ambrosano, *La relazione tra sensi e nous in Empedocle*, « La parola del passato », 70, 1 (2015), pp. 63-89.

3 Theophr., *Sens.*, 10, 5-6 (= DK31 B107).

4 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VIII, 286, 9 = Hippol., *Haer.*, VII, 29, 26, 10 (= DK31 B110).

5 Cfr. ad esempio Hipp., *Morb. sacr.*, 16 e Heracl., DK22 A16 = Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 129 : «Secondo Eraclito, dunque, noi diventiamo intelligenti aspirando questo logos divino mediante la respirazione, e mentre durante il sonno dimentichiamo, quando ci svegliamo torniamo ad avere senno. Infatti, nel sonno si chiudono i pori sensori, e l'intelligenza che è in noi viene separata da ciò che ci avvolge (...). Invece quando si risveglia, affacciandosi attraverso i pori sensori come attraverso finestre e riconnettendosi con ciò che sta attorno, riprende la facoltà della ragione » (τούτον οὖν τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἐγερσιν πάλιν ἐμφρονες. ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ

empedocleo, trasmesso da Aristotele (*Metaph.*, III, 5, 1009b 18-19 = DK31 B106), secondo cui « in relazione a ciò che è presente *cresce* agli uomini la mente » (πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν)¹: il testo va considerato alla lettera, intendendo un accrescimento *materiale* del pensiero, non un'immagine metaforica di crescita o maturazione delle capacità intellettuali, e rappresenta un'indicazione senz'altro significativa del carattere fondamentalmente somatico di *qualsiasi* attività cognitiva. Con le parole di Jean Bollack, in Empedocle « l'âme, qui est vie et sang, et tous les mouvements psychiques, sensoriels ou émotionnels, voire cognitifs, font partie du corps »².

Ora, tali condizioni corporee possono variare sia in relazione alla varietà caratteriologica degli esseri umani (lo abbiamo visto nella classificazione dei tipi dell'intelligenza in Theophr., *Sens.*, 11), sia – come ha sostenuto recentemente M. M. Sassi – rispetto ai diversi momenti dell'esistenza di un medesimo organismo vivente: gli effluvi provenienti dagli oggetti esterni hanno accesso nel corpo dell'individuo conoscente attraverso i *poroi*, determinando di volta in volta nuove configurazioni somatiche e permettendo in questo modo, in funzione del grado di stabilità e di equilibrio raggiunto da queste, una conoscenza stabile e di tipo riflessivo³. Un quadro più chiaro emerge a partire da DK31 B110, in cui è possibile cogliere il legame strettissimo tra la dimensione diacronica e individuale dei processi conoscitivi e la loro natura fondamentalmente materiale:

Se infiggendole nei tuoi forti precordi
(le) contempli con animo buono
e limpide attenzioni,
tutte queste cose saranno presso di te in eterno,

περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς (...). Ἐν δὲ ἐργηγόρσει πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὡσπερ διὰ τῶν θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν, trad. Ramelli-Tonelli, *cit.*).

1 Trad. di C. A. Viano, *cit.*

2 J. Bollack (éd.), *Empédocle. Les Purifications. Un projet de paix universelle*, Éditions du Seuil, Paris 2003, p. 65.

3 M. M. Sassi, *Parmenides and Empedocles on krosis and knowledge*, « Apeiron », 49, 4 (2016), pp. 451-469, in particolare p. 458.

e, da queste, molte altre ne acquisirai : da sé infatti si accrescono
secondo l'indole di ognuno,
al modo in cui a ciascuno è la sua natura

εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας
εὐμενέως καθαρῆσιν ἐποπτεύσης μελέτησιν,
ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσσονται,
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσῃαι· αὐτὰ γὰρ αὔξει
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπη φύσις ἐστὶν ἕκαστω

Anche in questo caso l'« accrescimento » del pensiero va inteso in senso letterale, concreto, ovvero come modificazione quantitativa delle componenti elementari del corpo, il quale si 'nutre' degli insegnamenti ricevuti (il destinatario del testo è il discepolo Pausania) e muta nella sua costituzione. Il pensiero, insomma, è effetto di una particolare disposizione corporea, in base alla quale agli uomini, come glossa Aristotele, « si presenta sempre il pensare cose diverse » (ὅθεν σφίσιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται)¹ : ed è a partire da questi elementi che, nella critica che rivolge agli « antichi » nel *De Anima*, lo Stagirita può infatti ritenere che per Empedocle « il pensiero sia qualcosa di corporeo come la sensazione » (τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι)².

Tuttavia, se al mutare delle condizioni corporee variano necessariamente anche pensiero e sensazione³, ci si può chiedere quali siano le conseguenze cognitive di una cattiva disposizione. Empedocle, nel seguito del medesimo frammento 106, allude con coerenza anche ad una condizione negativa e alle sue conseguenze morali : « Se bramerei invece altre cose (ἀλλοίων ἐπορέξεαι), quali innumerevoli sorgono negli uomini, e che ne offuscano i pensieri (ἀμβλύνουσι μερίμνας), essi (*scil.* “i miei insegnamenti”) ti abbandoneranno subito, con il trascorrere del tempo, desiderosi di ritornare alla propria origine »⁴. Ma fino a che punto può dunque degradarsi la costituzione psico-fisica di un

1 Arist., *De An.*, III, 4, 427a 24-25 (= DK31 B106).

2 *Ivi*, 26-27.

3 Cfr. Arist., *Metaph.*, 1009b 17 (μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν).

4 Hippol., *Haer.*, VII, 29, 6, 6-9 (= DK31 B110).

individuo, e quali sono le conseguenze di un simile decadimento sul piano cognitivo ?

Μανία e αἰσθησις in Empedocle : un modello fecondo ?

È possibile che, in modo simile a quanto abbiamo visto nel trattato *Sul Regime*, alcune particolari costituzioni materiali fossero in grado di determinare, secondo Empedocle, delle forme di alterazione della cognizione e del comportamento più o meno corrispondenti a ciò che gli autori ippocratici intendono con *μανία*. L'unico elemento in favore di questa lettura ci viene fornito da Celio Aureliano (*Chron.*, I, 5 = *CML VI*, 1, 1, Bendz-Pape, p. 516, 7-11 = DK31 A98) :

Coloro che seguono Empedocle, affermano che un tipo di follia deriva da una purificazione dell'animo, un altro tipo dall'alienazione della mente causata dal corpo o da un suo scompensamento : e ora ci accingiamo a scrivere su quest'ultimo tipo, che i Greci chiamano *μανία*, in quanto crea uno stato di grande afflizione che loro definiscono [*m*]ania (gr. ἀνία).

*Empedoclem sequentes alium (furorem) dicunt ex animi purgamento fieri, alium alienatione mentis ex corporis causa siue iniquitate, de quo nunc scripturi sumus, quem Graeci <manian uocant>, siquidem magnam faciat anxietatem, quam appellant [*m*]anian.*

Lasciamo da parte il primo dei due *furores* in cui Empedocle, stando a Celio Aureliano, ha distinto i diversi volti della follia. Originato da una « purificazione dell'animo », questo è una forma di ispirazione 'sovranaturale', svincolata in grande misura dalle tare del corpo e connesso verosimilmente all'azione delle *prapides*, la regione diaframmatica¹, in base a cui Empedocle poteva comprendere l'azione del *daimon* divino

¹ Cfr. Armand Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, « L'Antiquité Classique », 3, 1 (1934), pp. 5-79, pp. 26-27. Vd., oltre al già citato DK31 B110 (εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεσσι ἐρείσας...), Clem. Al., *Strom.*, V, 140 = DK31 B132 : « Felice chi ha acquisito ricchezza di precordi divini » (θείων πραπίδων... πλούτων), e soprattutto Porph., *Pyth.*, 30, 9-14 = DK31 B129 : « Vi era tra quelli un uomo di sapienza sovrumana | che acquisì immensa ricchezza di senno | eccellente in opere sagge di ogni genere : quando tendeva con tutte le forze dei suoi precordi | vedeva agevolmente ciascuna delle cose che sono | anche per dieci o venti

che abita, attraverso successive reincarnazioni, gli individui eccezionali¹, resi divini da precedenti purificazioni² e capaci pertanto di poteri cognitivi superiori al resto dell'umanità (e che sono del resto ben lontani dall'essere considerati alla stregua di percezioni fallaci o morbose). Ci soffermeremo invece sulla seconda delle forme di follia elencate da Celio, la cui origine è chiaramente somatica e la cui competenza è innanzitutto del medico (come si può dedurre dall'affermazione *de quo nunc scripturi sumus*). Poiché il testo di Celio Aureliano, che scrive nel V secolo d.C., dipende dalle opere di Sorano d'Efeso³, medico greco della *secta* metodica grosso modo contemporaneo di Galeno⁴, si può ipotizzare (come ha fatto a suo tempo A. Delatte) che dietro l'espressione latina *Empedoclem sequentes* si possa intravedere l'originale greco οἱ Ἐμπεδοκλεῖ ἐπόμενοι, oppure οἱ ἀμφὶ (ο περι) Ἐμπεδοκλέα, senza tuttavia che vi sia motivo di dubitare della paternità originariamente empedoclea della distinzione⁵. La testimonianza, pur non trovando riscontro in altri frammenti di Empedocle, non presenta manifesti fattori di discordanza rispetto a ciò che è noto del pensiero dell'autore, e può ben armonizzarsi con il ruolo principe che questi assegna al sangue nei processi conoscitivi⁶. Il sangue è infatti per

generazioni di uomini » (ἦν δὲ τις ἐν κεινοῖσιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς, ὃς δὴ μῆκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον, παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων. Ὅπότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν, βρείά γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστα, καὶ τε δέκ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν, trad. cit.).

- 1 Cfr. ancora Clem. Al., *Strom.*, IV, 150 = DK31 B146 : « E alla fine diventano veggenti e poeti e medici e capi per gli umani che abitano la terra ; e da essi germogliano dèi, per onore eccellenti » (εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ | καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονιοσι πέλονται | ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι – trad. cit.). Si tratta peraltro dello stadio raggiunto da Empedocle nell'attuale incarnazione del suo *daimon*, dopo essere già stato « fanciullo e fanciulla e arbusto e uccello e pesce muto che guizza fuori dal mare » (Hipp., *Haer.*, I, 3, 2 = DK31 B117 : ἦτοι μὲν γὰρ ἐγὼ γενόμενι κοῦρός τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἐξ ἄλλος ἔμπορος ἰχθύς, trad. cit.).
- 2 Cfr. Aët., I, 7, 28 = DK31 A32 : « Empedocle (...) considera divine le anime, e divini coloro che, puri, ne partecipano in modo puro » (θείας μὲν οἶεται τὰς ψυχὰς, θεῖους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαρὸς καθαρῶς, trad. cit.).
- 3 Sul problema se Celio sia mero traduttore o, piuttosto, 'adattatore', in una certa misura originale, di Sorano, si veda J. Pigeaud, *Pro Caelio Aureliano*, in « Mémoires du Centre Jean Palerne », 3 (1982), pp. 105-118, ora in *Id.*, *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Les Belles Lettres, Paris 2008, pp. 247-262.
- 4 Su Sorano si veda in generale : Ann Ellis Hanson, Monica H. Green, *Soranus of Ephesus: Methodicorum princeps*, in H. Temporini, W. Haase (hrsg. von), « Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt », II, 37 (1994), pp. 968-1075.
- 5 A. Delatte, *art. cit.*, p. 21.
- 6 *Ivi*, p. 22-23.

Empedocle la sostanza in cui più di ogni altra è possibile apprezzare nel corpo umano la mescolanza, equilibrata o meno, degli elementi, poiché li contiene in sé *tutti* e in proporzione paritaria, a differenza delle altre parti del corpo in cui se ne darebbe invece soltanto presenza parziale e secondo diverse proporzioni : « per questo, a suo avviso – commenta Teofrasto – il pensiero si realizza soprattutto grazie al sangue, dato che in esso si mescolano al meglio gli elementi delle parti »¹. Nella *corporis causa sive iniquitas* di cui dà testimonianza Celio, dunque, va riconosciuto il mancato equilibrio degli elementi corporei, che si rispecchia al massimo grado nella composizione del fluido ematico : « in esso più che altrove – riporta Stobeo citando un frammento empedocleo trasmesso a sua volta da Porfirio – è ciò che dagli umani è detto pensiero : sangue che circonda il cuore, questo è per gli umani il pensiero » (τῆ τε νόημα μάλιστα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν, αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα)². Se uno scompenso nel corpo, e in quella sorta di sua cartina di tornasole che è il sangue, può provocare alterazioni di tipo mentale, queste devono necessariamente riguardare allo stesso tempo il pensiero e la sensazione, vista l'identità che viene stabilita tra le due facoltà. L'ipotesi, tuttavia, non è presa esplicitamente in considerazione nei frammenti empedoclei di cui disponiamo, neppure in quelli in cui il filosofo agrigentino sembra insistere in modo più specifico sulla capacità valutativa del pensiero (inteso come, si potrebbe dire, di 'sensazione di secondo livello') rispetto agli altri sensi³, e quindi su un possibile giudizio sul loro operato : il νοῦς, in sintesi, « n'est pas le poste de contrôle, qui apprécierait et trierait les témoignages enregistrés par les sens », essendo compreso « dans l'effort conjugué des sens »⁴. Comunque, alcuni

1 Theophr., *Sens.*, 10, 7-8 = DK 31 A86 (διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκράσθαι † ἐστὶ τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν) ; trad. Ramelli-Tonelli modificata.

2 Stob., I, 49, 53, 73-76 (= DK31 B105) ; trad. cit. leggermente modificata.

3 Nei fr. 2, 3, 17 (e nel séguito di quest'ultimo presente nel papiro di Strasburgo [vv. 291-300], cfr. Alain Martin, Oliver Primavesi [éds.], *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 136-139) Empedocle distingue in effetti in modo più evidente le attività proprie a sensazione e pensiero. Cfr. anche Rachana Kamtekar, *Knowing by Likeness in Empedocles*, « Phronesis », 54 (2009), pp. 215-238 per un'analisi di questi testi e un tentativo di riconsiderazione di una distinzione (comunque non essenziale) tra conoscenza intellettuale e sensibile in Empedocle (« enough to invalidate inferences from his characterization of one of these activities to a characterization of the other », *ivi*, p. 231).

4 J. Bollack, *Empédocle. Les Origines (Commentaire)*, vol. III, 1, Éditions de Minuit, Paris 1969,

argomenti possono deporre a favore della possibilità di individuare, a partire dalla fisiologia empedoclea della conoscenza, dei fattori potenzialmente in grado di dar ragione di alterazioni sensoriali derivanti dalla discrasia materiale del soggetto.

Convorrà ripartire dal primo verso del frammento trasmesso da Porfirio e Stobeo (B105), verso che ho ommesso volontariamente nella citazione immediatamente precedente per potergli dedicare l'attenzione specifica che merita, in ragione dei problemi che esso pone sul piano testuale. Nel testo stabilito nell'edizione Wachsmuth-Hense di Stobeo (1884-1912) si legge infatti :

αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος

è nutrito nei fiotti di sangue che gli guizzano incontro¹

La prima incognita, evidentemente, è rappresentata dall'assenza del soggetto della frase. Conservando la lezione τεθραμμένη, participio perfetto femminile di τρέφω (« nutrire »), è possibile dedurre l'identità del genere del soggetto a cui esso si riferisce : gli interpreti hanno normalmente preso posizione ora per καρδία, « cuore », ora per un sostantivo femminile indicante l'« intelligenza » o la « conoscenza », come σύνεσις (presente nel passo di Porfirio in cui è trasmesso il frammento e, come sappiamo, non ignoto agli autori di V secolo²), μήτις (come nel fr. 106), o ancora φρόνησις (che ricorre in B110, 10)³. Tuttavia, come fa notare a ragione J. Jouanna⁴, vale la pena di considerare altre congetture possibili, quali τετραμμένα, participio perfetto neutro plurale di τρέπω, « volgere », il cui soggetto potrebbero essere gli « elementi » (στοιχεῖα)⁵ – ovvero le

p. 36, n. 4.

1 Stob., I, 49, 53, 72 (= DK31 B105) ; trad. Reale-Ramelli.

2 Cfr. *supra* per l'impiego del termine nella *Collezione ippocratica* e in Euripide.

3 Cfr. M. M. Sassi, *Le teorie della percezione...*, *op. cit.*, p. 23-24, n. 36 per una sintesi della discussione su questo punto.

4 J. Jouanna, *La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique du Régime...*, *art. cit.*, trad. ingl. cit., p. 218.

5 Come proposto anche da J. Bollack, *Empédocle...*, *ed. cit.*, III, 1, p. 445.

« quattro radici di tutte le cose » (τέσσαρα [...] πάντων ριζώματα), aria, acqua, terra, fuoco¹ – (ma che « gli elementi si (ri)volgano (verso) » il cuore o il pensiero sembra un'ipotesi poco sensata)²; o, ancora, secondo un'ipotesi più attraente, τεθραυσμένα, da θραύω « infrangere », congettura che può essere suggerita dai termini stessi del resoconto teofrasteo su Empedocle. Nella descrizione della seconda categoria intermedia dell'intelligenza (*Sens.*, 11, 5-9, cfr. *supra*), infatti, Teofrasto definisce le parti elementari contenute nel sangue come πυκνὰ καὶ κατὰ μικρὰ τεθραυσμένα, « fitte e minutamente frammentate », e assegna loro lo statuto di fattore primario di conoscenza, dal momento che riconosciamo ogni particella elementare proveniente dall'esterno grazie alla presenza di uguali particelle presenti nel sangue (ἐκαστον ἐκάστω γνωρίζομεν, *Sens.*, 10, 3-4 = DK31 B109): gli *elementi*, con ogni probabilità soggetto del participio τεθραυσμένα, sarebbero dunque *sminuzzati* nel sangue, richiamando la prima attestazione del verbo nei *Persiani* di Eschilo (v. 416), in cui le navi greche « frantumavano » (ἔθραυον) le imbarcazioni nemiche nello stretto di Salamina, abbandonandole poi ai flutti del mare³. Se quest'ipotesi è corretta, il « balzare contro » (ἀντιθορόντος, da ἀντιθρῶσκω) del sangue in B105 corrisponderebbe alla τοῦ αἵματος φορά di cui parla nello stesso contesto Teofrasto (*Sens.*, 11, 7-8), ovvero al « movimento (proprio) del sangue ». Va escluso, ovviamente, che con tale movimento sia da intendere la circolazione sanguigna, che sarà scoperta dal medico

1 Aët., I, 3, 20 = Sext. Emp., *Adv. Math.*, X, 315, 5-7 = DK31 B6: « Apprendi, dapprima, le quattro radici di tutte le cose: Zeus splendente e Era che dona la vita e Adoneo e Nesti che con le sue lacrime ricolma la fonte mortale (τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρώτων ἄκουε· Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς Νῆστις θ', ἢ δακρυῖς τέγγει κρούνωμα βρότειον, trad. cit.). Per una storia delle interpretazioni del passo e delle associazioni di ogni divinità menzionata con uno dei quattro elementi (nonché per una proposta originale di identificazione), rimando a Peter Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, trad. di M. Bonazzi, Il Saggiatore, Milano 2007, pp. 25-79 (ed. or. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1995).

2 Questo il giudizio di Jouanna (*art. cit.*, pp. 218-219).

3 *Ibid.*, n. 65. Cfr. Aesch., *Pers.*, vv. 413-420: « Quando però la massa dei vascelli finì stipata nello stretto, e non potevano prestarsi vicendevole soccorso, e anzi venivano a colpirsi con le bocche bronzee dei loro stessi rostri, ecco che le navi elleniche *frantumarono* tutta la fila all'intorno con previdenti attacchi, e allora cominciarono a rovesciarsi gli scafi e il mare sparì alla vista tanto si coprì di rottami e cadaveri » (... ὡς δὲ πλῆθος ἐν στενωῶ νεῶν | ἤθροιστ', ἀρωγὴ δ' οὔτις ἀλλήλοις παρήν, | αὐτοὶ δ' ὑπ' αὐτῶν ἐμβόλοις χαλκοστόμοις | παίοντ', ἔθραυον πάντα κωπήρη στόλον, | Ἑλληνικαὶ τε νῆες οὐκ ἀφρασμόνως | κύκλω περίξ ἔθεινον, ὑπτιούτο δὲ | σκάφη νεῶν, θάλασσα δ' οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν, | ναυαγίων πλῆθουσα καὶ φόνου βροτῶν, trad. di F. Ferrari, BUR, Milano 1987).

inglese William Harvey soltanto nel secondo decennio del XVII secolo e resa pubblica con la pubblicazione dell'opera *De motu cordis* (1628). Piuttosto, sempre secondo l'intuizione di Jouanna, si può ipotizzare che il sangue, in un certo senso, « balzi all'incontro » degli effluvi provenienti dall'esterno, permettendo così, sempre in accordo alla legge del *simile*, la conoscenza sensibile e quella intellettuale¹. L'incipit del frammento 105, così inteso, suonerebbe come : « [gli elementi], frammentati (τεθραυσμένα) nei flutti del sangue che si slancia verso (ἀντιθορόντος) [le particelle *simili* contenute negli effluvi esterni] », in modo dunque del tutto analogo a quanto si legge nel frammento 90, nel quale « l'amaro si slancia (ὄρουσεν) verso l'amaro », e « l'aspro va (ἔβη) verso ciò che è aspro »². Una κρᾶσις non equilibrata, in sintesi, impedirebbe dunque di rispecchiare al meglio le componenti del mondo esterno, sia in termini di pensiero che di sensazione, potremmo dire per *difetto* di somiglianza : da ciò deriverebbe di conseguenza una conoscenza alterata, tanto più quindi in quei frangenti in cui, come afferma Celio Aureliano, gli scompensi del corpo sono esacerbati al punto da produrre quello stato di grande afflizione (*anxietas*) a cui si dà la denominazione tecnica di *mania*.

Una simile lettura del passo può essere confermata nella misura in cui si propenda per la derivazione della teoria dell'intelligenza contenuta in *Regime* I, 35 dalla dottrina empedoclea trasmessa da Teofrasto (*Sens.*, 11). Nel testo ippocratico, come si è visto nella prima parte, le alterazioni della sensazione non sono infatti considerate in modo occasionale e a partire esclusivamente da dati di natura clinica e osservativa, sul modello dunque degli altri testi della *Collezione*. Esse sono invece strutturalmente comprese nel quadro della classificazione dei tipi umani, in base alla rispettiva composizione dell'anima e ai movimenti che questa produce, in dipendenza dalla diversa proporzione di acqua e fuoco che, caso per caso, la caratterizza. L'eccesso estremo di fuoco, tipico della settima tipologia di κρᾶσις considerata dall'autore del *Regime*, funge da acceleratore dei movimenti circolari (περιοδοί) dell'anima, che diventa « eccessivamente vivace » (ὀξέα... ἄγαν) e non è più capace, nel suo incontro con le particelle sensorie esterne che si trovano alle « porte

1 J. Jouanna, *art. cit.*, p. 219.

2 Plut., *Quaest. Conv.*, 663A 7-10 (= DK31 B90), trad. cit.

dell'anima » (πόροι τῆς ψυχῆς), di 'comprenderle' : l'anima non è più in grado di "digerire" i corpuscoli esterni¹ e, nel suo moto precipitato, produce delle alterazioni sensoriali (ὠνειρώσσειν) in individui la cui costituzione è in sé già assai prossima alla follia (ἔστι δὲ ἔγγιστα μανίης τὸ τοιοῦτο). La velocità del movimento del sangue è del resto uno degli elementi che Teofrasto impiega nel proprio resoconto della teoria empedoclea dell'intelligenza : gli elementi « fitti e minutamente frammentati » di *Sens.*, 11, 5-6 sono immediatamente associati alla ὀξύτης τῆς τοῦ αἵματος φορᾶς², ovvero alla « vivacità del movimento del sangue » ; e il riferimento al movimento del sangue nella sezione del *Regime* dedicata ai sogni (αἵματος περιόδου)³ – di cui non vi è motivo di pensare che sia altro rispetto ai movimenti circolari dell'anima⁴ – fornisce un nuovo elemento di raffronto tra i due testi, confortando ulteriormente l'ipotesi della dipendenza della teoria del *Regime* da Empedocle e lasciando aperta la possibilità che, anche se non fosse stata trattata direttamente dal fisiologo agrigentino, vi fossero nella sua concezione della conoscenza almeno i presupposti dell'esame delle turbe conoscitive condotto dall'autore ippocratico.

La possibilità che la teoria della conoscenza di Empedocle contemplasse un'associazione anche soltanto implicita di *mania* e alterazioni di tipo sensoriale non si può escludere neppure qualora si considerino quelle testimonianze che, più che sull'aspetto di mera interazione tra *similia* nel soggetto, insistono sull'idea di un fascio visivo che, fuoriuscendo dall'interno dell'occhio, produce la sensazione visiva. Aristotele, ad esempio, sostiene che per Empedocle « la vista ha luogo quando la luce esce [dall'occhio] come da una lanterna (συνέβαινε τὸ ὄραν ἐξιόντος ὡσπερ ἐκ λαμπτήρος τοῦ φωτός, *Sens.*, II, 437b 12 = DK31 A91) ; per Teofrasto, analogamente, « all'interno dell'occhio – secondo Empedocle – c'è fuoco, e tutto intorno ad esso acqua e terra e aria, attraverso cui il fuoco passa, essendo sottile, come la luce nelle lanterne » (τὸ μὲν ἐντὸς αὐτῆς εἶναι πῦρ <καὶ ὕδωρ>, τὸ δὲ περὶ αὐτὸ γῆν καὶ ἀέρα, δι' ὧν διέναι λεπτὸν ὄν καθάπερ τὸ ἐν τοῖς λαμπτήρσι φῶς, Theophr., *Sens.*, 7, 6-7 = DK31 A86). Il riferimento teofrasteo ai quattro

1 Cfr. J. Jouanna, *art. cit.*, p. 207.

2 *Sens.*, 11, 7.

3 Hipp., *Vict.*, IV, 90 (éd. Joly-Byl, cit., p. 226, 14).

4 J. Jouanna, *art. cit.*, p. 217.

elementi, tutti contenuti nell'occhio, nonché al ruolo eminente del fuoco nei processi visivi, rimanda certamente alla necessità della loro giusta mescolanza (μέση κρᾶσις) per il prodursi dell'acutezza dell'intelletto e delle sensazioni, come nel caso dei φρονιμωτάτους (...) καὶ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστάτους evocati poco oltre (11, 1-3), nel cui sangue, si ricorderà, « vi è mescolanza di parti elementari uguali o molto simili, e non a grande distanza tra loro, né troppo piccole né eccessivamente grandi »¹. Per converso, si può dunque inferire che una cattiva κρᾶσις oculare possa influire negativamente sull'azione del fuoco e, di conseguenza, sul raggio visivo che fuoriesce dall'occhio per incontrare i sensibili esterni, alterando così – in funzione della costituzione elementale soggettiva – la qualità della percezione visiva. E il caso estremo di questo tipo di alterazioni, infine, potrebbe essere la concezione della *mania* che Celio attribuisce ad Empedocle.

Lo stato frammentario delle testimonianze, in ogni caso, non permette di trarre conclusioni certe rispetto all'effettiva presenza di un legame tra delirio e sensibilità in Empedocle : impossibile, in altri termini, stabilire se questo fosse esplicitamente affermato nell'opera del filosofo o se, come dimostra la ripresa che ne fa l'autore del *Regime*, vi fossero elementi sufficienti perché esso fosse posto in evidenza proprio a partire dalla teoria empedoclea della conoscenza. Rimane, tuttavia, l'interesse esemplare che Empedocle accorda, nel solco della ricerca naturalistica di Alcmeone ma con esiti innovativi e originali, alla relatività soggettiva dei processi conoscitivi, che egli declina ora secondo il principio di corrispondenza (συμμετρία) tra pori ed effluvi, ora in base alle variazioni individuali e momentanee della κρᾶσις, ora in funzione delle alterazioni qualitative del fascio visivo che investe gli oggetti esterni : aspetti, questi, che costituiranno altrettante pietre d'angolo nella costruzione del discorso filosofico sui fenomeni dispercettivi in età classica e, successivamente, nell'epoca ellenistica.

1 Cfr. *supra*.

Gorgia e la « teoria sofistica della percezione »

Più di una fonte antica collega l'attività del sofista Gorgia di Leontini, nato all'incirca nel 490 a.C.¹, all'insegnamento di Empedocle². La minima differenza di età che è possibile ipotizzare tra i due – essendo il 'maestro' nato probabilmente solo pochi anni prima dell'allievo' – incentiva a vedere nella relazione di cui parlano le fonti il segno di un contatto fertile tra i due autori sicelioti, risoltosi infine nella ripresa, da parte del sofista, di interessi e di modelli esplicativi della realtà fisica caratteristici della fisiologia empedoclea. Gorgia, nella sua lunghissima vita (cento e otto anni, secondo una serie di testimonianze la cui attendibilità non è stata sinora posta seriamente in discussione³), potrebbe dunque aver trasmesso alcune dottrine di Empedocle fin oltre la soglia del IV secolo, sviluppandone le intuizioni e arricchendole di spunti provenienti da un quadro politico e culturale ormai in rapida mutazione. A questa specifica (e parziale) filiazione intellettuale, dunque, fanno probabilmente cenno le testimonianze antiche, e non a un effettivo rapporto tra maestro e allievo tessuto interamente sul piano della trasmissione personale, come nel caso del discepolo Pausania a cui Empedocle dedica la sua opera e a cui si rivolge in seconda persona nei suoi versi. È Platone, in ogni caso, a darci il quadro più chiaro della selezione del pensiero empedocleo operata da Gorgia. Nella drammatizzazione del *Menone*, Socrate si esprime infatti chiedendo :

Non affermate voi (*scil.* Menone e Gorgia), alla maniera di Empedocle, che ci sono certi effluvi che provengono dalle cose ? ... E che degli effluvi alcuni si adattano ad alcuni dei pori, mentre altri sono invece o maggiori o minori ? ... E che non c'è anche qualcosa che chiami vista ? ... e che, in base a questo... il colore è un effluvio delle figure proporzionato alla vista e percepibile (?).

1 DK 82 A6.

2 Vd. *Suda* (= DK82 A2), Diog. Laërt., VIII, 58, 59 (= A3), Quint., III, 1 8 (= A14).

3 Cfr. Philostr. *VS.*, I, 9, 6 (= DK82 A1), *Suid.*, s.v. *Gorgias* (= A2), Apollodor., [FgrHist. 244 F 33] (= A10), Athen., XII, 548 c-d (= A11), Cic., *Cato*, V, 12 (= A12), Plin., *Nat. hist.*, VII, 156 e [Luc.] Macrob., 23 (= A13), Quint., III, 1 8 (= A14).

Οὐκοῦν λέγετε ἀπορροάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπεδοκλέα; (...) Καὶ πόρους εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται; (...) Καὶ τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἀρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι; (...) Οὐκοῦν καὶ ὄψιν καλεῖς τι; (...) Ἐκ τούτων δὴ (...) ἔστιν γὰρ χροῖα ἀπορροῇ χρημάτων ὄψει συμμετρος καὶ αἰσθητός.¹

Nell'essenziale, abbiamo qui un fidato riassunto della gnoseologia di Empedocle. Nell'ordine, Socrate richiama l'esistenza delle ἀπορροαὶ provenienti dai corpi, il principio della commisurazione di pori ed effluvi, il funzionamento della percezione secondo queste medesime leggi generali, la spiegazione del colore in termini di congruenza fra le particelle degli effluvi e i pori². La ricezione della teoria dei pori in Gorgia è inoltre confermata da Teofrasto, sebbene in relazione a fenomeni fisici diversi dalla sensazione (la spiegazione della combustione, che non si spiegherebbe, per il filosofo peripatetico, come « credono Gorgia e alcuni altri, perché attraverso i pori si sprigiona il fuoco », *De igne*, 72 = DK82 B5), consentendo così di accertare l'importanza e l'estensione degli interessi naturalistici del sofista, specie nella prima fase della sua attività intellettuale, quando doveva trovarsi in maggiore contatto con le tradizioni filosofiche attive in Sicilia e in Italia meridionale³. È tuttavia da ritenere che Gorgia non si sia limitato, su questi temi, ad una semplice ripresa del pensiero di Empedocle, ma che ne abbia colto alcuni snodi fondamentali per dar loro collocazione in una cornice diversa e di diversa estensione. Sul piano gnoseologico, innanzitutto, Gorgia approfondisce il solco tra sensazione e pensiero, che pure Empedocle aveva tracciato entro i confini della propria concezione unitaria della cognizione, assegnando alle operazioni di tipo intellettuale una funzione riflessiva e unificatrice

1 Plat., *Men.*, 76c7-d5 (= DK82 B4) ; trad. Migliori-Reale-Ramelli.

2 Cfr. Theophr., *Sens.*, 7, 10-11 = DK31 A86 : « I colori sono portati alla vista grazie all'effluvio » (φέρεισθαι δὲ τὰ χρώματα πρὸς τὴν ὄψιν διὰ τὴν ἀπορροήν), trad. Ramelli-Tonelli. Cfr. sul tema della visione del colore in Empedocle e Gorgia : Katerina Ierodiakanou, *Empedocles on Colour and Colour Vision*, « Oxford Studies in Ancient Philosophy », 29 (2005), pp. 1-37 ; Roberta Ioli, *Gorgia e la definizione del colore: Meno 76a8-e4*, « Giornale critico della filosofia italiana », 28, 1 (2008), pp. 72-82.

3 L'effettiva influenza del pensiero di Empedocle sugli interessi fisici di Gorgia è stata posta in rilievo ormai da molto tempo nella letteratura specialistica. Cfr. ad esempio Hermann Diels, *Gorgias und Empedokles*, *SBerl* (1884), pp. 343 sgg. ; Olof Gigon, *Gorgias über das Nichtsein*, « Hermes », 71, 2 (1936), pp. 186-213, in particolare pp. 209-210 e p. 210 n. 2.

rispetto alle attività della conoscenza sensibile – una funzione *comprendiva*, come riassume efficacemente Roberta Ioli sulla base dell'espressione gorgiana νόω περιληπτά riferita agli oggetti del conoscere e al loro accumularsi altrimenti casuale nell'esperienza ordinaria¹. Laddove, per Empedocle, nella percezione non organizzata che proviene da ogni « strumento » (ὄργανον) – vista, udito, gusto e « gli altri » (τῶν ἄλλων) – può « esservi un varco di conoscenza immediata » (πόρος ἐστὶ νοῆσαι)², per Gorgia senso e pensiero agiscono ognuno grazie ad un rispettivo ὄργανον, e sembrano persino definibili per differenza qualitativa (MXG, 980b3-5) pur essendo caratterizzati da uguale forza (ἰσοσθένεια, 980a14-19). Ma all'idea più antica del mero coordinamento tra sensi, Gorgia aggiunge il formarsi e il depositarsi nella memoria, successivamente alla percezione, di *immagini mentali* (ἐννοιαί). È soltanto su di esse, non sugli oggetti esterni corrispondenti, responsabili ultimi della loro produzione, che può esercitarsi l'attività del pensiero (διανοεῖσθαι, MXG 980b6-7): le *ennoiai* sono, per Gorgia, gli unici esiti dell'attività sensoriale e l'unica risorsa a partire dalla quale articolare l'attività intellettuale. L'inevitabile immediatezza della sensibilità, data dall'ingresso meccanicamente regolato degli effluvi nei pori, si arresta davanti alla constatazione che, per così dire, non abbiamo direttamente accesso alle cose, e neppure a quel che di esse si lascia percepire a partire dalla simmetria di pori ed effluvi, ma soltanto all'effetto che queste hanno prodotto su di noi, in un'interazione che è ancora di natura esclusivamente fisica. Un meccanismo fatale fa sì che il soggetto, una volta che abbia subito l'ingresso delle *aporroai*, conoscerà delle cose soltanto la reazione che queste hanno innescato sulla sua complessione, senza soluzione di continuità tra il fisico e il percettivo (o, come scriveva Charles Segal, tra il *soggettivo* e l'*oggettivo*³). Al di là di questa dimensione, ma in un modo che appare fortemente determinato da essa, Gorgia colloca insomma un'attività specificamente mentale, *dianoetica*, capace di un proprio oggetto di conoscenza (τὰ φρονούμενα) e dotata di una

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 123, 10 = DK31 B2. Cfr. R. Ioli (a cura di), *Gorgia. Su ciò che non è. Testo greco, traduzione e commento*, Olms, Hildesheim 2010, p. 60, e *Ead.* (a cura di), *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, Carocci, Roma 2013, p. 16.

2 Sext. Emp., *ivi*, 125, 13 = DK31 B3 (trad. Ramelli-Tonelli).

3 Charles P. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, « Harvard Studies in Classical Philology », 66 (1962), pp. 99-155, p. 106.

funzione unificatrice che può apparire, per certi versi, non lontana dall'unitarietà dell'anima nella filosofia di età classica¹. Di ψυχή, in effetti, parla anche Gorgia, in un senso tuttavia che è ancora (quasi) interamente condizionato dalle concezioni dell'anima che fanno il loro ingresso sulla scena filosofico-scientifica a partire dal V secolo. La *psyché* è infatti in Gorgia, per così dire, *une chose parmi les choses*, una realtà materiale che, sebbene non definita con precisione in termini strettamente fisici, come nel caso della psicologia democritea (vd. *infra*), è soggetta alla medesima possibilità di modificazione che il corpo, ad esempio, subisce per azione dei φάρμακα. L'elemento agente per eccellenza sull'anima, il suo *pharmakon*, sono i *logoi*, le parole, i discorsi, i ragionamenti – tutto ciò che, in una parola, modifica lo stato dell'anima attraverso la forza invincibile della *persuasione* (πειθώ) : « quale motivo, dunque, – chiede provocatoriamente Gorgia nell'*Encomio di Elena* – impedisce che anche Elena, pure non più giovane, <sia stata trascinata dal discorso>, come se, oggetto di violenza, con violenza fosse stata rapita? »².

Neppure tale ineluttabilità della persuasione, comunque, sfugge al modello fisico della sensazione, dell'anima e dell'intelligenza adottato dal sofista : il *logos* – questo « signore potente che con un corpo piccolissimo e del tutto invisibile le azioni più divine porta a compimento »³ – è capace di agire concretamente sull'anima : « la persuasione, unitasi al discorso, *modell[a]* anche l'anima a suo piacimento » (ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο)⁴, anche quando all'origine della sua forza non vi sia verità ma un « falso discorso » (ψευδῆ λόγον)⁵ che produce, grazie agli incantamenti e alle magie della parola, « errori dell'anima e inganni dell'opinione » (ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα)⁶. L'analogia con i modelli di rappresentazione e cura del complesso psicosomatico tipici dell'arte

1 Cfr. Giuseppe Mazzara, *Gorgia ontologo e metafisico*, ILA Palma, Palermo 1982, pp. 138 sgg., R. Ioli (a cura di), *Gorgia. Su ciò che non è...*, ed. cit., p. 59 e *Ead.* (a cura di), *Gorgia. Testimonianze e frammenti...*, ed. cit., p. 16.

2 Gorg., *Hel.*, 12 = DK82 B11 (†τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένη ὕμνος ἦλθεν ὁμοίος ἂν οὐ νέαν οὖσαν ὥσπερ εἰ βιατήριον βία ἤρπασθη), trad. R. Ioli, ed. cit.

3 *Ivi*, 8 (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ) (trad. cit.).

4 *Ivi*, 13 (trad. cit. I). – Sull'importanza del modello di rappresentazione delle facoltà conoscitive (percezione, memoria, pensiero) veicolato dall'uso del verbo τυπώω, vd. *infra*.

5 *Ivi*, 11.

6 *Ivi*, 10.

medica del tempo diviene addirittura esplicita al paragrafo 14 dell'opera :

E tra la potenza del discorso e la disposizione dell'anima intercorre lo stesso rapporto che tra la prescrizione dei farmaci e la natura del corpo. Come infatti tra i farmaci alcuni espellono dal corpo certi umori, altri certi altri, e gli uni pongono fine alla malattia, gli altri alla vita, così anche tra i discorsi alcuni procurano dolore, altri piacere, altri paura, altri dispongono chi ascolta al coraggio, altri infine, con una malvagia persuasione, l'anima avvelenano e stregano¹.

Τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

Alla luce di quanto abbiamo visto in precedenza, è difficile non riconoscere nell'espressione τῆς ψυχῆς τάξις un equivalente di ciò che in contesti medico-fisiologici è designato normalmente come κρᾶσις. Laddove i testi ippocratici rifuggono, come abbiamo visto, pressoché qualsiasi forma di "terapia della parola", stimando la sfera psicologica del paziente del tutto estranea tanto alla propria concezione del corpo umano che al compito stesso del medico, Gorgia, al contrario, riporta persino la parola alla materia, riconducendo il tratto proprio dell'umano, il *logos*, alle medesime leggi di interazione tra corpi e fluidi riconosciute dalla medicina ippocratica. È in particolare nella trattazione gorgiana del senso della vista (ὄψις) nell'*Encomio di Elena* che emerge una positiva speculazione « scientifica », per quanto in relazione specifica alle necessità epidittiche dell'opera². Questa trattazione, che presenta del resto delle somiglianze non trascurabili con quanto è possibile trarre in materia dai frammenti di Protagora, risulta elaborata a tal punto che Monique Dixsaut, seguita in questo da più di uno studioso, ha potuto coniare l'espressione

1 Trad. cit.

2 Cfr. Ch. Segal, *art. cit.*, p. 101.

« théorie “sophistique” de la perception » ad indicare quei tratti comuni al più antico pensiero fisiologico che la speculazione dei sofisti riprende e adatta in funzione delle proprie finalità¹. Il riferimento principe di questa teoria in Gorgia sono i paragrafi 15-17 dell'*Encomio di Elena*, che chiariscono ulteriormente il senso della ripresa della gnoseologia empedoclea di cui dà testimonianza Platone nel *Menone* e illustrano allo stesso tempo le differenze tra la speculazione del sofista e il suo modello. Innanzitutto, la teoria della percezione di Gorgia presenta tratti di maggiore passività, a causa dell'assenza di quell'elemento genuinamente *attivo* nei processi della conoscenza di cui la teoria del fascio visivo rappresenta il motivo principale. Ma anche la complessa spiegazione dell'interazione del soggetto con il mondo in termini di 'crescita' dell'intelligenza, di modificazione *continua* della disposizione soggettiva in relazione agli elementi esterni, ecc., sembra lasciare spazio ad un concezione tragicamente votata ad un più deciso determinismo. Gli oggetti che si presentano alla nostra vista (ἃ γὰρ ὁρῶμεν), infatti, agiscono sull'anima in modo indipendente dalla nostra volontà : essi « possiedono non la natura che vorremmo, ma quella che a ciascuna è toccata in sorte » (ἔχει φύσιν οὐχ ἣν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἣν ἕκαστον ἔτυχε)². Inoltre, invece di risolversi in una molteplicità di processi corpuscolari il cui buon esito conduce quasi insensibilmente alla formazione del pensiero, l'impatto dei corpi esterni sulla *psyché*, come Gorgia anticipava nel cap. 12, è reso nei termini ancora più concreti di un'*impronta* che si incide sul composto quasi-materiale dell'anima : « per mezzo della vista l'anima viene modellata anche nelle sue attitudini » (διὰ δὲ τῆς ὄψεως ἡ ψυχὴ κὰν τοῖς τρόποις τυπύται)³. Questa modificazione materiale dei *modi* dell'anima conduce spesso ad un tragico scarto tra i moventi 'psicologici' effettivamente presenti nella realtà e l'insensata sproporzione della reazione umana. Così, « subito infatti la vista,

1 M. Dixsaut, *Platon et la leçon de Gorgias : pouvoir tout dire de l'Être, ne rien pouvoir dire de ce qui est*, dans : A. Brancacci, M. Dixsaut (éds.), *Platon source des Présocratiques. Exploration*, Vrin, Paris 2002, pp. 191-217, in particolare pp. 209-210. – Cfr. anche (oltre ai già citati lavori di Ch. Segal e di R. Ioli) Giovanni Casertano, *L'amour entre "logos" et "pathos". Quelques considérations sur l'"Helène" de Gorgias*, in : Barbara Cassin, *Positions de la sophistique*, Vrin, Paris 1986, pp. 211-220, e M. Bonazzi, *I Sofisti*, Carocci, Roma 2010, p. 77 n. 20.

2 *Hel.*, 15 (trad. cit.).

3 *Ivi* (trad. cit.).

qualora veda (θεάσεται) corpi nemici e un nemico assetto di guerra (...), si turba e turba l'anima (ἐταράχθη καὶ ἐτάραξε), cosicché spesso gli uomini fuggono atterriti (ἐκπλαγέντες), da un pericolo futuro <come se> fosse presente (κινδύνου τοῦ μέλλοντος <ὡς> ὄντος) »¹. L'introduzione del tema del *come se* (ὡς è una congettura di H. Diels, ma l'espunzione della particella rende la costruzione con il genitivo sintatticamente assai difficile²) è una conferma della dimensione specificamente mentale introdotta dal pensiero gorgiano e, al tempo stesso, di un'autonomia inerziale di questa dovuta al moto inizialmente impresso dalle sensazioni sull'anima. È dunque sempre in relazione alla concreta disposizione individuale della *psyché* che

già alcuni, vedendo spettacoli paurosi, hanno perso in quel preciso istante il senno che prima avevano, tanto la paura spegne e scaccia l'intelletto. E molti sono caduti in vani affanni, terribili malattie, insanabili follie : a tal punto la vista iscrive nel senno le immagini di ciò che si è visto.

Ἦδη δὲ τινες ἰδόντες φοβερὰ καὶ τοῦ παρόντος ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ φρονήματος ἐξέστησαν· οὕτως ἀπέσβεσε καὶ ἐξήλασεν ὁ φόβος τὸ νόημα. πολλοὶ δὲ ματαιοῖς πόνοις καὶ δειναῖς νόσοις καὶ δυσίατοις μανίαις περιέπεσον· οὕτως εἰκόνας τῶν ὀρωμένων πραγμάτων ἢ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι. καὶ τὰ μὲν δειματοῦντα πολλὰ μὲν παραλείπεται, ὁμοία δ' ἐστὶ τὰ παραλειπόμενα οἴαπερ <τὰ> λεγόμενα.³

Il testo, pur non contemplando la possibilità di esiti allucinatori in senso stretto, è tuttavia degno di menzione in questa analisi, poiché illustra un procedimento eziologico perfettamente speculare a quello che si è visto generalmente all'opera nella *Collezione ippocratica* e in altri testi : in questo caso, infatti, non è l'alterazione psicofisica a costituire la condizione preliminare alle turbe della sensibilità, in qualsiasi modo venga intesa tale

1 *Hel.*, 16 (trad. cit.).

2 Cfr. D. M. Macdowell (ed.), *Gorgias. Encomium of Helen*, Bristol Classical Press, Bristol 1982, p. 21. – La proposta di espunzione di ὡς si deve a F. Donadi (*Gorgia, Elena 16*, « Bollettino dell'Istituto di filologia greca dell'Università di Padova », 4 [1977-1978], pp. 48-77, p. 71), che ha inteso il passo come « in presenza di un pericolo proveniente dal futuro ».

3 *Hel.*, 17 (trad. cit.).

relazione. Al contrario, è la vista di cose effettivamente presenti, ovvero l'*iscrizione* (ἐνέγραψεν) nella mente (φρόνημα) delle « immagini delle cose viste » (εἰκόνας τῶν ὀρωμένων πραγμάτων) che sconvolge (ἐτάραξε) l'anima, al punto da far smarrire la ragione (νόημα) agli uomini e produrre in essi delle conseguenze che Gorgia non esita ad indicare con i termini di *nosoi*, malattie, e *maniai*, follie. Che l'impiego di quest'ultimo vocabolo possa rivelare una certa consapevolezza tecnica può essere suggerito, oltre che dall'accostamento alle *nosoi*, dall'aggettivo che lo accompagna, *δυσίατοι*, « inguaribili », che forse allude a un'idea di *μανία* più prossima al concetto medico che andava via via precisandosi negli anni in cui Gorgia componeva il suo discorso¹. Fratello del medico Erodico, come sappiamo da Platone (*Gorg.*, 448b), e attivo in un contesto in cui i confini tra le discipline erano ancora particolarmente permeabili, il sofista potrebbe aver incrociato i temi della fisiologia empedoclea con suggestioni provenienti dagli scritti e dalla pratica medica coevi, esattamente come nel caso dell'analogia tra parola e *pharmakon* su cui egli fonda la propria teoria retorica. Senza postulare influenze dirette, va infatti segnalato che una linea esplicativa simile al passo gorgiano è proposta dallo scritto ippocratico *Sulle Affezioni*, databile agli anni ottanta del IV secolo a.C. Esponendo la propria eziologia generale delle malattie, l'autore espone in apertura al trattato le cause di ogni forma di patologia :

Tutte le malattie umane nascono dalla bile e dal flegma. La bile e il flegma producono le malattie quando, all'interno del corpo, uno di essi diventa troppo umido, troppo secco, troppo caldo o troppo freddo ; il flegma e la bile mutano in questo modo tanto a causa dei cibi e delle bevande, che delle fatiche e delle ferite, *dell'olfatto, dell'udito, della vista*, della lascivia, del calore e del freddo. Ciò accade quando ognuna delle cose menzionate è applicata al corpo in un momento non dovuto o diversamente dalle abitudini, in troppo grande quantità e con troppo vigore, o in quantità insufficiente e

¹ Come per le date di nascita e morte di Gorgia, anche per la datazione dell'*Encomio di Elena* è possibile solo proporre ipotesi, essendo l'unico dato certo il *terminus ante quem* del 412 a.C., data di rappresentazione dell'*Elena* di Euripide (per questa datazione rimando a Deborah Boedeker, *Significant Inconsistencies in Euripides' Helen*, in : Laura K. McClure (ed.), *A Companion to Euripides*, John Wiley & Sons, Chichester 2016, pp. 243-257.

troppo debolmente.

Νοσήματα τοῖσιν ἀνθρώποις ἅπαντα γίνεται ὑπὸ χολῆς καὶ φλέγματος. ἢ δὲ χολῆ καὶ τὸ φλέγμα τὰς νούσους παρέχει ὅταν ἐν τῷ σώματι ὑπερυγραίνηται ἢ ὑπερξηραίνηται ἢ ὑπερθερμαίνηται ἢ ὑπερψύχεται· πάσχει δὲ ταῦτα τὸ φλέγμα καὶ ἡ χολῆ καὶ ἀπὸ σίτων καὶ ποτῶν, καὶ ἀπὸ πόνων καὶ τραυμάτων, καὶ ἀπὸ ὀσμῆς καὶ ἀκοῆς καὶ ὄψιος καὶ λαγνείης, καὶ ἀπὸ τοῦ θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ· πάσχει δέ, ὅταν τούτων ἕκαστα τῶν εἰρημένων ἢ μὴ ἐν τῷ δέοντι προσφέρηται τῷ σώματι, ἢ μὴ τὰ εἰωθότα, ἢ πλείω τε καὶ ἰσχυρότερα, ἢ ἐλάσσω τε καὶ ἀσθενέστερα¹.

Questo breve testo, in linea con la concezione ippocratica che non distingue patologie psichiche e fisiche come categorie a sé, associa alla consueta eziologia delle malattie (dovuta a sua volta a squilibri nell'alimentazione, nella condotta sessuale², nell'esposizione a temperature rigide o elevate, ecc.) la possibilità che queste possano provenire anche da esperienze sensoriali particolarmente intense, e connesse principalmente ai sensi dell'*olfatto*, dell'*udito* e della *vista*. Questa particolare eziologia esposta in *Affezioni* può trovare almeno un parallelo, per quanto non altrettanto programmatico ed esplicito, in un altro testo che abbiamo avuto modo di considerare in più occasioni. Nel capitolo 48 di *Affezioni interne*, infatti, l'autore menziona le possibili cause del tipo di « malattia spessa » (παχύ) che affligge il suo paziente³, e tra queste menziona, come sappiamo, l'eventualità di trovarsi in solitudine su una strada deserta, lungo la quale « si venga presi da paura in seguito ad una visione » (ὁ φόβος αὐτὸν λάβῃ ἐκ φάσματος)⁴. Anche in questo caso dunque, per riprendere le parole dell'*Encomio di Elena*, « la paura spegne e scaccia l'intelletto » (il testo ippocratico, si ricorderà, è ricchissimo di termini indicanti il delirio e le alterazioni della coscienza) : se la lezione ἐκ φάσματος è corretta (la locuzione è espunta da Potter nella sua più recente edizione del

1 Hipp., *Aff.*, I, 7-13 (Littré VI, 208 ; Potter, *Hippocrates*, Loeb, vol. V, pp. 6-7).

2 Per un'analisi di questo testo nel quadro della « mental relevance of the functioning mechanisms and disorders associated with sexual life », cfr. C. Thumiger, *A History of the Mind...*, *op. cit.*, pp. 28-29.

3 Cfr. *supra*.

4 Sul senso attribuibile a φάσμα in questo contesto, vd. *supra*.

trattato)¹ la vista, sebbene non sia spiegata nei termini più rigorosi della riflessione gnoseologica di Gorgia, potrebbe comunque essere riconosciuta all'origine di importanti alterazioni psicofisiche. Il meccanismo eziologico illustrato nell'opera del sofista, in conclusione, non è dunque da ritenere interamente originale, e potrebbe essere stato adottato anche a partire dalle acquisizioni cliniche della medicina del V secolo a.C. Rimane tuttavia una variante estremamente interessante sul tema del legame tra sensibilità e sragione tra V e IV secolo, chiarendo una modalità di tale relazione che in altri testi è soltanto abbozzata.

1 Cfr. *Hippocrates*, VI, pp. 204-205.

Da Empedocle, come in generale dalla speculazione gnoseologica dei Presocratici, l'atomista Democrito mutua alcuni tra gli aspetti più caratterizzanti della propria teoria della conoscenza. Secondo quanto trasmesso da Teofrasto, per l'abderita « da tutto si produce sempre un effluvio » (ἅπαντος γὰρ ἀεὶ γίνεσθαι τινα ἀπορροήν)¹, secondo un processo analogo a quello descritto dall'affermazione empedoclea secondo cui da tutte le cose che sono sorgono effluvi (πάντων εἰσὶν ἀπορροαί, ὅσος ἐγένοντο)². Democrito riprende poi dalla tradizione più antica anche la centralità esplicativa dell'elemento dei *poroi*, attraverso cui può rendere conto, al pari di quanto abbiamo visto in Empedocle, di fenomeni non relativi in modo esclusivo alla sfera percettiva : ancora una volta, l'esempio principale è l'attrazione del magnete per il ferro. Questo fenomeno è spiegato, secondo una testimonianza di Alessandro di Afrodisia (*Quest.*, II, 23 = DK68 A165), a partire dalla convergenza di più assunti teorici iniziali : l'esistenza degli effluvi (ἀπορροίας... γίνεται), l'attrazione delle realtà simili verso le simili (τὰ ὅμοια φέρεσθαι πρὸς τὰ ὅμοια) e, allo stesso tempo, verso il vuoto (καὶ ἐς τὸ κενὸν πάντα φέρεσθαι). Il magnete e il ferro sono infatti composti da atomi simili, ma poiché nel primo dei due gli atomi sono più radi e vi è più vuoto rispetto al secondo, « ciò implica una migliore mobilità degli atomi della calamita, i quali sono così condotti in maniera più celere verso il ferro (il movimento si dirige verso il simile) e, una volta che si sono insinuati nei suoi pori, muovono i corpi atomici che sono presenti in esso, e si frappongono fra essi in forza della propria sottigliezza »³. I processi percettivi – è una costante, come abbiamo visto a più riprese, del pensiero dei fisiologi – sono illustrati come un caso ristretto di questi più vasti movimenti di interazione tra gli elementi nel cosmo. Democrito, tuttavia, pur riprendendo evidentemente molto dai pensatori precedenti (come commenterà criticamente Aristotele, innanzitutto l'idea che

1 Theophr., *Sens.*, 50, 4 = DK68 135.

2 Plut., *Quest. nat.*, 19 (916d) = DK31 B89 (cfr. *supra*).

3 *Ibidem* : διὰ τοῦτ' εὐκίνητοτέρ' ὄν<τα τὰ ἄτομα> θᾶττον ἐπὶ τὸν σίδηρον φέρεσθαι (πρὸς γὰρ τὰ ὅμοια ἢ φορὰ) καὶ ἐνδύμενα εἰς τοὺς πόρους τοῦ σιδήρου κινεῖν τὰ ἐν ἐκείνῳ σώματα διαδύμενα δι' αὐτῶν διὰ λεπτότητα.

tutti i sensi siano considerati come « una sorta di tatto »¹), introduce al tempo stesso degli elementi irriducibili alla tradizione precedente (con l'eccezione, parziale, di Leucippo), quali l'esistenza di particelle elementari definite come *atomoi*, entità minime e indivisibili, e la presenza del vuoto (κενόν) entro cui queste ultime possono muoversi e assumere una posizione nello spazio. Sono dunque gli effluvi atomici a distaccarsi dagli oggetti e a incontrare i singoli organi di senso dando così luogo alle sensazioni. Accanto al termine ἀπορροή, a designare le pellicole atomiche all'origine di ogni forma di interazione tra corpi, Democrito deve aver usato il termine εἶδωλον (attestato però soltanto nelle dossografie), connesso etimologicamente con la radice ριδ-, la stessa, com'è noto, che ha prodotto *video* in latino e da cui deriva anche εἶδος (« aspetto ») in greco²; ma è attestato peraltro anche il lemma δείκελον³, associato al verbo δείκνυμι, che possiede una medesima caratterizzazione rispetto all'oggetto di provenienza⁴. Quest'ultimo, insomma, è riprodotto fedelmente dall'effluvio di cui è all'origine, rappresentandone tutti gli aspetti che la conoscenza umana può coglierne in base alla propria struttura atomica.

In generale, questi assi fondamentali del pensiero di Democrito dovevano già presenti in Leucippo, fondatore secondo Aristotele e Teofrasto dell'atomismo greco⁵, che, in linea con i propri principi esplicativi della realtà fisica, aveva però sviluppato una teoria della percezione relativamente semplice. Limitatamente alla vista, Aezio e Alessandro di Afrodisia attestano che questa, per Leucippo, avviene attraverso la riflessione (ἐμφασίς) nella pupilla degli εἶδωλα distaccatisi dagli oggetti :

Democrito e, prima di lui, Leucippo, e infine i seguaci di Epicuro, dicono che le

1 Arist., *Sens.*, 4, 442a30 (ὡς καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐκάστη ἀφή τις ἐστίν).

2 Cfr. Pierre Chantraine, *DELG*, s.v. εἶδος, εἶδωλον, εἶδομαι.

3 Cfr. *Etym. Gen.*, s.v. Δείκελον (= DK68 B123) : « secondo Democrito, effluvi uguali per aspetto alle cose » (παρὰ δὲ Δημοκρίτῳ κατ' εἶδος ὁμοία τοῖς πράγμασιν ἀπόρροια).

4 Cfr. M. M. Sassi, *Le teorie della percezione...*, op. cit., p. 55.

5 Per un quadro recente sugli studi su Leucippo (la cui stessa esistenza, specie nel corso del XIX secolo, è stata messa ripetutamente in discussione sulla base di una testimonianza di Diogene Laerzio [X, 13 = DK67 A2]), si veda D. W. Graham, *Leucippus' Atomism*, in: P. Curd, D. W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 333–352.

immagini che emanano dagli oggetti abbiano forma uguale a quelle delle cose da cui emanano (ovvero delle cose viste) e che colpiscano all'interno gli occhi dei vedenti, producendo così il vedere.

Δημόκριτος (...) ἡγεῖται δὲ αὐτός τε καὶ πρὸ αὐτοῦ Λεύκιππος καὶ ὕστερον δὲ οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον εἰδῶλά τινα ἀπορρέοντα ὁμοιόμορφα τοῖς ἀφ' ὧν ἀπορρεῖ (ταῦτα δὲ ἐστὶ τὰ ὁρατὰ) ἐπίπτειν τοῖς τῶν ὁρώντων ὀφθαλμοῖς καὶ οὕτως τὸ ὁρᾶν γίνεσθαι.¹

Malgrado il riferimento congiunto ai tre atomisti, la teoria esposta in questo passo, come ha dimostrato M. M. Sassi, va attribuita originariamente al solo Leucippo, e può essere applicata, oltre che alla vista, anche a tutte le altre sensazioni (cfr. Aët., IV, 8, 10 = DK67 A30)². Così esposta, infatti, specie se considerata alla luce delle altre teorie naturaliste della conoscenza coeve, l'epistemologia di Leucippo rivela da subito un limite importante: la corrispondenza perfetta, meccanica, tra l'emissione degli εἰδῶλα e la relativa ricezione negli organi di senso, e, di conseguenza, l'assenza di qualsiasi fattore di variabilità soggettiva nella percezione del mondo esterno. Sono aspetti, questi, che difficilmente potevano essere ignorati da Democrito, che, pur sulla scia di Leucippo, presuppone quell'attenzione crescente alla soggettività della conoscenza che abbiamo visto emergere sin dai frammenti di Alcmeone. Da questa tradizione di pensiero, l'atomista di Abdera trae senz'altro l'importanza di una corretta mescolanza delle componenti del corpo e di un loro adeguato equilibrio qualitativo; va da sé tuttavia che, essendo gli atomi i costituenti ultimi della realtà, è ad essi che occorrerà guardare per poter riconoscere i segni di una complessione psico-fisica sana o, al contrario, alterata.

In Democrito, in effetti, il semplice impatto dei simulacri degli oggetti sugli organi di senso non è sufficiente alla produzione della sensazione. È principalmente la testimonianza di Aristotele a chiarire questo aspetto (cfr. *De an.*, A II, 404a27 = DK31

1 Alex. Aphr., *In sens.*, 24, 18-21; cfr. anche Aët., IV, 13, 1 (= DK67 A29): « Leucippo, Democrito, Epicuro ritengono che la sensazione visiva avvenga attraverso l'introdursi di immagini [nell'occhio] » (Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδῶλων εἴσκρισιν οἶονται τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν πάθος).

2 Si veda Sassi, *Le teorie della percezione...*, *op. cit.*, pp. 3-4, 56-57, 96-98, 107, 199.

A101 ; *De resp.*, IV, 471b30 = DK31 A106) : perché vi sia sensazione (e dunque, come vedremo tra un istante, *pensiero*), è necessario, secondo Democrito, attribuire un ruolo conoscitivo specifico ad un'istanza diversa dalla mera ricettività somatica, che egli individua nella *ψυχή*. Indagando nella prima sezione del *De anima* i più antichi tentativi di inquadramento dei principi del movimento e della conoscenza, Aristotele si esprime così :

Ad alcuni è sembrato che l'anima fosse fuoco, poiché, tra gli elementi, è il più sottile e quello maggiormente incorporeo, e inoltre ha come caratteristica fondamentale quella di muoversi e di muovere le altre cose. A questo proposito Democrito si esprime ancora più acutamente, indicando la ragione per cui l'anima possiede entrambe queste caratteristiche. L'anima, infatti, s'identifica con l'intelletto, e questa entità è composta dai corpi primi e indivisibili, ed è mobile a causa della piccolezza delle parti e della loro forma. Egli infatti asserisce che, tra le varie forme, quella sferica è la più adatta a muoversi, e che tale forma hanno l'intelletto e il fuoco.

ἔδοξέ τισι πῦρ εἶναι· καὶ γὰρ τοῦτο λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἁσώματον, ἔτι δὲ κινεῖται τε καὶ κινεῖ τὰ ἄλλα πρῶτως. Δημόκριτος δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν ἀποφαινόμενος διὰ τί τούτων ἑκάτερον· ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταῦτόν τε καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρῶτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχήμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκίνητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ.¹

Democrito, secondo questo resoconto aristotelico (che, come vedremo, non è esente da distorsioni storiografiche), stabilisce dunque l'identità della *ψυχή* e del *νοῦς*, ovvero fa dell'anima il principio dell'attività intellettuale ; ma, soprattutto, caratterizza tale principio in termini interamente materiali, in linea dunque con la fisiologia del suo tempo, come composto di atomi sferici e di dimensioni inferiori rispetto agli atomi che costituiscono gli altri corpi. In virtù di questi tratti, da cui discendono la grande mobilità degli atomi psichici e la loro diffusione nella totalità del corpo, l'anima di Democrito si

1 Arist., *De an.*, 405a5-13 = DK68 A101 (trad. G. Movia).

configura come l'elemento deputato all'interazione del soggetto conoscente con gli *eidola* provenienti dall'esterno, e non dunque alla loro mera ricezione, la quale avviene invece attraverso i *poroi* degli organi di senso. Questo testo aristotelico è rischiarato da un passo di Teofrasto, secondo cui « [Democrito] tratta in modo analogo ogni senso, non solo i sensi ma anche l'anima » (πάσαις γὰρ τοῦτό γε ὁμοίως ποιεῖ, καὶ οὐ μόνον ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ)¹ : l'esempio più efficace, poiché si presta più di altri a render conto dell'idea di propagazione delle sensazioni nel complesso psico-fisico del soggetto, è la percezione del suono (ψόφος). Questo, per Democrito, « penetra in tutto il corpo e, una volta che vi sia giunto attraverso l'udito, si diffonde dappertutto, come se la sensazione non fosse propria delle orecchie, ma del corpo nella sua interezza » (κατὰ πᾶν τὸ σῶμα τὸν ψόφον εἰσιέναι, καὶ ὅταν εἰσέλθῃ διὰ τῆς ἀκοῆς, διαχεῖσθαι κατὰ πᾶν, ὥσπερ οὐ ταῖς ἀκοαῖς, ἀλλ' ὅλω τῷ σώματι τὴν αἰσθησιν οὔσαν)². In realtà, sia l'identificazione proposta da Aristotele tra *nous* e *psyché*, sia il riferimento, da parte di Teofrasto, al penetrare della sensazione congiuntamente nel corpo e nell'anima, riflettono l'identica composizione materiale a cui i due autori riducono i vari livelli dell'umano, ma senza riuscire a cogliere appieno la diversità delle funzioni svolte da questi fattori : la lettura peripatetica, a causa della riduzione alle categorie proprie che opera in modo sistematico sui pensatori più antichi, trascura la possibilità che la posizione degli atomi psichici un elemento capace di render conto della concentrazione di questi in luoghi differenti del corpo, come della differenza di grado che sussiste tra gli aggregati atomici dell'anima, del corpo e dell'intelletto. E se l'identificazione di anima e intelletto proposta dalla lettura peripatetica di Democrito è generalmente ritenuta una forzatura storiografica, non vi è accordo tra gli specialisti sull'esatta collocazione del *nous* rispetto all'anima, a causa della discordanza apparentemente irrisolvibile delle fonti in merito, che collocano l'intelletto ora in tutto il corpo, ora nel petto, ora nell'encefalo³.

1 Theophr., *Sens.*, 57, 6-7 (= DK31 A135). Seguo M. M. Sassi (*Le teorie della percezione...*, *op. cit.*, pp. 61-62) nell'identificare in Democrito il soggetto del periodo.

2 Theophr., *Sens.*, 57, 2-5. Cfr. anche Macrobius, *In somn. Scip.*, I, 14, 19 (= DK68 A103) e Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 349 = DK68 A103).

3 Per un quadro generale del problema posto dalle fonti, su cui non è necessario qui prendere posizione, e per le diverse ipotesi di soluzione, cfr. C. C. W. Taylor (ed.), *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, University of Toronto

Rimane, in ogni caso, che l'anima, intesa come aggregato di particelle più sottili degli atomi somatici, trova collocazione negli interstizi lasciati vacanti dall'agglomerazione di questi ultimi (per dare un'immagine concreta, come della sabbia insinuata tra detriti di dimensioni maggiori). È dallo stato dell'anima e dalla relazione di essa con il corpo, dunque a partire da un'interazione definita in modo strettamente materiale, che si determina la qualità della conoscenza sensibile e intellettuale. Secondo Aristotele, infatti, l'anima democritea, è fondamentale definibile in termini di *calore* (ἡ ψυχὴ καὶ τὸ θερμὸν ταῦτόν), in quanto composta da atomi sferici come il fuoco¹, e, di conseguenza, è possibile comprendere qualsiasi suo squilibrio come eccessivo calore o eccessivo raffreddamento: viene qui ripresa, a un tempo, sia un'associazione per così dire spontanea tra vita e calore, sia l'approfondimento di essa ad opera della contemporanea letteratura ippocratica, che recupera a sua volta l'idea alcmeonica per cui le malattie possono prodursi a seguito di variazioni importanti nell'equilibrio tra le *dynámeis* del paziente².

Teofrasto specifica ulteriormente questo punto insistendo sulla relazione tra anima e corpo nella formazione del pensiero (φρονεῖν), che avrebbe origine da un certo tipo di relazione dell'anima con il corpo (*Sens.*, 58, 1-4). Benché con una terminologia anacronistica che non può essere stata la medesima di Democrito, egli osserva (*ivi*, 64, 1-2):

[Gli uomini] cambiano secondo le affezioni e l'età nella loro *mescolanza*, e in base alla stessa è evidente che la *disposizione* è causa della *rappresentazione*.

αὐτοὺς μεταβάλλειν τῇ κράσει κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἡλικίας· ἢ καὶ φανερόν, ὡς ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας.

È pressoché impossibile che il termine *phantasia* (traducibile approssimativamente

Press, Toronto-Buffalo-London 1999, pp. 201-203.

1 Arist., *De resp.*, 472a4-5 (= DK68 A106).

2 Cfr. Sassi, *op. cit.*, p. 179. – Su Alcmeone, vd. *supra*.

con « rappresentazione », e attestato per la prima volta nella lingua greca in Platone¹), possa essere stato impiegato direttamente da Democrito, che, al più, potrebbe aver utilizzato il più consueto *aisthesis*. Tuttavia, l'impostazione del problema da parte di Teofrasto rispecchia correttamente quella che doveva essere stata originariamente proposta dall'atomista. Ma in che modo, concretamente, la *diathesis*, la disposizione attuale del soggetto, può essere considerata *causa* (αἰτία) della conoscenza sensibile? Nel paragrafo 50 (1-4) del *De sensibus*, Teofrasto descrive il processo percettivo secondo Democrito non come semplice ingresso degli *eidola* attraverso i pori del soggetto (al modo, dunque, di Leucippo), ma come compressione dell'aria interposta tra i simulacri degli oggetti e gli organi di senso :

L'immagine non si produce direttamente nella pupilla, ma viene impressa l'aria intermedia tra l'occhio e la cosa vista, essendo compressa da questa e da chi vede : di ogni cosa infatti si produce sempre un effluvio.

Τὴν γὰρ ἔμφασιν οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν μεταξὺ τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὀρωμένου τυποῦσθαι συστέλλομενον ὑπὸ τοῦ ὀρωμένου καὶ τοῦ ὀρώοντος· ἅπαντος γὰρ ἀεὶ γίνεσθαι τινα ἀπορροήν.

Se « da tutte le cose si produce un effluvio », ciò sarà valido allo stesso modo per l'organo di senso del soggetto percipiente : Democrito, che non adotta l'idea empedoclea del raggio visivo che fuoriesce dall'occhio per incontrare le ἀπορροαὶ degli oggetti sensibili, dà conto dell'influenza del soggetto nei processi percettivi in modo conforme alla regola generale dell'emanazione dei simulacri dai corpi. I simulacri provenienti dagli organi di senso, corrispondenti in ogni aspetto alla configurazione del soggetto, tuttavia, non urtano

1 Il lemma, se si accetta una congettura testuale seguita dalla maggior parte degli editori, farebbe la sua prima apparizione in *Resp.*, 382e 10-11 nel contesto della dimostrazione dell'impossibilità, da parte del dio, di ingannare gli uomini, « né con apparizioni né con discorsi né con l'invio di segni in veglia o in sogno » (οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ' ὕπαιρ οὐδ' ὄναρ – trad. F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1997). Cfr. Gerard Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Galway University Press, Galway 1988, pp. 1-2.

direttamente quelli provenienti dagli oggetti percepiti, poiché tra gli uni e gli altri vi sono altri atomi, quelli dell'aria, i quali oppongono una certa resistenza a entrambe le pressioni ricevute. L'aria, così compressa, porta dunque in sé i segni tanto dell'oggetto visto quanto del vedente. Teofrasto ci dà qui testimonianza del primo impiego filosofico di un'immagine destinata a duratura fortuna : secondo il suo resoconto, infatti, Democrito stesso avrebbe paragonato tale impressione ad un'impronta sulla cera (*παραβάλλων τοιαύτην εἶναι τὴν ἐντύπωσιν, οἷον εἰ ἐκμάξειας εἰς κηρόν*)¹. Sarà questa impronta, infine, a costituire l'oggetto specifico della sensazione, poiché viene accolta dalla parte umida dell'occhio e trasmessa poi all'anima². Teofrasto indica tale processo con il termine *ἀποτύπωσις* (probabilmente non di conio democriteo ma di derivazione platonica, cfr. *infra*), a designare un processo di "sovra-impressione" che non coinvolge quindi direttamente ed unicamente gli organi di senso, ma che è la conseguenza dell'interazione tra soggetto e oggetto nella produzione della sensazione³. Sul versante dell'oggetto della percezione, dunque, l'*ἀποτύπωσις* permette di spiegare le normali limitazioni nella percezione dovute alla distanza, che rende la visione delle cose meno nitida e precisa a causa di una maggiore quantità di aria intermedia tra gli *eidola* del soggetto e dell'oggetto (Democrito invaliderebbe così in anticipo l'obiezione rivoltagli da Aristotele, secondo cui « se il mezzo divenisse vuoto, si vedrebbe distintamente anche una formica che si trovasse

1 Theophr., *Sens.*, 51, 3. Per la fortuna dell'immagine, cfr. *infra*.

2 Theophr., *Sens.*, 50, 5-6.

3 Vi è tuttavia chi ha sostenuto l'ipotesi della collisione diretta nell'aria tra *eidola* del soggetto e dell'oggetto, in una sorta di prefigurazione della teoria platonica della percezione esposta nel *Timeo* (45b, 67c-d). Cfr. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1965, p. 443; Kurt von Fritz, *Demokrits Theorie des Sehens*, in: *Id., Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin 1971, pp. 594-622 (versione rivista di: *Democritus' Theory of Vision*, in: E. Ashworth Underwood [ed.], *Science, Medicine and History*, Oxford University Press, London-New York 1953, vol. I, pp. 83-99 [Arno Press, New York 1975²]; W. Burkert, *Air-imprints or Eidola: Democritus' Aetiology of Vision*, « Illinois Classical Studies », 2 (1977), pp. 97-109. Altri studiosi, al contrario, hanno visto nel passo di Teofrasto la descrizione di una semplice pressione degli *eidola* degli oggetti sull'aria davanti all'organo di senso, ma senza che questa sia a sua volta improntata dalle condizioni del soggetto. Si vedano: R. W. Baldes, *Democritus on Visual Perception: Two Theories or One?*, « Phronesis », 20 (1975), pp. 93-105; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, *op. cit.*, p. 378 n. 9; Denis O'Brien, *Théories atomistes de la vision: Democrite et le problème de la fourmi celeste*, in: L. Benakis, *Proceedings of the First International Conference on Democritus*, voll. I & II, Xanthi 1984, II, pp. 27-57.

in cielo »¹); rispetto al soggetto, invece, la teoria democritea introduce nel risultato della sensazione tutto il peso delle determinazioni momentanee del percipiente, ovvero della sua costituzione psico-fisica e della sua disposizione transitoria. L'assunto democriteo per cui « in realtà non sappiamo niente su alcuna cosa, ma l'opinione è per ciascuno un adattamento » (ἐτεῆ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός ἀλλ' ἐπιρυσμὴ ἐκάστοισιν ἢ δόξιος)² si spiega quindi, oltre che in termini strettamente atomistici – nel senso di una conoscenza non relativa agli oggetti stessi, ma limitata agli atomi che, distaccandosi dagli oggetti sotto forma di effluvi particellari, riescono a penetrare attraverso gli organi di senso –, anche sulla base della variabilità di disposizione individuale nel suo mutare da un soggetto all'altro, nonché nell'alterazione temporanea e contingente dello stesso soggetto in momenti e circostanze diverse della sua esistenza.

Tale *adattamento* (ἐπιρυσμὴ), infatti, è determinato dalla composizione atomica del soggetto, ovvero da ciò che Democrito denomina in un frammento, con un termine di risonanza medica, διαθήκη (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 136, 4-7 = DK68 B9) :

Noi non conosciamo in verità nulla di saldo, ma solo ciò che cambia *secondo la disposizione del corpo* e di ciò che vi penetra e vi offre resistenza.

ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἔόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπίπτων δὲ κατὰ τε σώματος διαθήκην
καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.

L'insieme di queste considerazioni sull'ἀποτύπωσις, finora relative in modo esclusivo alla vista, può essere esteso molto probabilmente agli altri sensi e in particolare all'udito (a entrare nell'orecchio non sarebbero in questo caso effluvi atomici ma stampi aerei, al pari di quanto avviene nel funzionamento dell'occhio), sebbene sia possibile che Democrito considerasse quest'ultimo senso come meno influenzabile, rispetto alla vista,

1 Arist., *De an.*, 419a 15-20 (trad. G. Movia, *cit.*).

2 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 137, 4-6 = DK68 B7 (per la traduzione di ἐπιρυσμὴ con « adattamento » della forma dell'organo di senso a quella dell'oggetto piuttosto che con « afflusso », come suggerirebbe la connessione etimologica con ῥέω, vd. Sassi, *op. cit.*, p. 209, n. 27).

dalla disposizione individuale¹. Con ogni probabilità, comunque, l'adozione di questo procedimento permetteva all'atomista di Abdera di fornire una spiegazione plausibile a fenomeni quali distorsioni e illusioni sensoriali², facendoli così dipendere *anche* dalle condizioni soggettive del percipiente e non soltanto dalla contingenza dei fattori esterni, quali la quantità di aria frapposta tra soggetto e oggetto o altri ostacoli intermedi. Tuttavia, Democrito aveva avuto cura peraltro di fornire una descrizione più dettagliata di queste condizioni soggettive, considerando – oltre alla variabilità individuale dei processi percettivi – delle disposizioni materiali alterate in cui non è difficile riconoscere delle vere e proprie forme di alterazione del pensiero. Ancora una volta, sono le fonti peripatetiche ad informarci di questi aspetti della riflessione democritea. Si è già fatto riferimento al luogo del *De sensibus* teofrasteo in cui si legge che « Democrito, riguardo al pensiero, ha affermato soltanto che esso ha luogo quando l'anima si trova in equilibrio » (περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἶρηκεν ὅτι γίνεται συμμετρῶς ἐχούσης τῆς ψυχῆς, 58, 1-3) ; poco oltre, in aggiunta, vengono specificate quali siano le condizioni in cui, invece, non si dà tale equilibrio, e quali siano le ripercussioni di tale sbilanciamento sul pensiero :

Qualora infatti ci si riscaldi o ci si raffreddi eccessivamente, [Democrito dice che il pensiero] cambia : e perciò gli antichi ritenevano giustamente che questo si chiami *altro pensare*. È chiaro dunque che egli spiega il pensiero sulla base della mescolanza del corpo, il che è forse coerente per chi fa dell'anima un corpo.

ἐὰν δὲ περιθερμός τις ἢ περιψυχρος γένηται, μεταλλάττειν φησί. διὸ καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦθ' ὑπολαβεῖν, ὅτι ἐστὶν 'ἄλλοφρονεῖν'. ὥστε φανερόν, ὅτι τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν, ὅπερ ἴσως αὐτῷ καὶ κατὰ λόγον ἐστὶ σῶμα ποιοῦντι τὴν ψυχὴν.³

Che *ἄλλοφρονεῖν* fosse un vocabolo antico, e chi fossero gli « antichi » di cui si parla in questo passo, è chiarito da Aristotele, che conferma l'impiego democriteo del

1 Cfr. Sassi, *op. cit.*, pp. 118-119.

2 Cfr. *ivi*, pp. 56-57, 75-76, 96-99, 106 e Taylor, *The Atomists...*, *op. cit.*, pp. 210-211.

3 Theophr., *Sens.*, 58, 3-6.

verbo in un contesto simile a quello in cui esso ricorre in Teofrasto. Nel *De Anima*, lo Stagiritica commenta infatti l'identificazione di *nous* e *psyché* che egli ravvisa (come abbiamo più volte notato, non senza notevoli forzature) in Democrito, e, di conseguenza, la verità di tutto ciò che di volta in volta appare ai sensi (ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον, 404a 28-29). Democrito avrebbe riconosciuto in un luogo omerico l'immagine stessa della propria concezione delle alterazioni del pensiero. Il passo, che non compare nei manoscritti a noi noti dell'*Iliade*, è citato immediatamente di séguito da Aristotele: διὸ καλῶς ποιῆσαι [τὸν] Ὅμηρον ὡς ὁ Ἐκτωρ “κεῖτ’ ἄλλοφρονέων” (« pertanto correttamente aveva detto Omero che Ettore “giaceva altro pensando” »)¹. La differenza rispetto al testo tramandato del poema è di poco conto: Democrito, Teofrasto e Aristotele dovevano disporre di un testo alternativo rispetto al nostro, o forse citare il passo in questione a memoria, e senza eccessive preoccupazioni filologiche; quel che conta è che il verbo sia effettivamente presente nelle edizioni attuali dei testi omerici, così da poter essere compreso a partire dal suo contesto originario, o almeno in un senso molto prossimo a quello in cui poteva essere citato dai filosofi antichi: nell'*Odissea*, Ulisse, accudito da Circe « ad altro pensando sedev[a] e il [suo] animo presagiva sventure »², mentre nell'*Iliade* – secondo un'accezione più vicina alla citazione di Aristotele – il verbo è riferito ad Eurialo, che in seguito allo scontro con Epeo « sputava sangue denso, con la testa piegata di lato, *privo di sensi* »³. La *perdita dei sensi* corrisponde alla *perdita della coscienza*: Aristotele ha dunque buon gioco nel citare il passo esemplificativo, secondo Democrito, delle alterazioni 'mentali', a dimostrazione dell'identità completa che i Presocratici avrebbero a suo avviso stabilito tra sensibilità e intelligenza. Nondimeno, nella *Metafisica*, in un'altra citazione del verso omerico (che impiega però come esemplificazione di tutta la riflessione presocratica, non soltanto di Democrito, su pensiero e sensazione) egli dimostra di cogliere il punto essenziale della ripresa democritea del verso, che non può essere infatti

1 Arist., *De an.*, 404a 29-30 (trad. Movia, *cit.*)

2 Hom, *Od.*, X, v. 374 (ἀλλ’ ἤμην ἄλλοφρονέων, κακὰ δ’ ὄσσετο θυμός), trad. (leggermente modificata) di V. Di Benedetto, BUR, Milano, 2010.

3 Hom., *Il.*, XXIII, vv. 697-698 (αἶμα παχὺ πτόνοντα κάρη βάλλονθ’ ἐτέρωσε· | καὶ δ’ ἄλλοφρονέοντα), trad. di G. Cerri, BUR, Milano 1999.

inteso come una semplice *assenza* di sensi e di coscienza : « Si dice che evidentemente anche Omero abbia condiviso questa opinione (*scil.* la considerazione delle attività cognitive come operazioni meramente somatiche), in quanto rappresentò Ettore, che era fuori di sé per la ferita ricevuta, come *giacente a pensar altro*, come se anche chi è fuori di sé capisse, ma cose diverse » (ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κείσθαι ἄλλοφρονέοντα, ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας ἀλλ' οὐ ταῦτά)¹. Questa glossa aristotelica merita una spiegazione : una volta posta da Democrito l'equivalenza tra vita e *psyché*, secondo l'antica analogia tra calore corporeo e soffio vitale², nel soggetto cosciente deve poter sussistere una porzione sia pur minima di pensiero, nella misura in cui anche il più grande squilibrio nella sua costituzione atomica e, dunque, nella sua temperatura, non lo abbia già condotto del tutto alla morte. Si ha dunque *cambiamento* del pensiero, e non mera perdita dei sensi e della conoscenza, fintanto che in un corpo non si siano del tutto dileguati gli atomi psichici, decretando la morte dell'anima individuale al pari di quella del corpo (cosa che, in modo del tutto conseguente, vale per Democrito paradossalmente anche per il permanere nei cadaveri di quel calore minimo che, prima dell'estinzione definitiva, determina un infimo residuo di sensibilità, insieme al persistere di processi biologici quali la crescita *post mortem* di unghia e capelli)³.

Spiegata esclusivamente sulla base delle testimonianze peripatetiche e della ripresa del verso omerico, comunque, queste considerazioni sono quanto di più esatto si possa affermare dell'*ἄλλοφρονεῖν* in Democrito : in sintesi, tutto ciò che non corrispondendo ad una corretta mescolanza degli elementi atomici, e quindi ad una felice disposizione psico-fisica descritta soltanto in termini di alterazione termica, determina un 'sentire' diverso da quello ottimale. Altre occorrenze coeve del verbo, nondimeno, possono aiutare a chiarire le modalità del suo impiego da parte dell'atomista. Se è vero infatti che l'esempio di Ettore-Eurialo è particolarmente funzionale all'illustrazione delle tesi di Democrito, il verbo ricorre in altre fonti con un significato più generico, ad indicare diversi episodi di follia o di

1 Arist., *Metaph.*, 1009b 28-31 (trad. C. A. Viano, *cit.*).

2 Cfr. di nuovo R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo...*, *op. cit.*, pp. 121-149.

3 Cfr. Sassi, *op. cit.*, p. 163. Si vedano : Aët., IV, 10, 4 (= DK68 A117), Cic., *Tusc.*, I, 34, 82 e Tert., *De an.*, 51 (= DK68 A160), Procl., *In Remp.*, II, 113, 6 Kroll (= DK68 B1).

alterazione delle normali facoltà cognitive e del comportamento. In Erodoto, ad esempio, ἄλλοφρονέω non è affatto investito di speciali connotazioni tecniche, ed è impiegato per descrivere l'inquietante follia fraticida che colpì gli Ateniesi inviati ad Egina per recuperare le statue delle due dee della fertilità Auxesia e Damia (V, 84, 2). Le statue, che si trovavano sulla terraferma, vennero legate con delle funi che gli Ateniesi tendevano dalla propria imbarcazione, per divellerle dai relativi basamenti e portarle a bordo. « Ma mentre tiravano – scrive Erodoto – sopraggiunse un tuono e, insieme al tuono, un terremoto ; gli uomini della trireme che stavano tirando le funi *impazzirono* a causa di ciò (ὑπὸ τούτων ἄλλοφρονῆσαι) e, in preda alla follia (παθόντας δὲ τούτο), si uccisero fra loro, come dei nemici » (κτείνειν ἀλλήλους ἅτε πολεμίους)¹. Non vi sono in questa occorrenza del verbo risonanze di suoi usi particolari in campo medico o filosofico : al contrario, esso ricorre ad indicare una follia proveniente da un atto empio quale il tentativo di rimozione di due statue sacre, e che gli Ateniesi imputavano del resto all'intervento diretto di una volontà sovranaturale (τοῦ δαιμονίου, V, 87, 2). Ma sono attestati anche usi più specifici del termine : nella *Collezione ippocratica*, ἄλλοφρονεῖν compare nella descrizione di un malato che « si agita e sragiona dal dolore » (ἀλύει καὶ ἄλλοφρονεῖ ὑπὸ τῆς ὀδύνης) a causa di una patologia encefalica particolarmente grave (probabilmente una forma molto severa di otite degenerata in un'affezione cerebrale, come suggerito da Littré, *ad loc.*), comportante brividi, febbre, dolore agli occhi, abbondanti evacuazioni, ecc.² Secondo una *lectio* non accolta da Littré in *Mul.*, I, 41, 24-26 (VIII, 100, 8), in una malattia dovuta ad importanti complicazioni puerperali (la risalita dei lochi alla testa, secondo l'autore), « l'udito non è acuto, [la paziente] avrà dolori allo stomaco e rigurgiti, *sragionerà* e i suoi pensieri alterati

1 Hdt., V, 85, 2 (trad. di A. Colonna e F. Bevilacqua, *cit.*).

2 Hipp., *Morb.* II, 16, 1 (ed. Jouanna, CUF, Paris 1983, p. 150 ; Littré VII, 30) : ἑτέρα νοῦσος · ῥίγος καὶ πυρετός καὶ ὀδύνη διὰ τῆς κεφαλῆς, μάλιστα δ' ἐς τὸ οὖς καὶ ἐς τοὺς κροτάφους καὶ ἐς τὸ βρέγμα, καὶ τὰς χώρας τῶν ὀφθαλμῶν ἀλγεί, καὶ αἱ ὀφρύνες δοκέουσιν οἱ ἐπικεῖσθαι καὶ τὴν κεφαλὴν βάρους ἔχει καὶ ἦν τίς μιν κινήσῃ, οὖρησεί, καὶ οὖρεῖ πολλὸν καὶ ῥηίδως, καὶ τοὺς ὀδόντας αἰμωδιᾶ καὶ νάρκα ἔχει · καὶ αἱ φλέβες αἴρονται καὶ σφύζουσιν αἱ ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ οὐκ ἀνέχεται ἡρεμέων, ἀλλ' ἀλύει καὶ ἄλλοφρονεῖ ὑπὸ τῆς ὀδύνης (« Altra malattia : brivido, febbre e dolori attraverso la testa, soprattutto alle orecchie, alle tempie e al bregma ; le cavità oculari sono dolenti ; le sopracciglia gli sembrano pesanti e la testa è pesante ; se lo si muove, desidera urinare e urina abbondantemente e con facilità ; ha fastidio ai denti e sonno ; e i vasi della testa si sollevano e battono ; non gli riesce di restare tranquillo, ma si agita e sragiona dal dolore »).

diventano folli » (τοῖσί τε οὐασιν οὐκ ὀξέως ἔστι τὸ ἀκούειν ἐκ τῆς νούσου· καὶ καρδιῶξει, καὶ ἐρεῦξεται, καὶ ἄλλοφρονῆσει, καὶ παράνοιαί γίνονται μανιώδεις¹). Diversamente da Erodoto, in questo caso è ovviamente esclusa *a priori* l'origine sovranaturale del delirio ; ma il termine non sembra assumere un significato particolarmente differente da quello di altri verbi composti semanticamente prossimi e più diffusi nei testi ippocratici, come ad esempio παραφρονέω. In contesto medico, voci verbali di questo tipo, come ha scritto Chiara Thumiger, « appear to have a more general connotation not characterized by the alternating states of soundness and derangement »² (come invece nel caso di forme costruite a partire dal verbo μαινομαι, impiegate nel designare accessi e episodi di alterazione mentale³); ma è probabile, per altro verso, che l'ἄλλοφρονέω ippocratico risponda all'esigenza di indicare un'idea di generico perversimento delle facoltà intellettuali non lontana da quella che, anche in riferimento alle turbe della sensibilità, è veicolata in altri luoghi della *Collezione* da locuzioni come ἄλλοτε ἄλλα ὄραῖν καὶ ἀκούειν (*Morb. sacr.*, XIV, 2) e, soprattutto, ἄλλοῖα φρονέων καὶ ἄλλοῖα ὄρέων (*Gland.*, XII, 2)⁴, in cui la 'diversità' di pensiero e sensazione rispetto a situazioni cognitive regolari è espressa nei termini di un giudizio negativo emesso in modo eufemistico, come in altre occorrenze del termine, non strettamente mediche⁵.

1 Littré segue MV preferendo la lectio ἀλλοφάσσει ad ἀλλοφρονῆσει, presente in θ.

2 C. Thumiger, *The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity*, art. cit., p. 73.

3 Cfr. *ivi*, p. 72.

4 Su cui vd. *supra*. Cfr. anche ἀλλοκότοισι φαντάσμασιν in *Gland.*, XII, 2.

5 Cfr. *LSJ*, s.v. ἄλλοῖος, α, ον, (ἄλλος). – La locuzione τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα ricorre anche nel fr. 108 di Empedocle ad indicare i cambiamenti del pensiero che sopraggiungono al mutare delle condizioni somatiche (cfr. in particolare la citazione che ne fa Aristotele in *Metaph.*, 1009b 20-21 : ὅσσον <δ'> ἄλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ | καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίστατο). Altre fonti (Philop., *Comm. in Arist. Graeca*, vol. XV [*In de An.*], p. 486, 13 [ὁ γὰρ E. τὰς διαφορὰς τῶν <ὄνειράτων> λέγων φησὶν ὅτι ἐκ τῶν καθ' ἡμέραν ἐνεργημάτων αἰ νυκτεριναὶ γίνονται φαντασίαι· ταύτην δὲ τὴν φαντασίαν <φρόνησιν> καλεῖ ἐν οἷς φησιν <ἔθεν ... παρίσταται>], e *ibidem*, p. 487, 1 ; Simpl., *ivi*, vol. XI [*In de An.*], p. 202, 30 [καὶ <τὸ φρονεῖν> ἐν τοῖς <ὄνειροις ἄλλοῖα παρίσταται> κτλ.]) associano l'espressione più specificamente all'attività onirica, non nel suo significato predittivo o profetico, ma soltanto come un affastellarsi disordinato di dati sensibili. Non a caso H. Diels associava nei *Vorsokratiker* questo frammento empedocleo ad un passo di Erodoto (VII, 16, 2) in cui Artabano si rivolge a Serse dicendo : « Ma no, figlio mio, questi fatti non sono di origine divina. I sogni che, vagando, capitano agli uomini hanno la natura che ti spiegherò io, che sono di molti anni più vecchio di te : di solito si presentano sotto forma di visione onirica le cose a cui uno pensa durante il giorno » (Ἄλλ' οὐδὲ ταυτὰ ἔστι, ὦ παῖ, θεῖα. Ἐνύπνια γὰρ τὰ ἐς ἀνθρώπους πεπλανημένα τοιαυτὰ ἔστι

L'influenza del pensiero medico coevo, comunque, deve aver giocato un qualche ruolo già nell'attribuzione delle cause prime dell'ἄλλοφρονεῖν ad uno squilibrio termico : περιθερμος e περιψυχρος, che compaiono in Theophr., *Sens.*, 58, 3 (vd. *supra*), possono essere dovuti allo stesso Democrito, e presentano d'altra parte dei paralleli significativi con più di un testo ippocratico¹, oltre che con la nozione di ascendenza alcmeonica dell'origine delle malattie nel calore o nel freddo eccessivo². Tuttavia, tra le fonti che abbiamo preso in esame fino a questo momento, la descrizione teofrastea del meccanismo dell'ἀποτύπωσις in Democrito, connessa in modo essenziale all'alterazione discratca dell'ἄλλοφρονεῖν, rappresenta la prima menzione attestata di un nesso intrinseco ed evidente tra una generale variazione del complesso psicofisico del soggetto e le sue capacità percettive. Sfortunatamente, nulla ci consente di rinvenire degli esempi, in positivo, di tali deformazioni della conoscenza sensibile dovute ad alterazioni nella disposizione individuale. È tuttavia possibile identificare con chiarezza quei fenomeni a cui Democrito *non* avrebbe concesso un tale statuto: innanzitutto, le apparizioni degli dèi e le anticipazioni di questi sul futuro (con le parole di A. Delatte, « comment aurait-il pu nier leur existence, puisque certains hommes en avaient la perception, pour les avoir, disaient-ils, vus et entendus en certaines occasions, et que presque tous en avaient la notion ? »³, i fenomeni legati a credenze popolari come il malocchio⁴, o a concezioni diffuse anche in contesti diversi come la previsione del futuro, l'ispirazione profetica o il genio poetico⁵ e,

οἷά σε ἐγὼ διδάξω, ἔτεσι σέο πολλοῖσι πρεσβύτερος ἐὼν· πεπλανῆσθαι αὐται μάλιστα ἐώθασι [αἰ] ὄψεις [τῶν] ὄνειράτων, τὰ τις ἡμέρης φροντίζει, *trad. cit.*). È a questo senso di ἄλλοῖα che sembra alludere il frammento empedocleo, in cui il carattere 'altro' dei pensieri e delle sensazioni nel sogno è dovuto probabilmente alla mancanza di coordinamento e di unificazione assicurata in altri contesti dall'accrescersi ordinato dell'intelligenza.

- 1 Cfr. Hipp., *Epid.*, I, ed. Jouanna-Anastassiou-Guardasole XVIII, 2, p. 26, 2 (ἄκραια περιψυχρα sono tra i sintomi della *phrenitis*), *Coac.*, 176 (περιψύχω), *Prorrh.*, I, 134 (περιψυξίς). Per queste analogie si veda Sassi, *op. cit.*, p. 180.
- 2 Aët., V, 30, 1 (= DK24 B4), vd. *supra*.
- 3 A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme...*, *art. cit.*, p. 44. – Cfr. soprattutto Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, 19 (= DK68 B166) e Stob., II, 9, 4 (=DK B175).
- 4 Cfr. Plut., *Quest. conv.*, V, 7, 6 (= DK31 A55).
- 5 Nel catalogo delle opere democritee compilato da Trasillo e trasmesso da Diogene Laerzio (IX, 47) figura un περι εἰδώλων ἢ περι προνοίας (cfr. DK31 A10a). Vd. anche Cic., *De div.*, I, 57, 131 (= DK68 A138b).

tutte manifestazioni per cui l'atomista fornisce una spiegazione interamente naturalistica, in termini di effluvi corpuscolari e, talvolta, di alterazioni della disposizione soggettiva, ma senza mai considerarli come fenomeni semplicemente illusori o patologicamente ingannevoli¹.

In conclusione, l'attenzione specifica che Democrito pone rispetto alla variabilità soggettiva dei processi percettivi, secondo una linea di pensiero che lo conduce a porre in una relazione essenziale la riflessione sull'*ἀποτύπωσις* e la definizione dell'*ἄλλοφρονεῖν*, è il segno certo di un primo sviluppo di problemi tipicamente epistemologici, fondati sull'« esigenza di cercare norme in base alle quali spiegare la sfasatura fra la realtà vera e quella che appare »². Questo tema incrocia problemi di difficile soluzione, determinati in primo luogo dalla perdita delle numerose opere di Democrito e dalla conseguente difficoltà di interpretare armonicamente le testimonianze discordanti sul suo pensiero, specie in materia di teoria della conoscenza, fornite da un lato da Aristotele e Teofrasto, dall'altro da fonti più tarde (principalmente da Sesto Empirico)³. Senza attraversare il campo minato delle letture scettiche o sensiste della gnoseologia democritea, è possibile limitarsi alla constatazione che i fenomeni dispercettivi sono considerati come variazioni rispetto ad una percezione standard che è definita soltanto sulla base di un certo tipo di disposizione materiale, e non come scarto rispetto ad una norma teorica di conoscenza. La variabilità individuale della percezione, in connessione con i suoi fondamenti fisiologici, non è insomma un 'frutto dell'immaginazione', ma il risultato, difficilmente valutabile, di uno scompensamento materiale rispetto ad una norma apprezzabile solo empiricamente attraverso il riferimento alle condizioni del corpo. Democrito non appare fondamentalmente interessato alla verità o alla falsità della sensazione distorta

1 Si vedano su questo punto A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme...*, art. cit., pp. 44-51 e, più di recente: Mi-Kyoung Lee, *Epistemology After Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 197-198; Enrico Piergiacomini, *Una preghiera per l'avvenire. La divinazione in sogno di Democrito*, « Lexicon Philosophicum », 1 (2013), pp. 57-89.

2 Così Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito...*, op. cit., p. 198.

3 Per un quadro recente del problema, cfr. M.-K. Lee, *Epistemology after Protagoras...*, op. cit., pp. 181-250.

dall'ἀποτύπωσις, poiché nella sua ottica solo la realtà atomica è effettiva, mentre la conoscenza soggettiva (come abbiamo visto nel fr. 7) è data soltanto da un « adattamento » (ἐπιρυσμῆ) parziale e soggettivo rispetto alla vera natura delle cose. Né si può parlare in alcun senso di 'inganno' o di 'illusione soggettiva' rispetto al prodotto della conoscenza : l'elemento mentale, riflessivo, pur distinto dalla sensibilità in modo più preciso di quanto non volesse Aristotele, non è concepito come indipendente a tal punto dai sensi e dal somatico. Questi temi, invece, saranno oggetto della riflessione della filosofia classica, che con Platone e Aristotele sovrapporrà alle preoccupazioni di ordine fisiologico dei Presocratici questioni relative specificamente alla *verità* e alla *falsità* delle rappresentazioni aventi luogo nel quadro di alterazioni di tipo cognitivo e, successivamente, all'eventualità che, rispetto a queste, si possa essere tratti più o meno inconsapevolmente in inganno.

Usi filosofici della dispercezione in Platone

Mavia e « false sensazioni » nel Teeteto : un'associazione inedita

In apertura alla seconda sezione del *Teeteto* Platone inscena un incontro tra Socrate e il matematico Teodoro di Cirene, occasione di un breve scambio tra i due intorno alla vivacità degli interessi filosofici della gioventù ateniese (143d). Uno, in particolare, tra i giovani allievi di Teodoro merita in modo esemplare l'attenzione di Socrate : Teeteto, figlio di un ricco e stimato concittadino, giovane (μειράκιον, 143e5, 144c8) dalle straordinarie doti naturali, tanto equilibrato nella disposizione morale, a dispetto dell'età, quanto eccellente nell'apprendimento e nello studio. L'enumerazione delle discipline che Teeteto afferma di apprendere presso Teodoro – geometria, astronomia, musica, calcolo : una probabile allusione alla *paideia* ideale descritta nella *Repubblica* (522c1-531c4)¹ – è colta da Socrate come opportunità per l'introduzione del difficile problema a partire da cui prenderà forma il seguito del dialogo, e la cui soluzione è a lui stesso ignota : *che cosa sia mai la conoscenza* (ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν, 145e9). L'immensa sfida posta dalla richiesta di tale definizione, all'origine della più estesa e sistematica trattazione del problema della conoscenza nel *Corpus Platonicum*, è costantemente affrontata sullo sfondo del tema della legittimazione epistemologica e sociale del sapere e, dunque, della migliore forma di educazione da destinare a quella gioventù ateniese rappresentata idealmente da Teeteto². Temi, questi, inequivocabilmente legati alle accuse di empietà e corruzione dei giovani rivolte a Socrate e alla sua imminente condanna a morte (210d 2-4 ; cfr. *Ap.*, 24b8-c1) : il dialogo si svolge infatti nello stesso anno del processo a Socrate (399 a.C.), rispetto a cui il *Teeteto*, unica opera aporetica della maturità platonica, intende presentarsi come una « seconda apologia »³, una difesa sincera e definitiva, da parte di Platone, del proprio

1 Cfr. *ivi*, p. 214, n. 23.

2 Per questa lettura cfr. Eugenio Benitez, Livia Guimaraes, *Philosophy as Performed in Plato's 'Theaetetus'*, « The Review of Metaphysics », 47, (1993), pp. 297-328.

3 Cfr. su questo tema Zina Giannopoulou, *Plato's 'Theaetetus' as a second 'Apology'*, Oxford University Press, Oxford 2013.

maestro e del carattere maieutico della sua indagine filosofica¹. Non è dunque casuale che l'anziano geometra Teodoro, al pari di Socrate, dichiari di non essere in grado di fornire una definizione della conoscenza, e che suggerisca al contempo di interrogare sulla questione il proprio allievo, a cui del resto una tale discussione « potrebbe giovare molto »². Cos'è, dunque, *episteme* per un giovane « nobile » (γεννικόν, 144d5), inserito nei *milieux* intellettuali più avanzati della società ateniese, desideroso di apprendere « l'insieme delle discipline che concorrono a formare l'educazione » (ὅσα παιδείας ἔχεται, 145a9) ?

Vinte le esitazioni iniziali, il primo livello della risposta di Teeteto corrisponde ad un certo numero di esempi particolari di *conoscenza*, che spaziano dai saperi disincarnati dei geometri e dei matematici a quelli più concreti dei calzolai e degli artigiani. Ma Socrate chiede al giovane di « ricondurre sotto un'unica definizione i molti tipi di conoscenza » (146d 6-7), non di far menzione di casi specifici di conoscenza di qualcosa. Non senza l'aiuto di Socrate, che da 'ostetrico' ne « suscita e calma le doglie » (151a8), Teeteto dà infine alla luce la propria definizione (151e 1-3) :

A me sembra che colui che conosce qualcosa, percepisce ciò che conosce, e che perciò, almeno in base a ciò che sembra ora, *conoscenza non sia altro che percezione*.

δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὥς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.

Questa equiparazione di conoscenza e percezione, un'asserzione radicalmente empirista verso cui Platone non poteva che manifestare aperta avversione, rappresenta l'antecedente diretto della lettura che si è visto essere stata imposta, da parte di Aristotele e Teofrasto, a tutta la gnoseologia presocratica nei termini di un'inopportuna equivalenza di

1 Per questa « *maieutic* interpretation » del dialogo il riferimento è David Sedley, *The midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 2004.

2 Trad. di F. Ferrari (BUR, Milano 2011) leggermente modificata (da cui traggio, salvo diversa segnalazione, le traduzioni dei passi del *Teeteto* che seguono).

sensazione e pensiero¹. Avremo modo in seguito di ritornare in modo puntuale sulla lettura aristotelica del problema. Nel dialogo platonico, comunque, Socrate vi ravvisa subito una tesi « non dappoco » (οὐ φαῦλον), che riconduce inizialmente alla formula con cui il sofista Protagora aveva dato inizio allo scritto *Verità* (Ἀλήθεια)²: « Di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono come sono, di quelle che non sono come non sono » (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, 152a2-4 = DK80 B1). Teeteto, del resto, ammette senza eccessive remore che la propria definizione di conoscenza prende le mosse dalle tesi di Protagora, di cui afferma di aver molto e spesso letto le opere, un'indicazione ulteriore delle vaste conoscenze del co-protagonista e, insieme, della potente attrattiva che le tesi provocatorie dei 'veri' sofisti potevano effettivamente esercitare su un pubblico anche molto giovane nell'Atene del tempo³. Così, con lo scopo di comprendere appieno tale definizione di conoscenza e verificarne la validità, l'enunciato protagoreo parafrasato da Teeteto viene ulteriormente ridotto da Socrate ad un assunto ancora più fondamentale, un'enigmatica dottrina che il sofista avrebbe insegnato in segreto (ἐν ἀπορρήτῳ) ai suoi adepti: se infatti le cose che *appaiono* in un certo modo al singolo uomo *sono*, allora « apparenza (φαντασία) e percezione sensibile (αἴσθησις) sono la stessa cosa » (152c1), senza che sia possibile che la conoscenza, in quanto sempre conoscenza di qualcosa che è, possa mai essere *falsa* (αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὔσα)⁴. Nella ricostruzione platonica dell'ontologia latente nel pensiero del sofista, « tutte le cose che diciamo che sono, esprimendoci in modo non corretto, si originano in realtà a partire dalla traslazione, dal movimento e dalla mescolanza reciproca, poiché *nulla è mai, ma diviene sempre* » (ἐκ

1 Cfr. M.-K. Lee, *Thinking and Perception in Plato's Theaetetus*, « Apeiron », 32, 4 (1999), pp. 37-54, p. 38.

2 Per un tentativo di ricostruzione del contenuto del trattato e per le riserve sul titolo trasmesso, cfr. *Ead.*, *Epistemology After Protagoras...*, *op. cit.*, pp. 8-30.

3 Cfr. il prologo del *Protagora* platonico, in cui il giovane Ippocrate (soltanto omonimo del medico di Cos) irrompe presso l'abitazione di Socrate ancor prima dell'alba per metterlo al corrente dell'arrivo ad Atene del grande sofista (*Prot.*, 310a8 sgg.).

4 La clausola ὡς ἐπιστήμη οὔσα è stata spesso considerata una glossa posteriore suscettibile di espunzione; per una riconsiderazione recente del problema e un nuovo inquadramento, si veda: Francesco Aronadio, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Bibliopolis, Napoli 2016, pp. 107-129.

δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες ἔστι μὲν γὰρ οὐδεποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται, 152d7-e1)¹. Tutti i sapienti – con l'eccezione non sorprendente di Parmenide – avrebbero sostenuto, secondo Socrate, questa posizione: non solo Protagora, ma anche Omero, Epicarmo, Eraclito, Empedocle sarebbero d'accordo con la tesi del *divenire universale* per cui non vi sarebbero cose ma esclusivamente *processi*; e l'intera strategia di Socrate, da qui in avanti, mirerà alla confutazione della tesi di Teeteto e dei suoi pericolosi corollari ricorrendo ad un certo numero di argomenti, non sempre però tutti efficaci².

Allo scopo di indebolire la posizione avversaria per cui ogni soggetto percipiente non può non essere un soggetto conoscente relativamente a ciò che percepisce – in altri termini, che *tutte le percezioni siano vere per chi le percepisce* – Socrate avanza un'obiezione (157e1-158a3):

Rimangono da trattare i sogni, le *malattie* e tra queste soprattutto la *mania*, e tutto ciò che è chiamato *pervertimento dell'udito, della vista o di un'altra sensazione*. Sai infatti che in tutti questi casi sembra esserci un certo accordo sul fatto che viene confutata la teoria che prima abbiamo sviluppato, dal momento che soprattutto in questi frangenti nascono in noi *percezioni false* e le cose che appaiono a ciascuno sono ben lungi anche dall'essere, bensì, tutt'al contrario, nessuna delle cose che appaiono è.³

Λείπεται δὲ ἐνυπνίων τε πέρι καὶ νόσων τῶν τε ἄλλων καὶ μανίας, ὅσα τε παρακούειν ἢ

1 Come nota F. Ferrari (*ed. cit., ad loc.*), al nome di Eraclito va associata la tesi del divenire universale, ad Empedocle il riferimento alla mescolanza (κράσις). – Sull'arbitrarietà storiografica della riduzione delle tesi di Protagora all'ontologia del flusso compiuta qui da Platone, cfr. almeno Jane Mary Day, *The Theory of Perception in Plato's Theaetetus 152-183*, « Oxford Studies in Ancient Philosophy », 15 (1997), pp. 51-80, pp. 54-5; M.-K. Lee, *op. cit.*, pp. 22-24; Giuseppe Cambiano, *Come confutare un libro? Dal 'Fedro' al 'Teeteto' di Platone*, « Antiquorum Philosophia », 1 (2007), pp. 99-122, pp. 110-111.

2 Per un'analisi dell'insieme degli argomenti avanzati da Socrate « capziosamente » (ἀντιλογικῶς, 164c8) contro la prima definizione di *episteme* data da Teeteto e del loro effettivo valore argomentativo, cfr. ancora una volta F. Aronadio, *op. cit.*, pp. 25-65 (il passo di cui ci si occuperà nelle prossime pagine non è tuttavia preso in esame).

3 Trad. Ferrari modificata.

παρορᾶν ἢ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι λέγεται. οἶσθα γάρ που ὅτι ἐν πάσι τούτοις ὁμολογουμένως ἐλέγχεσθαι δοκεῖ ὄν ἄρτι διήμεν λόγον, ὡς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνομένας, καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἐκάστω ταῦτα καὶ εἶναι, ἀλλὰ πᾶν τὸ ὑναντίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι.

In questo passo viene spesso identificata la prima occorrenza attestata di un insieme di argomenti filosofici destinato ad una duratura fortuna, ben oltre l'antichità classica. Si pensi ancora all'uso, pur diverso, che ne hanno fatto Montaigne e Descartes, rispettivamente nell'*Apologia di Raymond Sebond* (1573) e nella prima delle *Meditazioni metafisiche* (1641), in riferimento alla difficoltà di determinare se si sia sani di mente o folli, se si sia svegli o se, al contrario, si stia sognando¹. Tuttavia, a dispetto della sorte futura di questo poderoso arsenale di argomenti anti-empiristi, la critica socratica non insiste in questo passo sull'impossibilità di distinguere una percezione vera da una che si verifichi nel quadro di stati alterati o patologici (come avviene poco oltre nella breve trattazione dei fenomeni onirici, cfr. 158b5-e4)², ma punta decisamente sul dichiarare immediatamente *false* le sensazioni che hanno luogo in uno stato di *mania*, come se facesse riferimento ad un uso diffuso (e perciò autorevole) della distinzione di queste ultime dalle normali percezioni nello stato di veglia. Ora, però, secondo la versione che Platone dà del pensiero di Protagora, (come si è accennato, una lettura molto simile a quella che Aristotele avrebbe dato del pensiero dei Presocratici), tutte le percezioni sono vere

1 Cfr. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato...*, cit., p. 18 (« On the way you will recognize the first extant statement (157e-158e) of the now classic problems (...), problems which were to assume great importance in the first of Descartes's *Meditations* ») e G. Paganini, *Skepsis...*, op. cit., p. 205 (vd. *supra*). – Già la prima delle obiezioni rivolte da Hobbes alle *Meditazioni* di Descartes identificava nel *Teeteto* la fonte (taciuta) dell'argomento del sogno e della follia (« Mais d'autant que Platon a parlé de cette incertitude des choses sensibles, et plusieurs autres anciens philosophes avant et après lui, et qu'il est aisé de remarquer la difficulté qu'il y a de discerner la veille du sommeil, j'eusse voulu que cet excellent auteur de nouvelles spéculations se fût abstenu de publier des choses si vieilles », *Objection première sur la première méditation des choses qui peuvent être révoquées en doute* (ed. cit).

2 Su cui cfr. Walter Cavini, *ΦΑΝΤΑΣΜΑ. L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno*, « Medicina nei Secoli. Arte e scienza », 21/2, (2009), pp. 737-772, p. 749: « [Nel *Teeteto*] Platone solleva per la prima volta nella tradizione filosofica dell'Occidente l'argomento scettico del sogno e in particolare formula la tesi ad esso sottostante della indiscernibilità del sogno e della veglia ».

indipendentemente dalle condizioni in cui esse si verificano : non esiste, dunque, nella dottrina di Protagora alcun criterio esterno alla percezione stessa che permetta di giudicarla, per cui le percezioni del folle risultano incommensurabili rispetto a quelle dell'uomo sano. Almeno in questo preciso contesto, di conseguenza, l'obiezione di Socrate non potrà che rivelarsi inefficace.

I commentatori moderni del *Teeteto* non hanno, in genere, dedicato ampio spazio a questa obiezione di Socrate, con ogni probabilità perché essa è stata considerata esclusivamente secondo il suo *côté* più teorico e vincolato alle esigenze dell'argomentazione, riservandole così una sorte simile al superamento quasi immediato di essa che ha luogo nel dialogo¹. Tuttavia, alcuni elementi presenti nel testo possono a buon diritto incoraggiare un tentativo di comprensione più puntuale del luogo in questione e dei fenomeni patologici a cui in esso si fa specificamente riferimento. L'esempio addotto da Socrate, a ben guardare, si rivela in effetti profondamente diverso da altri argomenti antichi sull'inaffidabilità della percezione, come quelli riguardanti il colore cangiante del collo del colombo (cfr. Arist., *Col.*, 792a24 *et passim*), il bastone immerso nell'acqua che appare spezzato (cfr. Plat., *Resp.*, X 602c10-12), o ancora dall'esempio del *Sofista* (266b10-c4) che menziona « quelle apparenze alla luce del giorno (μεθ' ἡμέραν φαντάσματα) che si dicono naturali » (αὐτοφύη), come l'ombra e il riflesso². Diversamente da questi esempi, che insistono per lo più sull'instabilità degli oggetti della conoscenza, il rilievo di Socrate in 157e1-158a3 comporta una densa riflessione preliminare sulle condizioni del soggetto

1 Si vedano almeno : Francis M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The 'Theaetetus' and the 'Sophist' of Plato. Translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London 1935, p. 52 ; John McDowell (ed.), *Plato. Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1973, pp. 145-146 ; Giuseppe Mazzara (a cura di), *Platone. Teeteto*, Il Tripode, Napoli 1977, p. 49 ; David Bostock, *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 71-75 ; Myles Burnyeat, *The 'Theaetetus' of Plato*, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1990, pp. 18-19 ; John M. Cooper, *Plato's Theaetetus*, Garland, New York-London 1990, p. 48 ; Ronald M. Polansky, *Philosophy and Knowledge. A commentary on Plato's Theaetetus*, Bucknell University Press, London-Toronto 1992, pp. 103-105 ; Anna Maria Ioppolo (a cura di), *Platone. Teeteto*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. XXVII e 207-208 (n. 51) ; Timothy Chappell, *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett Publishing, Indianapolis-Cambridge 2005², pp. 83-85 (ed. or. Academia Verlag, Sankt Augustin 2004) ; Michel Narcy (éd.), *Platon. Théétète. Traduction inédite, introduction et notes*, GF Flammarion, Paris 2016² (ed. or. 1994), pp. 167-168.

2 Trad. di B. Centrone (Einaudi, Torino 2008).

conoscente, configurandosi così come una specie particolare del problema noto come delle *apparenze conflittuali*, a cui pure il *Teeteto* dedica un certo spazio (cfr. 154a 6-7: « Forse che a un altro uomo una qualsiasi cosa appare come appare a te? »)¹. L'obiezione della follia può infatti costituire un caso estremo dell'esempio di « Socrate quando è sano e Socrate quando è malato » (Σωκράτη ὑγιαίνοντα καὶ Σωκράτη αὖ ἀσθενούντα, 159b 3-4), che percepisce il vino come dolce nel primo caso e amaro nel secondo, senza che si possa stabilire una sicura identità tra il medesimo soggetto in due momenti diversi della sua esperienza percettiva. Ma rispetto a questi argomenti riguardanti la relatività della percezione, la cui storia si radica nelle origini stesse della filosofia greca², l'obiezione di 157e1-158a3 non si limita a prendere in considerazione stati patologici suscettibili di alterare la sensibilità (come, appunto, le νόσοι menzionate all'inizio del passo), ma giunge sino a prendere in considerazione delle vere e proprie forme di delirio (μανία) e le relative conseguenze in ambito percettivo, ovvero il prodursi « in noi » di « false sensazioni » (ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις... γιγνομένας, 158a1)³.

Alla luce delle considerazioni svolte nei paragrafi precedenti, non sembra possibile che questo riferimento ai legami tra alterazioni della sensibilità e delirio possa avere origine, come è stato sostenuto, in « una semplice protesta del buon senso », o in una

1 Vd. in generale *Tht.*, 153d-154b. Sul tema cfr. almeno M. Burnyeat, *Conflicting Appearances*, « Proceedings of the British Academy », 65 (1979), pp. 69-111; Gail Fine, *Conflicting Appearances: Theaetetus 153d-154b*, in: Christopher Gill, Mary Margaret McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 105-134; D. O'Brien, *How Tall is Socrates? Relative Size in the 'Phaedo' and 'Theaetetus'*, in A. Havlíček, F. Karfík, S. Spinka (eds.), *Plato's 'Theaetetus'. Proceedings of the Sixth Symposium Platonicum Pragense*, Oikoymene, Praha 2008, pp. 55-119.

2 Si pensi, ad esempio al fr. 38 di Senofane: « se dio non avesse dato origine al biondo miele, si direbbe che i fichi sono molto più dolci » (εἰ μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον γλύσσοι σῦκα πέλεσθαι, trad. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia 1956).

3 È vero, come notava già F. M. Cornford (*op. cit.*, p. 30), che « in ordinary usage *aisthesis*, translated perception, has a wide range of meanings, including sensation, our awareness of outer objects or of facts, feelings, emotions, etc. », e così d'altra parte sembra essere inteso l'argomento socratico da parte di *Teeteto*, quando non soffermandosi specificamente sull'aspetto percettivo afferma: « io non sarei davvero capace di contestare la tesi secondo cui coloro che sono pazzi o che sognano (οἱ μαινόμενοι ἢ ὄνειρώττοντες) opinano cose false (ψευδῆ δοξάζουσιν), quando alcuni pensano di essere dèi, altri di avere le ali e nel sonno immaginano di volare » (158b1-4). Tuttavia, come vedremo più avanti, alcuni dati possono favorire un'interpretazione più specificamente 'sensorialista' dell'obiezione socratica.

« obiezione popolare »¹, come pure potrebbero suggerire le parole stesse di Socrate (« sai infatti che *in tutti questi casi* sembra esserci *un certo accordo* [ὁμολογουμένως] sul fatto che viene confutata la teoria che prima abbiamo sviluppato », 157e 4-5). Tale problema, come abbiamo visto, ha certamente attirato l'interesse, prima che di Platone, della cultura medico-filosofica di V-IV secolo : ma in nessun luogo, nei testi che sono stati presi in esame fino a questo punto, emerge una preoccupazione di natura così esplicitamente epistemologica rispetto alla natura delle sensazioni che hanno luogo nel delirio. Si è visto, al contrario, come il legame tra *mania* e alterazioni della sensazione sia messo raramente in rilievo in un numero molto ristretto di testi, quali il *Regime* ippocratico e la testimonianza di Celio Aureliano su Empedocle (*Chron.*, I, 5 = DK31 A98). Pressoché inesistente, inoltre, è il riferimento alle sensazioni alterate in termini di *verità* o di *falsità*. A ben guardare, alcuni cenni in questo senso possono essere riscontrati nel trattato *Luoghi nell'uomo*, ma essi, più che vere eccezioni, sembrano piuttosto confermare la regola : nel testo, infatti, non vengono prese in esame alterazioni di tipo psico-fisico, ma delle forme di patologie visive dovute a riversamenti umorali nel globo oculare. In seguito a queste alterazioni, « la vista è turbata » (ἡ δὲ ὄψις... ταρασσεται), e al malato « sembra ora che [nell'occhio] si muovano come delle immagini di uccelli, ora come delle lenticchie nere (προσκινεῖσθαι δοκεῖ ἐν αὐτῷ τοτὲ μὲν οἶον εἶδωλον, τοτὲ δ' οἶον φακοὶ μέλανες, III, 3), o ancora « che degli oggetti si muovano davanti ai suoi occhi » (προκινεῖσθαι αὐτῷ δοκεῖ πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν, XIII, 6) : in entrambi i casi, l'autore afferma con espressioni leggermente diverse che il malato non riesce a vedere nulla « secondo il vero » (κατ' ἀληθείην)². È evidente, tuttavia, che la preoccupazione dell'autore non è affatto di ordine epistemologico e che,

1 Così Augusto Guzzo (*Platone. Teeteto. Edizione integrale commentata*, Mursia, Milano 1985², pp. 110-111, n. 6).

2 Hipp., *Loc. hom.*, III, 3 (καὶ τᾶλλα οὐδὲν κατ' ἀληθείην δύναται ὁρᾶν), e XIII, 6 (καὶ οὐδὲν κατ' ἀληθείην ὁρᾷ), éd. R. Joly, *cit.*, p. 41 e p. 53 = ed. E. M. Craik, *cit.*, p. 41 e p. 55. Cfr. *supra*. – Come nota l'editore R. Joly, nei due casi « il est possible que κατ' ἀληθείην ait remplacé un ἀτρεκέως plus ancien » (p. 53, n. 1). Sul valore dell'avverbio ἀτρεκέως in relazione alla famiglia semantica di ἀλήθεια, cfr. Jean-Pierre Levet, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque d'Hésiode à la fin du Ve siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2008, pp. 87-100 (in particolare p. 92 : « l'ἀτρεκείη (ἀτρεκέως), dans un contexte négatif, est devenue un quasi-synonyme de l'ἀληθείη nouvelle – la nuance qui sépare l'exactitude non déformée de la vérité non modifiée est fort mince – pour la raison que le subjectif non conforme à l'objectif était une sorte d'objectif vu à travers un sujet »).

soprattutto, non vi è alcun riferimento ad alterazioni delle facoltà cognitive.

Non pare plausibile, in sintesi, che il credito e la considerazione accordati sin dall'inizio del dialogo alle conoscenze e all'acume del giovane πεπαιδευμένος possano risolversi nella mera approvazione di un'opinione diffusa. La fugacità del riferimento, piuttosto, può sì suggerire una ripresa consapevole di un tema in una certa misura topico nel dibattito coevo¹, al quale però Platone potrebbe aver apportato ulteriori variazioni, adattandolo specificamente ai propri scopi filosofici. Per precisare la portata di questa operazione sarà necessario, in via preliminare, chiarire il senso dei termini in questione, e tra questi, innanzitutto, il riferimento alla *mania*: si è visto, infatti, che nei testi ippocratici il termine *μανία* e i suoi affini non costituiscono un concetto o una precisa patologia, ma soltanto « il fatto del *mainesthai* », come scriveva V. Di Benedetto², ovvero un insieme disomogeneo di turbe comportamentali registrabili dal medico come manifesta perdita del controllo di sé da parte del paziente, e che non possono essere considerati complessivamente come casi psicopatologici nell'accezione odierna, bensì, al limite, come manifestazioni di più vaste condizioni morbose³. Nella *Collezione*, dunque, si cercherebbe senza esito un antecedente immediato della subordinazione dei fenomeni dispercettivi alla patologia che ha il nome di *mania* di cui fa menzione il *Teeteto*, in modo del tutto analogo a quanto si è potuto constatare rispetto ai frammenti dei Presocratici, in cui non è possibile riscontrare una concezione della *mania* come entità a sé stante, né come precisamente caratterizzata da un punto di vista clinico e sintomatologico. Platone, invece, fa riferimento alla *mania* come a qualcosa di molto vicino ad una categoria nosologica, e non come un mero dato esteriore (περί... νόσων τῶν τε ἄλλων καὶ μανίας, 157e1): un

1 Il *Teeteto* è stato certamente redatto intorno alla metà degli anni 60 del IV secolo, « pressappoco nello stesso periodo del *Parmenide*, e prima del *Sofista*, del *Politico*, del *Filebo* e del *Timeo* » (F. Ferrari, *ed. cit.*, p. 26). Nella sua recente edizione del dialogo, Christopher Rowe (*Plato. Theaetetus and Sophist*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 22, n. 30) si chiede se le modalità in cui l'argomento è introdotto possano essere considerate una « evidence, perhaps, that the theory in question is not just an invention of Plato's ». In modo analogo, F. Ferrari (sulla base di Arist., *Metaph.*, IV, 6, 1011a 3-9), scrive: « È probabile che il richiamo agli stati di allucinazione e più in generale alla dimensione onirica, oltre che alla condizione di malattia, costituisca un *topos* nell'ambito della discussione delle tesi fenomenistiche e relativistiche » (*ed. cit.*, p. 278, n. 104).

2 V. Di Benedetto, *op. cit.*, p. 52.

3 Cfr. capitolo su *CH*.

elemento, questo, che rappresenta senz'altro un evidente elemento di novità, e che merita senz'altro un tentativo di approfondimento alla luce delle tendenze scientifiche e intellettuali del suo tempo.

Diversamente dall'ippocratismo, infatti, la medicina del IV secolo a.C. aveva sviluppato delle concezioni della *mania* sufficientemente precise perché questa potesse costituire una più precisa categoria nosologica, distinta da altre forme di alterazione della cognizione e del comportamento, e riconoscibile sulla base di una più salda griglia sintomatologica: non è dunque da escludere che Platone abbia potuto attingere (anche) da queste innovazioni della medicina contemporanea. Nel naufragio generale della letteratura medica antica, sfortunatamente, si sono preservati soltanto pochissimi frammenti a partire da cui attestare l'evoluzione di questo concetto, ma vi è abbastanza, in ogni caso, per poter almeno registrare l'importanza del cambiamento avvenuto in materia tra V e IV secolo a.C. La testimonianza principale è costituita da un breve luogo dell'*Anonymus Parisinus*, opera di un ignoto medico dell'età imperiale che ci ha trasmesso l'unica opera in greco sulle malattie acute e croniche (*De morbis acutis et chroniis*) anteriore a quella di Areteo di Cappadocia¹. Al capitolo XVIII, l'autore riporta le opinioni sulla *μανία* di Diocle di Caristo e Prassagora di Cos, medici attivi in momenti diversi del IV secolo a.C.²:

Prassagora afferma che la *mania* ha luogo quando vi è rigonfiamento del cuore, in cui egli riteneva essere il pensiero; ad essa, tuttavia, non segue febbre, poiché i

1 Anon. med., *De morbis acutis et chroniis*, edited with a Commentary by Ivan Garofalo, translated into English by Brian Fuchs, Brill, Leiden-New York-Boston 1997 (= *Anon. Par.*).

2 La cronologia esatta di questi due autori è ad oggi ignota. Riguardo a Diocle, « it seems that all we can say is that the evidence suggests that [he] lived some time after Hippocrates and presumably somewhat earlier than Herophilus and Erasistratus [...]. Any reasonable pair of dates between 400 and 300 is theoretically possible » (Ph. Van der Eijk [ed.], *Diocles of Carystus. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*, voll. I & II, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, II, pp. xxxiii-xxxiv). La situazione è analoga per Prassagora (come scrive Orly Lewis nella sua recente edizione dei frammenti del medico coo [*Praxagoras of Cos on Arteries, Pulse and Pneuma. Fragments and Interpretations*, Brill, Leiden-Boston 2017, p. 2], « the task of pinning down Praxagoras' floruit to a particular couple of decades sometime between 340 and 280 becomes not simply vexing but ungratifying as well »).

rigonfiamenti verso l'esterno non producono riscaldamento.

Diocle dice che [la *mania*] è un ribollire del sangue nel cuore che ha luogo senza ostruzione e che per questo non è accompagnato da febbre. Che ciò accada durante il ribollire del sangue è evidente dalla consuetudine (*scil.* linguistica), poiché diciamo che coloro che soffrono di *mania* sono surriscaldati.

Πραξαγόρας τὴν μανίαν γίνεσθαι φησι κατ' οἴδησιν τῆς καρδίας, οὗ περ καὶ τὸ φρονεῖν εἶναι δεδόξακε· μὴ ἐπιγίνεσθαι δὲ αὐτῇ πυρετοῦς διὰ τὸ μηδὲ τὰ ἐκτὸς οἰδήματα ποιεῖν πυρώσεις.

ὁ δὲ Διοκλῆς ζέσιν τοῦ ἐν τῇ καρδίᾳ αἵματος φησιν εἶναι χωρὶς ἐμφράξεως γινομένην, διὰ τοῦτο γὰρ μηδὲ πυρετοῦς ἔπεσθαι· ὅτι δὲ ἐπὶ ζέσει γίνεται τοῦ αἵματος, δηλοῖ ἢ συνήθεια, τοὺς γὰρ μανιώδεις τεθερμάνθαι φαμέν.¹

Nella prima sezione del testo, relativa a Prassagora, la *mania* è definita espressamente come un'alterazione delle facoltà *intellettuali*: essa è infatti causata da una disfunzione del cuore, che è considerato sede del φρονεῖν in quanto, come si legge in un'altra testimonianza su Prassagora contenuta nell'*Anonimo Parigino*, la sua funzione naturale (τὸ κατὰ φύσιν ἔργον) è la φρόνησις, il *pensiero* (o, come traduce B. Fuchs, la « mental sanity »)². Il cuore dunque, come sottolinea O. Lewis³, non è semplicemente la sede del pensiero, come se questo vi fosse contenuto, ma l'organo produttore ora della razionalità, ora del suo opposto, a seconda delle condizioni in cui versa: esso stesso è la *mente*, e le alterazioni del suo funzionamento possono essere considerate delle alterazioni specificamente psichiche, da cui deriva l'insieme di quegli epifenomeni del delirio che gli autori della *Collezione ippocratica* definivano invece come *mania* considerandoli soltanto a livello fenomenologico. La testimonianza su Diocle, invece, si limita a definire tale patologia in termini eziologici e sintomatologici come « ribollire del sangue nel cuore », associandola pertanto ad un eccesso di calore che, insieme al legame tra aumento della

1 *Anon. Par.*, XVIII, 1, 1-2 (ed. Garofalo, pp. 112-114 = fr. 74 Van der Eijk = fr. 23 Lewis).

2 *Anon. par.*, I, 2, 2: Πραξαγόρας δὲ φλεγμονὴν τῆς καρδίας εἶναι φησι τὴν φρενίτιν, ἣς καὶ τὸ κατὰ φύσιν ἔργον φρόνησιν οἶεται εἶναι (ed. Garofalo, pp. 2-3 = fr. 22 Lewis)

3 O. Lewis, *cit.*, p. 289-290.

temperatura e alterazioni cognitive che si è visto all'opera nei testi ippocratici e in Democrito (vd. *supra*), ricorda da vicino anche la definizione fisica dell'*ira* (ὄργη) citata da Aristotele come « ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore » (ἄν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς ... ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ, *De an.*, 403a29-403b1)¹. Le due definizioni, in conclusione, sono certamente interessanti da un punto di vista nosologico, poiché forniscono una classificazione in senso definitorio della *mania* interamente sconosciuta alle fonti mediche più antiche (o almeno non attestabile) ; tuttavia, in nessuno dei due casi viene stabilita una connessione evidente tra tale patologia e delle forme di alterazione della percezione sensibile. Una riflessione in questa direzione, comunque, è attestata sia per Diocle che per Prassagora, sebbene non in relazione diretta a patologie di tipo 'psichico' ma alla *causa della paralisi dell'olfatto* (παραλύσεως ὀφρήσεως αἰτία, *Anon. Par.*, XXII, 1)² :

[Questa patologia si verifica] quando i nervi che portano alle narici, grazie a cui si compie la facoltà olfattiva, sono ostruiti da certi umori flemmatici, e non permettono che la suddetta facoltà possa raggiungere il suddetto luogo. Questa è infatti per i quattro [*scil.* Ippocrate, Diocle, Prassagora e Erasistrato] la causa di questa affezione.

τῶν ἐπὶ μυκτῆρα φερόντων νεύρων ὑφ' ὧν ἡ ὀσφραντικὴ δύναμις ἀποτελεῖται, ὑπὸ τινῶν φλεγματικῶν χυμῶν φραγέντων καὶ μὴ ἐόντων δικνεῖσθαι ἐπὶ τὸν προειρημένον τόπον τὴν προειρημένην δύναμιν. αὕτη γὰρ κατὰ τοὺς τέσσαρας ἡ αἰτία τοῦδε τοῦ πάθους.

Il resoconto dell'*Anonimo parigino* presenta alcuni punti di dubbia affidabilità : il riferimento congiunto a Ippocrate, Diocle, Prassagora, Erasistrato può giustamente sollevare qualche perplessità, mentre la menzione dei νεῦρα è senza dubbio anacronistica, dato che Diocle e Prassagora avrebbero al più potuto esprimersi in termini di πόροι, φλέβες e ἀρτηρίαι³. Tuttavia, alcuni elementi possono essere coerentemente tenuti in

1 Cfr. Van der Eijk, *ed. cit.*, II, p. 153 (vd. *Probl. Hipp.*, 83, 3, 36, ed. Guardasole, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2017, comm. pp. 136 sgg.).

2 Ed. Garofalo, pp. 131-132 = fr. 29 Lewis = fr. 83 Van der Eijk.

3 Cfr. Van der Eijk, *ed. cit.*, II, p. 169, e Lewis, *ed. cit.*, p. 206 e p. 285.

considerazione: i vari ‘passaggi’ che, secondo la fisiologia prassagorea, risultano in connessione con l’organo centrale del pensiero (il cuore), dovevano verosimilmente essere attraversati dal flusso del *pneuma*, senza il quale è ragionevole ipotizzare che non potesse aver luogo alcun processo percettivo¹. È il cuore, inoltre, che, attraverso la pulsazione, trasmette il *pneuma* fin nelle profondità del corpo²: non sembra inverosimile, in conclusione, supporre che patologie cardiache dalle conseguenze ‘psichiche’, quali la *mania*, la *phrenitis*, ecc., potessero implicare disordini nel normale fluire del *pneuma* dal cuore alle estremità sensoriali (o viceversa), comportando di conseguenza delle alterazioni percettive di tipo patologico.

Un’ipotesi simile, benché fondata su evidenze testuali più incerte, può essere formulata a partire da una testimonianza (dubbia) di Tertulliano su Diocle (*De an.*, 17, 1-2). Essa può forse aggiungere un tassello al nostro mosaico, poiché pone gli interessi scientifici del medico in relazione al tema filosofico della sfiducia nella conoscenza sensibile: « gli Accademici – scrive Tertulliano – hanno duramente condannato l’affidabilità dei sensi (*horum fidem Academici durius damnant*), e secondo alcuni anche Eraclito, Diocle ed Empedocle »³. L’attendibilità del passo, tuttavia, è troppo incerta per trarne conclusioni indubitabili rispetto alla ricostruzione che qui ci si propone: per l’editore Ph. Van der Eijk, infatti, « it is possible that the name Diocles has slipped into the text through dittography of Empedocles »⁴; ma va almeno menzionata una vecchia ipotesi di M. Wellmann, secondo cui alla base dello ‘scetticismo’ di Diocle potrebbe esservi l’idea che il *pneuma* sia responsabile della trasmissione delle impressioni sensoriali al cuore tramite gli organi di senso⁵, e che la malattia possa influire negativamente su questo processo (in modo analogo, dunque, a quanto sembra ricavabile dai frammenti di Prassagora)⁶.

1 Quest’ipotesi è stata formulata da O. Lewis (*cit.*, p. 287).

2 *Ivi*, p. 296.

3 Fr. 38 Van der Eijk.

4 *Ed. cit.*, pp. 75-76.

5 Cfr. *frr.* Van der Eijk 78 e 80.

6 Max Wellmann, *Die Fragmente der sikelischen Aerzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*, Weidmann, Berlin 1901, pp. 44-47.

L'ipotesi, per quanto non dovutamente fondabile su un piano testuale, non appare del tutto inverosimile se si considera il contesto intellettuale di Diocle : l'impostazione filosofica dell'opera del medico di Caristo è largamente riconosciuta¹ e, se ha visto bene V. Di Benedetto nel ritenerlo « attivo ad Atene intorno al 360 a.C. »², il medico di Caristo avrebbe potuto esercitare la propria arte esattamente negli stessi anni in cui Platone era impegnato nella redazione del *Teeteto*, o almeno trarre profitto dalle discussioni che avevano luogo nell'Accademia platonica nei decenni immediatamente successivi³. Si tratta, in ogni caso, di congetture destinate con ogni probabilità a non poter trovare conferme ulteriori. La problematicità della cronologia di Diocle e Prassagora, la carenza di fonti, l'impossibilità di avere un quadro chiaro delle loro dottrine, permette in sintesi di formulare una sola conclusione utile alla nostra analisi : l'associazione platonica tra *mania* (concepita come patologia a sé) e alterazioni della sensazione, insieme alla definizione di queste come *false*, non trova riscontro in nessun testo anteriore o coevo tra quelli a disposizione degli studiosi odierni. Per quanto è possibile ricostruire, essa è un'innovazione attestata soltanto a partire da Platone, benché non si possa escludere che questi avesse potuto cogliere spunti e suggestioni provenienti da autori di medicina le cui opere non sono state trasmesse fino al nostro tempo.

Un discorso simile può valere anche sul versante della produzione filosofica contemporanea, con l'eccezione (molto parziale, e altrettanto problematica) di una breve sezione dei *Discorsi duplici* (Δισσοὶ λόγοι), trattatello filosofico redatto in dialetto dorico la cui datazione, come vedremo tra un istante, ha posto nel tempo notevoli difficoltà. Il quinto capitolo dello scritto, che segue la sezione dedicata alla questione del *vero* e del *falso* (περὶ ἀλαθέος καὶ ψεύδους, 4), riguarda le tesi antitetiche sostenute intorno all'identità della follia e della condizione opposta. Il testo riecheggia evidentemente le tesi protagoree : « di questi [ragionamenti] uno sostiene che il discorso falso e il discorso vero sono diversi ; altri che sono identici »⁴ (4, 1). Significativamente, l'autore riporta poco oltre l'argomento per

1 Vd. fr. 61, 63, 64 Van der Eijk ; cfr. Ph. Van der Eijk, *cit.*, I, p. xxxvii.

2 Di Benedetto, *Il medico e la malattia, op. cit.*, p. 50.

3 Cfr. Van der Eijk, *cit.*

4 Trad. di M. Bonazzi, in *I Sofisti (Testimonianze e frammenti)*, BUR, Milano 2007.

cui « i pazzi (τὼς μαινομένως) e i savi (τὼς σωφρονούντας), i sapienti (τοὶ σοφοί) e gli ignoranti (τὼς ἀμαθεῖς) dicono e fanno le stesse cose » (5, 1). Una tale tesi è confutata dall'autore sulla base della constatazione che « i savi parlano al momento opportuno (ἐν τῷ δέοντι), i pazzi a sproposito », concludendo che follia e saggezza non possono che essere condizioni radicalmente distinte. L'argomento, comunque, non viene approfondito ulteriormente, e manca del resto qualsiasi riferimento alle ripercussioni strettamente sensoriali della follia messe in rilievo nel *Teeteto*: l'autore si limita a prendere in considerazione le *azioni* e le *parole* ora del folle ora del savio. Non è tuttavia immediatamente chiaro se il testo vada considerato un antecedente o, piuttosto, un riflesso del testo platonico: secondo la proposta di datazione più diffusa tra gli studiosi, infatti, l'opera sarebbe stata redatta tra il 403 e il 395 a.C.¹, dunque all'incirca quarant'anni prima del *Teeteto*. L'ipotesi, tuttavia, non ha mai trovato conferme definitive e, vista la scarsa attenzione in termini di argomentazione filosofica che il pensiero filosofico preplatonico ha dedicato alla follia come stato alternativo e ben definito rispetto alla salute mentale, è invece l'ipotesi opposta che appare più ragionevole: a ragione, dunque, lo studio recente di S. Molinelli, con varie argomentazioni, ha postdatato il trattato agli anni tra il 355 e il 338 a.C.², ritenendolo evidentemente influenzato anche dall'opera platonica e riconoscendo proprio nel capitolo 5 dei *Discorsi duplici* l'ascendente dell'argomento platonico delle apparenze conflittuali di *Tht.*, 154a sgg.³, di cui quello della follia, come abbiamo visto, è una declinazione particolare.

Alcune ulteriori precisazioni di natura lessicale possono aiutare a marcare in maggior misura l'originalità del legame tra *mania* e *false percezioni* riscontrabile in Platone. A designare i fenomeni di alterazione patologica della percezione in 157e1 sgg., infatti, vengono impiegati i verbi παρακοῦειν, παρορᾶν e παραισθάνεσθαι, i quali assumono nel contesto un significato che, per quanto è possibile ricavare dalle fonti disponibili, non è

1 Cfr. Thomas More Robinson, *Contrasting Arguments: an Edition of the Dissoi Logoi*, Arno Press, New York 1979, p. 194.

2 Sebastiano Molinelli, *Dissoi Logoi: A New Commented Edition*, Durham theses, Durham University, 2018 (Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/12451/>), p. 44.

3 *Ivi*, p. 28.

mai attestato in precedenza¹. In Erodoto, ad esempio, *παρορᾶν* [τί τινος] ha il senso di « vedere [qualcosa] in [qualcuno] » (I, 37, 2)², e *παρακούειν* assume il significato di « udire per caso » (III, 129, 3)³, mentre in Senofonte (*Cyr.*, IV, 2, 30) *παραισθάνεσθαι* può essere tradotto con « accorgersi »⁴. È vero che l'impiego del prefisso *παρα-*, specie nei testi ippocratici, rappresenta una modalità estremamente comune per indicare forme di alterazione patologica del pensiero, del comportamento o dell'espressività verbale⁵, poiché veicola, insieme all'idea che « les choses ne sont pas où elles doivent être »⁶, un senso di 'diversione' o 'traviamento' rispetto al valore del termine a cui viene preposto. Ma in questi testi il prefisso non è mai impiegato in specifico riferimento alla sensibilità, e tale assenza,

- 1 L'unica altra occorrenza di uno di questi verbi nel *Corpus Platonicum* si trova nell'*Ippia maggiore* (la cui autenticità è peraltro dubbia), in cui *παρορᾶν* figura ad indicare, in senso traslato, l'atto di una "svista" di natura intellettuale (*πάνυ ἐτοίμως παρορᾶς*, 300c8).
- 2 Il figlio di Creso, a cui il padre impedisce di partecipare alla caccia ad un pericoloso cinghiale che mette in pericolo gli abitanti della Misia, si esprime dicendo : « Padre, una volta per noi la cosa più bella e più nobile era coprirci di gloria andando in guerra o a caccia. Ma adesso mi tieni lontano da entrambe, pur *non avendo visto* mai *in me* né viltà né paura » (*οὔτε τινὰ δειλίην μοι παριδῶν οὔτε θυμίην*, trad. cit.).
- 3 Il contesto è il racconto della grave slogatura della caviglia del re Dario avvenuta a séguito di una caduta da cavallo : « all'ottavo giorno, poiché la situazione era davvero critica, qualcuno che in precedenza, a Sardi, *aveva sentito* dell'abilità di Democede di Crotona, ne informò Dario e questi ordinò di condurlo da lui al più presto » (*τῇ δὲ δὴ ὀγδόῃ ἡμέρῃ ἔχοντί οἱ φλαύρωσ οἶα δὴ παρακούσας τις πρότερον ἔτι ἐν Σάρδισι τοῦ Κροτωνιήτεω Δημοκίδεος τὴν τέχνην ἐσαγγέλλει τῷ Δαρείῳ, ὁ δὲ ἄγειν μιν τὴν ταχίστην παρ' ἐωυτὸν ἐκέλευε*, trad. cit. leggermente modificata).
- 4 « Quando, *avvedendosi* dei fuggiaschi che li raggiungevano, compresero quanto stava accadendo, si misero anch'essi a fuggire precipitosamente » (*ὡς δὲ παρήσθηοντο τῶν φευγόντων καὶ καταλαμβανόντων αὐτούς, πυθόμενοι τὸ γιγνόμενον ἔφευγον δὴ καὶ αὐτοὶ ἀνὰ κράτος*, trad. F. Ferrari, BUR, Milano 1995).
- 5 Per un elenco dei termini indicanti il delirio nella collezione ippocratica, si veda di nuovo : C. Thumiger, *The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity*, art. cit., in particolare p. 61 e pp. 70-75. I vocaboli con prefisso *παρα-* sono particolarmente numerosi: *παράνοος*, *παρανοεώ*, *παράνοια*, *παραφρόνησις*, *παραφροσύνη*, *παραφρονέω*, *παράφορος*, *παραφέρομαι*, *ὑποπαραληρέω*, *παραληρέω*, *παραλήρησις*, *παράληρος*, *ὑποπαρακρύω*, *πράκρουσις*, *παρακρουστικόν*, *παρακρύω*, *παρακοπή*, *παρακόπτω*. *Παράληρος*, in particolare, è una caratteristica « par excellence » dell'autore di *Epidemie I-III*, poiché è attestato ben undici volte nel trattato e mai altrove nel *Corpus Hippocraticum* (cfr. J. Jouanna, A. Anastassiou, A. Guardasole [éds.], *Hippocrate. Tome IV, 1ère partie. Épidémies I-III*, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2016, p. 137, n. 10). Il verbo affine *παραληρέω* compare in *Ep. I-III* nove volte e presenta una sola ulteriore attestazione in un altro luogo ippocratico (occorre, ma con significato non tecnico, anche nel *Teeteto*, 169a, dove Teodoro ammette di « essersi comportato da sciocco », *παρελήρησα*). Cfr. anche *παραλέγω*, impiegato « à propos du malade qui déraisonne » (p. 26, n. 1).
- 6 Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1999 (ed. or. 1968), s.v. *παρα*.

per quanto non induca a postulare un'originalità linguistica assoluta di Platone, non può che essere significativa nel contesto che si è cercato sin qui di delineare.

L'immagine del "blocco di cera" nell'anima come illustrazione delle alterazioni cognitive (Tht., 191a7-195b5).

Una volta considerata l'eventualità che, nella *mania*, possano prodursi in noi delle *false sensazioni*, in che modo è possibile render conto anche delle modalità attraverso cui queste possono concretamente aver luogo? Una risposta a questo interrogativo può essere ricercata nella seconda parte del *Teeteto* (287d-200c), dedicata all'analisi della seconda delle tre definizioni fornite dal co-protagonista del dialogo e sottoposta ad esame collettivo da parte dei personaggi: *conoscenza è opinione vera* (ταῦτόν... δόξα τε ἀληθῆς καὶ ἐπιστήμη, 201c4-5). La prima definizione di *conoscenza*, quella che equiparava il proprio *definiendum*, l'ἐπιστήμη, alla *sensazione* (αἴσθησις), era infatti stata abbandonata nel *Teeteto* a causa dell'impossibilità di ridurre ad essa ciò che Socrate definisce « nozioni comuni » (κοινά). Si tratta di ciò che è appunto *comune* ai vari oggetti della sensazione, ma che non può essere colto direttamente attraverso di essa, poiché – secondo la cosiddetta *proper object doctrine* esposta in 184b7 ss. – non è possibile che ciò che si percepisce con un organo sensoriale possa essere percepito allo stesso modo tramite un altro organo e, di conseguenza, non è possibile che il singolo organo operi confronti con oggetti relativi ad altri organi sensoriali¹. Tra tali « nozioni comuni », Socrate enumera essere e non-essere (οὐσίαν... καὶ τὸ μὴ εἶναι), somiglianza e dissomiglianza (ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα), identico e diverso (τὸ ταῦτόν τε καὶ ἕτερον), uno e molteplice (ἓν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμόν), pari e dispari (ἄρτιόν τε καὶ περιττόν), bello e brutto, buono e cattivo (καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν, 185c4-186a9), alludendo verosimilmente ad alcuni tra i *generi sommi* dell'essere secondo l'esposizione del *Sofista* (essere, identico, diverso, moto e quiete, 254d-

¹ Cfr. sul tema A. J. Holland, *An Argument in Plato's Theaetetus*: 184-6, « The Philosophical Quarterly », 23, 91 (1973), pp. 97-116; L. Brown, *Understanding the 'Theaetetus'. A Discussion of David Bostock, 'Plato's Theaetetus', and Myles Burnyeat, 'The Theaetetus of Plato'*, « Oxford Studies in Ancient Philosophy », 11 (1993), pp. 199-224, p. 215; J. Hardy, *Platons Theorie des Wissens im 'Theaitet' (Hypomnemata, 128)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, pp. 130-131; F. Ferrari, *Verità e giudizio: il senso e la funzione dell'essere tra αἴσθησις e δόξα*, in: G. Casertano (a cura di), *Il 'Teeteto' di Platone. Struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 156-74, p. 157-159.

255a) e dell'oggetto specifico della dialettica del *Parmenide* (simile e dissimile, uno e molteplice, 128e6-129b4), ma senza fornirne una lettura in chiave trascendente o ontologizzante, tale insomma da suggerire uno statuto gnoseologico identico a quello giocato dalle forme o dalle idee in altri dialoghi¹. Socrate e Teeteto, invece, si limitano a identificare tali nozioni come oggetti propri dell'anima che, mediante sé stessa, investiga le cose comuni a tutte le cose (δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ τὰ κοινὰ [...] περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν, 185e 1-2). In quest'ottica, andranno quindi riconsiderate come distinte la *percezione*, cioè l'insieme delle « affezioni che attraverso il corpo giungono all'anima (ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει, 186c1-2), e la *conoscenza*, che « non si trova nelle affezioni, ma nella capacità di connetterle » (ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἐνὶ ἐπιστήμῃ, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ, 186d 2-3).

« Opinare » (δοξάζειν) è la denominazione assegnata da Teeteto a questo processo per cui « l'anima si affatica in se stessa intorno agli enti » (καθ' αὐτὴν πραγματεύεται περὶ τὰ ὄντα, 187a 3-8), connettendo e ponendo in rapporto tutte le affezioni che giungono ad essa. La conoscenza, prima ancora che ne venga fornita l'ulteriore definizione, viene quindi caratterizzata nel senso di una maggiore *attività*, sottraendola così all'idea di mera ricettività insita nella precedente equiparazione con la sensazione. Il carattere estemporaneo dell'ἐπιστήμη-αἴσθησις risultante dalla prima definizione, che comportava (tra le altre cose) tanto l'impossibilità di legittimazione della competenza – fosse anche l'*expertise* relativista di Protagora –, quanto la mancanza di un criterio esterno atto a bollare come tali le « false sensazioni » dei folli, viene ora calato nella dimensione della diacronia e della processualità. Non soltanto, infatti, la conoscenza viene intesa generalmente come l'operazione di raffronto e disamina delle sensazioni (considerate adesso, come si è appena visto, nel senso specifico di παθήματα, « affezioni ») da parte dell'anima, che mette a confronto « in sé stessa il passato e il presente con il futuro » (186a10-b1); essa, inoltre, viene descritta nei termini di un « complesso e articolato

¹ Per una diversa lettura del rapporto tra idee, generi sommi e nozioni comuni, rinvio almeno a F. M. Cornford, *cit.*, pp. 105-06, seguito peraltro da più di uno studioso nell'assimilazione delle tre nozioni. Il problema, comunque, è di troppo difficile discussione per poter essere affrontato dovutamente in questa sede.

processo educativo » (διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας) che « si origina a fatica e col tempo » (μόγισ καὶ ἐν χρόνῳ, 186c3-4), insistendo dunque sulla sua cifra graduale e individuale. Tuttavia, l'individuazione di una tale facoltà e dei suoi prodotti non è da sola sufficiente a illustrare la conoscenza, poiché questa può, comprensibilmente, pervenire per questa via *anche* ad un esito fallace. La semplice identificazione con l'*opinare* risulta quindi illecita : donde il bisogno di scongiurare l'eventualità che la conoscenza possa identificarsi con l'opinione falsa, e la precisazione per cui « è probabile che l'*opinione vera* sia conoscenza » (κινδυνεύει δὲ ἢ ἀληθῆς δόξα ἐπιστήμη εἶναι, 187b 5-6), definizione, questa, destinata ad essere sottoposta a prova nelle battute successive del dialogo.

Accettate queste nuove distinzioni, si pone ora il problema di stabilire cosa differenzi un'opinione vera da una che non lo è, e di comprendere da cosa derivi la possibilità di « opinare cose false » (τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ, 187d6). Ancora in reazione al fenomenismo protagoreo, per cui non è possibile opinare cose diverse da quelle che si provano, in quanto esse sarebbero sempre vere (167a7-8), Socrate sviluppa la propria argomentazione sostenendo che anche l'opinione falsa dev'essere opinione di *qualcosa*, poiché, nel caso contrario, si avrebbe opinione su ciò che non è (τὸ μὴ ὄν δοξάζειν, 189b1), il che sarebbe ai suoi occhi manifestamente impossibile. Opinare il falso, in ultima analisi, equivarrebbe dunque a « opinare una cosa per un'altra » (ἄλλοδοξεῖν, 189d5, da notare la somiglianza con la formazione di ἀλλοφρονεῖν) :

Diciamo che la falsa opinione è una forma di opinione relativa a un'altra cosa, che si ha quando qualcuno, per uno scambio che avviene nella sua mente, afferma che qualcuna delle cose che sono è un'altra delle cose che sono. In questo modo egli opina sempre una cosa che è, ma una al posto di un'altra, e poiché commette un errore a proposito di ciò che stava indagando si potrebbe con pieno diritto dire che opina il falso.

Ἄλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμεν εἶναι δόξαν, ὅταν τις <τι> τῶν ὄντων ἄλλο αὐτῶν ὄντων ἀνταλλαζάμενος τῇ διανοίᾳ φῆ εἶναι. οὕτω γὰρ ὄν μὲν ἀεὶ δοξάζει, ἕτερον

δὲ ἀνθ' ἑτέρου, καὶ ἀμαρτάνων οὐ ἐσκόπει δικαίως ἂν καλοῖτο ψευδῆ δοξάζων.¹

L'argomento di Socrate, a guardar meglio, si rivela irricevibile, poiché si fonda sulla presunta identità del falso e del non-essere. Tuttavia, tutta la discussione si presta ad essere efficacemente illustrata con un'immagine assai concreta, che Platone impiega qui « ai fini del ragionamento » (λόγου ἔνεκα) – dunque né in senso strettamente letterale, né (come ad esempio nella cosmologia del *Timeo*) secondo lo statuto del verosimile (εἰκός)²:

(...) concedimi che ci sia nelle nostre anime un materiale di cera di tipo plasmabile, in un caso più grande in un altro più piccolo, in un caso di cera più pura in un altro più impura, e in certi casi più dura in altri più umida e in altri ancora della giusta consistenza (...). Dobbiamo perciò dire che questo materiale è un dono di Mnemosyne, la madre delle Muse, e che in esso, esponendolo alle percezioni sensibili e ai pensieri, viene impresso ciò che vogliamo ricordare delle cose che abbiamo visto e sentito o noi stessi pensato, come se vi si imprimevano segni di sigilli

Θὲς δὴ μοι λόγου ἔνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, τῷ μὲν μεῖζον, τῷ δ' ἔλαττον, καὶ τῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ, τῷ δὲ κοπρωδεστέρου, καὶ σκληροτέρου, ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου, ἔστι δ' οἷς μετρίως ἔχοντος. (...) Δῶρον τοίνυν αὐτὸ φῶμεν εἶναι τῆς τῶν Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης, καὶ εἰς τοῦτο ὅτι ἂν βουλευθῶμεν μνημονεῦσαι ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν, ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις, ἀποτυπούσθαι, ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαινομένους.³

Secondo quest'immagine, nell'anima avrebbe posto qualcosa di simile ad un « blocco malleabile di cera » (κήρινον ἐκμαγεῖον), diverso in ogni uomo per grandezza,

1 *Ibt.*, 189b12-c4

2 *Tim.*, 29d, 59c, 68d.

3 *Ibt.*, 191c8-d7.

purezza e consistenza¹. Nell'origine divina di tale blocco, dono di Mnemosyne, personificazione della memoria, va forse intravisto un indizio della bontà dell'immagine agli occhi di Platone che, nello stesso tempo in cui ne giustifica l'uso soltanto « in vista del ragionamento » (o « per modo di dire », a seconda del senso più o meno tecnico che si voglia attribuire alla locuzione λόγου ἔνεκα), si affretta a nobilitarla ricorrendo ad un rimando alle Muse che vale quasi come una breve eziologia poetica. Credenze nell'origine soprannaturale della cera, in effetti, sono ampiamente attestate nel mondo antico : in Egitto, ad esempio, esse sono riscontrabili già a partire dalla fine del IV millennio a.C., verosimilmente per ragioni connesse in primo luogo alle tecniche di mummificazione², ma anche all'uso diffuso di plasmare, in questo materiale, piccole figure umane somiglianti agli individui cui si voleva trasmettere un'influenza negativa³. Quest'ultimo impiego non doveva essere completamente estraneo al folklore greco se lo stesso Platone, nelle *Leggi*, critica « certi prestigii, incantamenti e le cosiddette legature magiche » (μαγγανείαις τέτισιν καὶ ἐπωδαῖς καὶ καταδέσεισι, 932a2), espedienti ritenuti efficaci nell'esercitare un'azione a distanza su altri uomini in virtù di superstizioni tanto refrattarie alla ragionevolezza da render « vano (...) [di] cercare di persuadere gli uomini sospettosi internamente l'uno dell'altro a questo riguardo, esortandoli, se qualche volta vedono immagini plasmate in cera (*kérina mimétata peplasména*) sulle porte o nei trivi o sulle tombe dei loro genitori, a non dare importanza, non avendo una sicura opinione in

1 Su quest'immagine e sul suo statuto cfr. almeno M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, *op. cit.*, pp. 90-105, J. Hardy, *op. cit.*, pp. 176-89, Paolo Crivelli, *Plato's Waxen Block*, in : W. Detel, A. Becker, P. Scholz (Hrsg.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2003, pp. 175-200, D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, *op. cit.*, pp. 134-40, G. Cambiano, *Problemi della memoria in Platone*, in : M. M. Sassi [a cura di], *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone e i moderni*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 1-23, pp. 7-16, Francisco J. Gonzalez, *Wax Tablets, Aviaries, or Imaginary Pregnancies? On the Powers in Theaetetus' Soul*, « Études Platoniciennes », 4 (2007) pp. 273-93, Paolo Togni, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 88-95, F. Aronadio, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, *op. cit.*, pp. 207-225.

2 Usi simili sono attestati anche per il mondo greco. Plutarco (*Ages.*, 40, 3) narra che, per garantirne la conservazione fino al ritorno in patria, la salma del re spartano Agesilao era stata ricoperta con cera liquefatta. Stazio (*Silvae*, III, 2, 117-119), ricorda una simile procedura riservata alla conservazione delle spoglie di Alessandro Magno.

3 Cfr. Marco Beretta, *Usi scientifici della cera nell'antichità*, in « Quaderni Storici », 130 (2009), pp. 15-34, da cui sono tratte diverse delle informazioni qui riportate.

proposito, a tutte queste cose » (933a7-b5)¹.

Nel *Timeo*, invece, e dunque in un contesto molto diverso, Platone cerca di render conto della natura elementale della cera (o, meglio, di tutte le sostanze cerose, πάντα ὅσα κηροειδῆ) paragonandola ad altri minerali trasparenti come le gemme e il vetro, da cui differirebbe, in quanto mescolanza di terra e acqua, esclusivamente per la preponderanza dell'elemento liquido (61c1-2), forse accogliendo un'opinione comune, attestata anche da Aristotele (*Hist. an.*, 553b), per cui essa sarebbe naturalmente presente sulla superficie delle resine emesse dagli alberi e sui fiori, da cui le api si limiterebbero a raccogliercela e a impiegarla nella costruzione dei favi. Ma raramente ci si ricorda del fatto che poco oltre, sempre nel *Timeo*, Platone definisce il demiurgo con l'espressione ὁ κηροπλάστης, « colui che modella la cera » (74c6), proprio quando questi « dopo aver riflettuto » (διανοηθεὶς) su come plasmare per l'uomo un corpo a un tempo solido e non rigido, « avendo mescolato nelle giuste proporzioni acqua, fuoco e terra, e avervi poi aggiunto un lievito composto di acido e di sale, [ne] compose la carne, molle e succosa » (c6-d2)²; o ancora che l'immagine dell'*ekmageion*, del blocco malleabile, ricorra anche in *Tim.*, 50b6-c6 e in 51a1-3 ad illustrare la capacità della *chōra* di accogliere le forme di tutti i corpi (δεχομένης σώματα φύσεως). Situandosi pertanto al limite tra sostanza naturale e prodotto lavorato, anche da parte del regno animale (ma da quella sua specie particolare, le api, che per gli antichi è quasi una curiosa riproduzione in piccola scala del mondo umano³, e le cui

1 Ταῖς δὲ ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων δυσωπομένους πρὸς ἀλλήλους περὶ τὰ τοιαῦτα οὐκ ἄξιον ἐπιχειρεῖν πείθειν, ἂν ποτε ἄρα ἰδῶσί που κήρινα μιμήματα πεπλασμένα, εἴτ' ἐπὶ θύραις εἴτ' ἐπὶ τριόδοις εἴτ' ἐπὶ μνήμασι γονέων αὐτῶν τινες, ὀλιγωρεῖν πάντων τῶν τοιούτων διακελεύεσθαι μὴ σαφὲς ἔχουσι δόγμα περὶ αὐτῶν.

2 Plat., *Tim.*, 75c6-d2 : ταῦτα ἡμῶν διανοηθεὶς ὁ κηροπλάστης, ὕδατι μὲν καὶ πυρὶ καὶ γῆ συμμείξας καὶ συναρμόσας, ἐξ ὀξέος καὶ ἀλμυροῦ συνθεὶς ζύμωμα ὑπομείξας αὐτοῖς, σάρκα ἐγχυμον καὶ μαλακὴν συνέστησεν (trad. di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003, modificata). – Sul demiurgo come κηροπλάστης si veda L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon...*, op. cit., pp. 47-48.

3 Cfr. Plin., *Nat. hist.*, 11, 4: « Fra tutti [gli insetti] il primato e la nostra speciale ammirazione tocca alle api, dal momento che sono gli unici insetti che siano stati creati apposta per l'uomo. Esse raccolgono il miele [...] fabbricano i favi e la cera per le mille esigenze della vita, eseguono delle opere, hanno un governo, dei consigli particolari e capi comuni e infine, quel che è più sorprendente, hanno costumi propri a loro soltanto, dal momento che non sono né mansuete, né feroci. La grandezza della natura è tale che è riuscita a dar vita a una meraviglia senza pari in quella che, per così dire, è solo una minuscola ombra di animale » (trad. A. Marcone *et alii*,

produzioni sono del resto strettamente vincolate agli sviluppi delle tecniche di apicoltura), la cera era del resto il materiale prediletto per la realizzazione di *ex voto* raffiguranti parti anatomiche o organi interni a ringraziamento dell'avvenuta guarigione, i cui più antichi reperti sono databili al III secolo a.C., ma che dovevano verosimilmente essere in voga nei santuari dedicati ad Asclepio già un secolo prima, al tempo di Platone¹. Se i testi ippocratici potevano esprimere l'idea per cui i bendaggi per la correzione di fratture o deformità congenite andavano realizzati « come se si modellasse della cera » (ὡσπερ κηροπλαστέοντα)², è probabilmente perché il pubblico a cui essi si rivolgevano aveva almeno una qualche familiarità con le tecniche di ceroplastica coeve e, probabilmente, vista la sostanziale prossimità di spazi operativi tra terapeuti ippocratici e medicina templare, con l'usanza di esporre tali *ex voto* sui soffitti degli *Asklepieia*.

A questa ricca *imagerie*, legata per lo più agli usi magici, religiosi e terapeutici della cera, capace di evocarne le doti plastiche e mimetiche, si affiancava certamente, nell'esempio platonico del κήρινον ἐκμαγεῖον, l'impiego principe di questo materiale in alcune particolari modalità di scrittura. Oltre che su papiro e su pelli animali lavorate, i principali supporti scrittori dell'antichità, il greco dell'età classica scriveva (e, più spesso, imparava a farlo) su una tavoletta composta da un amalgama a base di cera e pece (*máltha*), incorniciata in legno, su cui venivano incisi segni e lettere tramite uno stilo appuntito. Il *déltos*, o *pínax*, questi i nomi greci delle tavolette cerate, era destinato in primo luogo all'esercizio scolastico della scrittura (come testimoniano alcuni noti reperti archeologici, benché di molto posteriori al periodo che qui ci interessa) essendo possibile, con un raschietto, elidere fisicamente la superficie già incisa e stendere di nuovo la cera in modo regolare, per poi procedere a ulteriori incisioni³. Va da sé che, visti gli usi pedagogici a cui le

Einaudi, Torino, 1983 leggermente modificata).

1 Il primo *Asklepieion* ateniese venne eretto solo nel 420 a.C., dove fu introdotto da Epidauro.

2 Hipp., *Articul.*, 62 (Littré, IV, p. 266, 14); cfr. anche Hipp., *Mochl.*, 32 (κηροπλαστῆιν, Littré, IV, p. 374, 13). – In ambito medico, la cera era inoltre impiegata come rimedio per ustioni, ferite da taglio, ecc (cfr. C. Viel, J.-Ch. Doré, *Histoire et emplois du miel, de l'hydromel et des produits de la ruche*, *art. cit.*, in particolare pp. 17-18).

3 Cfr. Eric G. Turner, *I libri nell'Atene del V e IV secolo a.C.*, in: Guglielmo Cavallo (a cura di), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storico-critica*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 3-24, in particolare p. 13.

tavolette erano destinate, una delle principali funzioni associate a questa tecnica fosse rappresentata dalla *memorizzazione*. Prima di Platone, infatti, è la tragedia a fornire un uso metaforico della scrittura su tavoletta a illustrazione delle operazioni mnestiche: per Eschilo, i ricordi vengono ‘incisi’ (ἐγγραφεῖν) sulle « tavolette mèmori della mente » (μνήμοσιν δέλτοις φρενῶν, *Pr.*, v. 789), e le Erinni che costituiscono il coro delle *Eumenidi*, nella loro violenta evocazione degli Inferi, fanno menzione del dio Ade, « ferreo inquisitore del mondo » e della sua memoria che « come un registro contempla tutto » (δελτογράφῳ δὲ πάντ’ ἐπωπαῖ φρενί, Aesch., *Eum.*, v. 275)¹. Un frammento del *Trittolema* di Sofocle sviluppa l’idea nei medesimi termini (θεὸς δ’ ἐν φρενὸς δέλτοισι τοὺς ἐμοὺς λόγους, fr. 540 Radt); ad esso fa eco un altro verso sofocleo, dal *Filottete*, che fa riferimento alla stessa idea di ‘iscrizione nella mente’ (καὶ ταῦτ’ ἐπίστω καὶ γράφου φρενῶν ἔσω, *Ph.*, 1325).

Stando a Teofrasto, tuttavia, il più antico uso filosofico dell’immagine non sarebbe dovuto a Platone, bensì a Democrito (vd. *supra*). Questi, come abbiamo visto in precedenza, avrebbe spiegato le modalità concrete della facoltà visiva (e, molto probabilmente, come abbiamo potuto notare [cf. *supra*], dell’udito) non attraverso la semplice ricezione delle immagini nella pupilla (o dei suoni nell’orecchio), ma tramite l’imprimersi (τυποῦσθαι) dell’*eidolon* proveniente da un oggetto esterno sull’aria frapposta tra quest’ultimo e l’occhio, avanzando una similitudine tra una tale impressione e, appunto, l’impronta nella cera (ὥσπερ καὶ αὐτὸς λέγει παραβάλλων τοιαύτην εἶναι τὴν ἐντύπωσιν, οἷον εἰ ἐκμάξειας εἰς κηρὸν, Theophr., *Sens.*, 51, 2-3 = DK68 A135). Non è escluso che questa testimonianza possa riflettere la fortunata ricezione dell’immagine dell’‘impronta sulla cera’ nel Peripato (vd. *infra*) e, dunque, la terminologia corrispondente, viste l’imprecisione e la tendenziosità delle modalità di citazione tipiche delle fonti antiche². Tuttavia, i termini in cui Teofrasto presenta l’analogia democritea (ὥσπερ καὶ αὐτὸς λέγει), sembrano deporre in buona misura a favore dell’autenticità della

1 Tradd. di E. Mandruzzato (BUR, Milano 1994 e 1995) leggermente modificate.

2 Cfr., in particolare sulla ricezione e la trasmissione dell’atomismo, Denis O’ Brien, *La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d’Épicure* (« Préjugé » et « présupposé » en histoire de la philosophie), « Revue philosophique de la France et de l’étranger », 107 (1982), pp. 187-203.

testimonianza. Una terminologia analoga è attestata, del resto, in un passo di Plutarco (*Quest. conv.*, VIII, 10, 2 = DK68 A77) in cui si legge che le vivide immagini dei sogni (*eidola*), secondo la spiegazione datane da Democrito, « non solo hanno delle somiglianze nella forma con il corpo da cui esse sono state suggellate (οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμεμαγμένας ὁμοιότητας), ma [...] parlano come se fossero animate ». Nella misura in cui è possibile ipotizzare per Plutarco (oltre alla conoscenza di opere dossografiche particolarmente dettagliate) la consultazione *diretta* di opere democritee, e ciò in modo pressoché eccezionale rispetto ad altri autori vissuti dopo il I secolo a.C.¹, la presenza del verbo ἐκμάσσω (« dare un'impronta », « plasmare ») in entrambe le testimonianze in nostro possesso può forse concedere una maggiore plausibilità all'ipotesi di un impiego diretto della metafora della 'cera dell'anima' da parte dell'atomista di Abdera.

Non è inverosimile che Platone conoscesse questo importante precedente, nonostante l'assenza di qualsiasi allusione a Democrito nel passo del *Teeteto* in questione : Platone, infatti, pur facendo menzione diretta nei dialoghi di numerosi filosofi e delle rispettive teorie, non nomina in nessun luogo della sua opera Democrito, neanche laddove si è potuto, a torto o a ragione, identificare rimandi più o meno velati ad argomenti democritei² o supporre, per riprendere una riuscita espressione di Pierre-Marie Morel, una sua « bienveillance inavouée »³ nei confronti dell'Abderita. In ogni caso, l'impiego platonico dell'immagine del blocco di cera appare meno elaborato che nel resoconto di

1 Cfr. M. Laura Gemelli-Marciano, *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, De Gruyter, Berlin–New-York 2007, pp. 21-22.

2 Cfr. *ivi*, pp. 42-58. – Secondo il celebre racconto tratto dalle *Memorie sparse* di Aristosseno e trasmesso da Diogene Laerzio (IX, 40 = Fr. 131 Wehrli = DK68 A1) Platone avrebbe voluto addirittura dar fuoco a tutte le opere reperibili di Democrito, venendo distolto in questo proposito da due Pitagorici, Amicla e Clinia, con l'argomento per cui un tale gesto si sarebbe rivelato del tutto inutile, essendo quelle opere ormai largamente diffuse tra il pubblico colto. L'aneddoto tende evidentemente all'esagerazione (se non all'inventiva), ma individua con efficacia il cuore del problema. Secondo la narrazione di Diogene, infatti, « Platone, che pure menziona quasi tutti i filosofi arcaici, non accenna mai a Democrito neppure là dove avrebbe dovuto contraddirlo, evidentemente perché era consapevole che avrebbe dovuto gareggiare col migliore dei filosofi » (trad. di Marcello Gigante, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Laterza, Bari 1962, p. 441).

3 Pierre-Marie Morel, *Le Timée, Démocrate et la nécessité*, in : M. Dixsaut, A. Brancacci (éds.), *Platon source des Présocratiques...*, *op. cit.*, pp. 129-150, p. 132.

Teofrasto, e probabilmente proprio in virtù dell'uso meno concreto che ne fa il *Teeteto* : qui, in effetti, sono le sensazioni stesse, oltre a ciò che abbiamo noi stessi concepito (αὐτὰ ἐννοήσωμεν, 191d6) a imprimersi direttamente su ciò che Platone chiama, riprendendo (forse con ironia)¹ un'espressione omerica, il « cuore dell'anima » (τὸ τῆς ψυχῆς κέαρ, 194c8) : « ciò che viene plasmato lo ricordiamo e lo conosciamo finché rimane la sua immagine (*eidolon*) ; invece ciò che viene cancellato o non può venire plasmato, lo dimentichiamo e non lo conosciamo »². È evidente che, nel quadro di questa concezione dei processi conoscitivi, sarà possibile illustrare l'equazione stabilita in precedenza tra l'*opinare cose false* e l'*opinare una cosa per un'altra* (ἄλλοδοξεῖν) nei termini di una mancata corrispondenza tra l'impronta depositata sulla cera dell'anima e l'oggetto che viene percepito. Ad esempio, nel momento in cui Socrate, avendo conoscenza di Teeteto e di Teodoro (ovvero, possedendone nella sua anima il 'sigillo' per averli precedentemente percepiti), li veda « entrambi a distanza e in modo indistinto », si sforzerà di assegnare « il segno (σημεῖον) proprio di ciascuno dei due alla visione che gli corrisponde, di introdurre la visione armonizzandola con la sua propria impronta (ἴχνος), affinché si produca il riconoscimento (ἀναγνώρισις)³ » (193c2-4) ; nel caso in cui Socrate confonda Teeteto e Teodoro, invece, ciò avviene perché non è stato possibile assegnare il giusto segno all'oggetto corrispondente, « come fanno quelli che si infilano i calzari l'uno al posto dell'altro », o « un cattivo arciere [che] scambia il bersaglio e sbaglia » (οἷον τοξότην φαῦλον ἴεντα παραλλάξαι τοῦ σκοποῦ καὶ ἀμαρτεῖν, 194a3-4).

Diversamente però da quanto ci si potrebbe aspettare, Platone, nel momento in cui traduce il mancato riconoscimento che è all'origine dell'*ἄλλοδοξία* nei termini figurati del blocco di cera, non ne individua la condizione di possibilità in una disfunzione propria esclusivamente dell'*opinare*, ovvero di quella facoltà dell'anima per cui essa opera raffronti e disamine delle sensazioni/affezioni giunte ad essa attraverso i sensi (cfr. di nuovo 185e1-

1 Cfr. T. Chappell, *op. cit.*, p. 176, n. 1 e M. Narcy, *ed. cit.*, p. 363, n. 394.

2 *Tht.*, 191d7-e1 : καὶ ὁ μὲν ἂν ἐκμαγῆ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ· ὁ δ' ἂν ἐξάλειφθῆ ἢ μὴ οἷόν τε γένηται ἐκμαγῆναι, ἐπιλελῆσθαι τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι.

3 Come ha notato G. Cambiano, in questo impiego del termine *anagnórisis* va identificata una fine allusione al processo di riconoscimento tra personaggi sulla scena, tipico *coup de théâtre* della tragedia attica (G. Cambiano, *Problemi della memoria in Platone*, *art. cit.*, pp. 13-14).

2). L'origine della falsa opinione, infatti, risiede anche (com'era stato anticipato precedentemente, a 191c9-d1) nella cattiva qualità e/o quantità della cera dell'anima di cui è dotato ciascun soggetto, che determina la sua incapacità di far corrispondere un oggetto esterno (già noto) con l'impronta, più o meno accurata e fedele, da questo impressa sul blocco malleabile presente nell'anima. Si ha *conoscenza* (intesa, stando alla seconda definizione di Teeteto, come *opinione vera*), infatti, « quando la cera nell'anima è profonda e abbondante, e liscia e preparata al punto giusto » (ὅταν μὲν ὁ κηρός του ἐν τῇ ψυχῇ βαθύς τε καὶ πολὺς καὶ λεῖος καὶ μετρίως ὠργασμένος ᾗ), cosicché « le cose che vi entrano tramite le percezioni sensibili si imprinono (ἐνσημαινόμενα) in questo “cuore” dell'anima », e « i segni impressi risultano nitidi (καθαρά) e dotati di sufficiente profondità (ικανῶς τοῦ βάθους ἔχοντα) e permangono per molto tempo (ἔχοντα πολυχρονίαν) ». Coloro la cui cera risponde a queste caratteristiche sono « bravi nell'imparare e poi dotati di buona memoria (εὐμαθεῖς, ἔπειτα μνήμονες), e infine non scambiano tra loro i segni prodotti dalle percezioni, bensì opinano il vero (οὐ παραλλάττουσι τῶν αἰσθήσεων τὰ σημεῖα ἀλλὰ δοξάζουσιν ἀληθῆ, 194c4-d4), non da ultimo in ragione della grandezza (εὐρυχωρία) connaturata alla giusta consistenza e purezza del blocco, che permette ai segni di imprimersi in modo chiaro e a intervalli sufficientemente ampi da impedire sovrapposizioni e confusione. Individui di una così buona ‘pasta’ vengono detti sapienti (σοφοί): ad una sana costituzione del « cuore dell'anima » corrisponde dunque un'adeguata connotazione del soggetto in termini percettivi, intellettuali e morali. L'assenza di queste condizioni è invece all'origine della situazione opposta (194e1-195a4):

Quando invece il cuore di qualcuno è irsuto, come lo cantava il poeta sapientissimo, o quando è sudicio e costituito di cera impura, o troppo umida o troppo dura, quelli il cui materiale è umido sono bravi nell'imparare ma scarsi di memoria, mentre accade il contrario a quelli il cui materiale è duro. Quelli poi che hanno un cuore irsuto e ruvido, come di materiale pietroso o pieno di una mescolanza di terra e sterco, hanno segni impressi nel materiale

che risultano indistinti. Indistinti sono anche i segni di coloro che dispongono di materiale duro, perché non c'è profondità. Indistinti poi sono quelli che si formano su materiale umido, poiché si mescolano gli uni con gli altri diventando subito confusi. Se poi a tutto ciò si aggiunge che queste impronte si addensano l'una accanto all'altra a causa del poco spazio disponibile, cioè se si tratta di un'animuccia ristretta, finiscono con il risultare ancora meno chiare di quelle menzionate.

Ὅταν τοίνυν λάσιόν του τὸ κέαρ ἦ, ὃ δὴ ἐπήνεσεν ὁ πάσσοφος ποιητής, ἢ ὅταν κοπρώδες καὶ μὴ καθαροῦ τοῦ κηροῦ, ἢ ὑγρὸν σφόδρα ἢ σκληρόν, ὧν μὲν ὑγρὸν εὐμαθεῖς μὲν, ἐπιλήσιμονες δὲ γίνονται, ὧν δὲ σκληρόν, τάναντία. Οἱ δὲ δὴ λάσιον καὶ τραχὺ λιθῶδες τι ἢ γῆς ἢ κόπρου συμμιγείσης ἔμπλεων ἔχοντες ἀσαφῆ τὰ ἐκμαγεῖα ἴσχουσιν. Ἀσαφῆ δὲ καὶ οἱ τὰ σκληρά· βάθος γὰρ οὐκ ἔνι. Ἀσαφῆ δὲ καὶ οἱ τὰ ὑγρά· ὑπὸ γὰρ τοῦ συγχεῖσθαι ταχὺ γίνεταί ἀμυδρά. ἐὰν δὲ πρὸς πᾶσι τούτοις ἐπ' ἀλλήλων συμπεπτωκότα ἦ ὑπὸ στενοχωρίας, ἐὰν του μικρὸν ἦ τὸ ψυχάριον, ἔτι ἀσαφέστερα ἐκείνων.

Il variare, per eccesso o per difetto, dalle condizioni ideali del 'cuore' implica necessariamente la difficoltà, per le sensazioni, di imprimersi su un materiale troppo umido o troppo duro, lasciando delle tracce indistinte (ἀσαφῆ) ora, rispettivamente, a causa di sovrapposizioni e confusione, ora per la poca profondità che impedisce alle impronte di fissarsi con nettezza. Inoltre, come alle condizioni ottimali del blocco di cera dei σοφοί si associava una certa 'grandezza d'animo', ora, specularmente, ad una cera 'terrosa' o 'impura' corrisponde un'« animuccia ristretta » (ψυχάριον)¹, sui cui si affollano con grande densità e disordine i segni confusi degli oggetti percepiti.

A questa caratterizzazione dell'anima in termini di passività e di ricettività, che individua nelle piccole dimensioni e nell'impurità del blocco di cera la causa principale

¹ Le connotazioni morali del termine *psycharion* (di probabile invenzione platonica) emergono anche in *Resp.*, VII, 519a2, in cui esso è impiegato per indicare « l'animuccia propria dei cosiddetti cattivi sapienti » che, a dispetto dell'acutezza del loro ingegno, non hanno sviluppato doti morali adeguate.

dell'errore, Platone affianca però dei tratti relativi in modo più specifico a ciò che l'anima compie *attivamente* nel suo confrontare le impronte con gli oggetti: si opina il falso, infatti, quando tale operazione avviene con lentezza, ovvero ha luogo in soggetti « lenti » (βραδεῖς, 195a7), in evidente connessione, peraltro, con la qualità scadente del materiale di cui è costituito il loro ἐκμαγεῖον. Il testo, purtroppo, è avaro di ulteriori caratterizzazioni in senso 'psichico' di tali individui; ma è molto significativo, in ogni caso, che venga affermato all'interno di questo stesso quadro – e impiegando perlopiù la medesima terminologia di 157e3-4, di cui abbiamo rilevato la possibilità di un impiego originale e innovativo da parte di Platone (cf. *supra*) – che essi « operando false assegnazioni (ἀλλοτριονομοῦντες), per lo più vedono, sentono o pensano in modo alterato » (παρορῶσι τε καὶ παρακούουσι καὶ παρανοοῦσι πλείστα, 195a7-8), e vengono per questo motivo considerati « in errore rispetto alle cose che sono (ἐψευσμένοι τε δὴ τῶν ὄντων) e dunque ignoranti »¹ (ἀμαθεῖς). Pur in assenza di un legame palese con la μανία, come invece accadeva nella prima sezione del dialogo², questa ulteriore occorrenza dei verbi παρορᾶν e παρακούειν non sembra poter essere interamente slegata dal significato di *percezione morbosa* che tali termini assumevano in precedenza, secondo modalità come si è visto probabilmente originali. Questa sfumatura clinica può anzi essere confermata dall'impiego contiguo del verbo παρανοεῖν, che è infatti uno dei termini più ricorrenti, insieme all'aggettivo e al sostantivo affini παράνοος e παράνοια e alla locuzione verbale negativa οὐ κατανοέω, di senso analogo, nel designare forme di disordine delle facoltà mentali nella *Collezione ippocratica*³. Per rimanere a Platone, va notato che nelle *Leggi* παράνοια ricorre

1 Trad. F. Ferrari modificata.

2 Cfr. di nuovo per intero *Tht.*, 157e1-158a3: Λείπεται δὲ ἐνυπνίων τε πέρι καὶ νόσων τῶν τε ἄλλων καὶ μανίας, ὅσα τε παρακούειν ἢ παρορᾶν ἢ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι λέγεται. οἶσθα γὰρ πού ὅτι ἐν πάσι τούτοις ὁμολογουμένως ἐλέγχεσθαι δοκεῖ ὄν ἄρτι διήμεν λόγον, ὡς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνομένας, καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι, ἀλλὰ πᾶν τὸ ὑναντίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι.

3 Si veda C. Thumiger, *The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity*, art. cit., pp. 83 et *passim*. Nella lista delle occorrenze dei termini che indicano l'« insanity » nella *Collezione ippocratica* si conta una sola occorrenza per l'aggettivo παράνοος (vd. *ibidem*, n. 73: *Morb. I*, Littré VI, 200,21, ad indicare pazienti affetti da *phrenitis* e da *melancholia*), quattro occorrenze per la voce verbale παρανοέω (vd. *ibidem*, n. 74: *Epid. III*, Jouanna-Anastassiou-Guardasole, XVII, 13, p. 108, 15 [= Littré III, 140]: πάλιν δὲ ταχὺ παρενόει, *Epid. V*, Jouanna-Grmek, XL, 1, p. 20, 6 [= Littré,

due volte in riferimento a questioni che potremmo definire di medicina legale (si tratta della possibilità per i figli, nella città ideale, di sporgere denuncia verso i genitori qualora questi siano affetti da « demenza » e quindi incapaci di provvedere alla prole, *παρανοίας γράφεισθαι*, *Leg.*, 928e2, 929d7), mentre nel *Fedro* esso è uno dei nomi con cui viene designata genericamente la follia prima della sua distinzione in generi (266a2). Anche nel caso del *Teeteto*, dunque, l'uso di un termine appartenente al medesimo gruppo semantico deve avere uso piuttosto tecnico, tanto più poiché il verbo *παρανοεῖν*, in questo contesto, rimanda al riferimento alle « cose che abbiamo visto, sentito, o noi stessi pensato » (*ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν*, 191d5) che si imprimono sul blocco di cera dell'anima « quando lo esponiamo alle sensazioni e ai pensieri » (*ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις*, d6), costituendone in un certo senso il rovescio patologico : ha dunque ragione P. Crivelli nell'avanzare l'ipotesi che queste espressioni alludano probabilmente a delle esperienze *immaginarie* come quelle che si provano « in moments of insanity »¹.

In un modo che non sembra vagamente metaforico, ma che riesce a proporre in positivo un legame manifesto tra cattivi stati corporei, esemplificati dall'immagine della cera di qualità mediocre o scadente, alterazioni della sensibilità e disordini della razionalità, Platone introduce in un contesto epistemologico degli elementi che

V, 232, 2] : καὶ πρῶτον μὲν παρενόησε, τῆς δὲ νυκτὸς ἐπαύσατο, *Morb. I*, Littré VI, 200, 16 [= ed. Wittern, 30, 3] : καὶ παρανοεῖ τε ὠνθρωπος καὶ οὐκ ἐν ἑωυτῷ ἐστίν, *Mul.*, I, Littré VIII, 128, 2 : καὶ δάκνεται, καὶ κεφαλὴν ἀγγέει σφοδρῶς, καὶ παρανοεῖ), cinque per il sostantivo *παράνοια* (Thumiger, *art. cit.*, n. 75 : *Morb.*, I, Littré, VI, 200, 19 [= ed. Wittern, 30, 8] : προσεοίκασι δὲ μάλιστα οἱ ὑπὸ τῆς φρενίτιδος ἐχόμενοι τοῖσι μελαγχολώδεσι κατὰ τὴν παράνοϊαν, *Progn.*, Jouanna-Anastassiou-Magdelaine, XXIII, 6, p. 68, 3 [= Littré II, 178, 7-8] : ἦν δὲ ἐς τὸν πνεύμονα τρέπηται, παράνοϊαν τε ποιεῖ, *Morb. Sacr.*, Jouanna, I, 11, 11 [= Littré VI, 362, 4] : οἷσι δὲ νυκτὸς δειμάτα παρίσταται καὶ φόβοι καὶ παράνοϊαι, *Mul.*, I, Littré VIII, 100, 9 : καὶ καρδιῶξει, καὶ ἐρεύζεται, καὶ λοφάσσει, καὶ παράνοϊαι γίνονται μανιώδεες, *Virg.*, Lami, II, 4, 17 [= Bourbon II, 2, 3 = Littré VIII, 466, 19-20] : εἶτ' ἐκ τῆς νάρκης παράνοια ἔλαβεν. Delle quarantadue occorrenze ippocratiche del verbo *κατανοεῶ* (Thumiger, *art. cit.*, n. 76), nove hanno valore limitativo o sono precedute da negazione (*Epid. I*, Jouanna-Anastassiou-Guardasole, XXVII, 2, p. 42, 11 [= Littré II, 686, 9], XXVII, 4, p. 46, 16 [= L. II, 692, 9] e p. 47, 4 [= L. II, 692, 16-17], XXVII, 11, p. 57, 15 [= L. II, 710, 7], *Epid. III*, Jouanna-Anastassiou-Guardasole, XXVII, 13, p. 108, 14 [= L. III, 140, 6] : σμικρὰ κατενοεῖ. – *ivi*, XVII, 14, p. 109, 16 [= L. III, 142, 3] : οὐδὲν ἔτι κατενοεῖ. – *Epid. III*, Jouanna-Anastassiou-Guardasole, I, 1, p. 63, 14 [= L. III, 34, 6], I, 3, p. 68, 1 [= L. III, 42, 14], *Epid. V*, Jouanna XXXIX, 2, p. 20, 3 [= L. V, 230, 22] : οὐ κατενοεῖ).

1 P. Crivelli, *Plato's Waxen Block*, *art. cit.*, p. 177.

potrebbero presentare tratti in comune con la riflessione fisiologica e antropologica che, negli stessi anni, andava conducendo nel *Timeo* : può essere una prima prova di questa duplice linea di riflessione l'attribuzione a coloro che παρορώσι (...) καὶ παρακούουσι καὶ παρανοοῦσι dello statuto di « ignoranti » (ἀμαθείς, 195a9), che può forse esser intesa in parallelo a quella che, nel *Timeo* (86b4), rappresentava l'unica altra specie delle *malattia dell'anima* (νοσήματα... περὶ ψυχῆν) accanto proprio alla μανία : l'ignoranza (ἀμαθία).

« *Malattie dell'anima* » e alterazioni cognitive nel *Timeo*

È possibile rinvenire degli elementi di congiunzione tra la menzione delle *false sensazioni* nella *mania* presente nel *Teeteto* e la complessa teoria della percezione che Platone espone nel *Timeo*? Gli obiettivi e i presupposti dei due dialoghi sono evidentemente molto diversi. Laddove il *Teeteto* tentava di rispondere a preoccupazioni di ordine soprattutto epistemologico (la definizione della conoscenza, dei suoi oggetti e del suo statuto), la teoria della percezione nel dialogo cosmologico muove da un'esigenza sensibilmente diversa, benché analoga a quella che animava la gnoseologia degli antichi *physiologoi*: la corrispondenza delle leggi generali enunciate a proposito dell'universo e ogni altro tipo di meccanismo naturale, quale può essere considerato evidentemente anche il processo percettivo. È innanzitutto da questa esigenza di economicità nella spiegazione che prende le mosse il discorso di Platone sulla conoscenza sensibile, come modalità particolare dell'interazione tra gli elementi attraverso cui il cosmo prende forma ad opera del demiurgo ed è soggetto a mutazione nel corso del tempo. I luoghi del *Timeo* in cui è affrontato specificamente il problema della conoscenza sono due, 42e-47e e 61c-69a, dedicati rispettivamente alla condizione dell'anima non appena questa si incarna in un corpo fisico e alle alterazioni iniziali che essa subisce, e al meccanismo concreto attraverso cui si producono i cinque sensi, attraverso il tramite ora del corpo nella sua interezza (come nel caso del tatto), ora dei singoli organi di senso della vista, dell'udito, dell'odorato e del gusto¹.

Nel *Timeo*, in modo non dissimile e, con ogni probabilità, neppure indipendente

1 Per un'analisi approfondita della teoria della percezione nel *Timeo* rimando agli studi di L. Brisson, *Plato's Theory of Perception in the Timaeus: How it Works and What it Means*, in: John J. Cleary, Gary M. Gurtler (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIII, Brill, Leiden-Boston-Köln 1997, pp. 147-185, *Perception sensible et raison dans le Timée*, in: T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected papers*, pp. 307-316 (1997), e *Le Timée de Platon et le traité hippocratique Du régime, sur le mécanisme de la sensation*, « Études platoniciennes » [En ligne], 10 | 2013 (che seguo nel breve resoconto delle prossime pagine). Relativamente al senso della vista, si veda anche Anne Merker, *La vision chez Platon et Aristote*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003, pp. 24-53.

da quanto è possibile affermare rispetto alla gnoseologia di Empedocle¹, il processo percettivo avviene a partire dall'incontro degli effluvi emananti dagli oggetti con gli organi di senso. Poiché, come nella cosmologia empedoclea, il cosmo è costituito da quattro elementi fondamentali, *acqua, aria, terra, fuoco* (benché questi siano ulteriormente ridotti da Platone alle diverse combinazioni possibili di due più semplici figure geometriche elementari, un triangolo rettangolo scaleno costruito secondo determinate proporzioni e il triangolo rettangolo isoscele, cfr. 53c sgg.), la relazione conoscitiva tra soggetto e oggetto avviene tramite l'interazione degli elementi dell'una e dell'altra parte. Ciò che il corpo riceve dall'esterno è chiamato da Platone non *αἴσθησις*, come pure ci si potrebbe aspettare sulla base dell'eredità presocratica che egli in buona parte accoglie nella sua teoria, bensì *πάθημα* : in italiano la differenza tra i due termini, il secondo dei quali è intenzionalmente caratterizzato da un'idea di passività e di mera ricettività, può essere resa in modo non eccessivamente approssimativo con la coppia di termini *affezione* (*πάθημα*) e *sensazione* (*αἴσθησις*). È un'affezione infatti l'effetto fisico provocato dall'impatto degli effluvi esterni sul corpo nel suo insieme e sugli organi di senso ; ma una volta che questo effetto, definito da Platone come un *movimento* (*κίνησις*) sia trasmesso all'anima, ha luogo la *sensazione* propriamente detta (*Tim.*, 43c4-7) :

I movimenti provocati da tutte queste cose (*scil.* lo scontro degli effluvi sulla superficie somatica), attraversando il corpo, colpivano anche l'anima ; e proprio questi, per tale motivo, furono chiamati in seguito, nel loro insieme, *sensazioni*, e così si chiamano ancora adesso.

Ἄρα... καὶ ὑπὸ πάντων τούτων διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι προσπίπτουσιν· αἱ δὲ καὶ ἔπειτα διὰ ταῦτα ἐκλήθησάν τε καὶ νῦν ἔτι αἰσθήσεις συνάπασαι κέκληνται.

L'etimo di *αἴσθησις* evocato qui da Platone è certamente falso (*αἰσθάνομαι* e termini

1 Si veda sul tema Jackson P. Hershbell, *Empedoclean Influences on the Timaeus*, « Phoenix », 28 (1974), pp. 145-166.

affini derivano invece da *αἶω*, più antica forma verbale indicante in origine il solo udire, cfr. lat. *audio*¹), ma ha il merito di rendere in modo concreto il processo attraverso cui egli ritiene compiersi la percezione. Proclo (*In Plat. Tim.*, III, 332, 6-8 Diehl) ci ha trasmesso una versione più estesa della paretimologia platonica, facendo derivare il termine dalla giustapposizione del verbo *αἵσσω* (« slanciarsi ») con il sostantivo *θέσις* (« posizione »), poiché le sensazioni sarebbero allo stesso tempo ciò che si muove dall'esterno e che prende posto negli organi di senso (*παρὰ τὸ αἵσσειν ἅμα καὶ τὴν θέσιν τὸ ὄνομα ἢ αἴσθησις, τῶν αἰσθητῶν κινουμένων μὲν ἔξωθεν, ἐντιθεμένων δὲ τοῖς αἰσθητηρίοις*). Tali emanazioni corpuscolari, una volta introdottesi all'interno del corpo sotto forma di *affezioni* (*παθήματα*), vengono trasmesse al sangue che, esattamente come in Empedocle, è la crasi compiuta di tutti gli elementi, e può così veicolare le sensazioni attraverso la rete dei vasi che, partendo dal cuore, compiono un circuito regolare e costante². Non è ben chiaro, ad ogni modo, come le sensazioni possano essere trasmesse dal sangue, che è un elemento corporeo, all'anima: Platone non fa appello a nessuna risorsa per sanare questa contraddizione e colmare il vuoto tra i due livelli³. Fornisce però una descrizione dell'anima umana come composta dai residui (*ὑπόλοιπα*) dell'anima del mondo (*τοῦ παντὸς ψυχῆς*), i quali, pur essendo meno puri dei componenti (*essere, identico e diverso*) con cui il demiurgo aveva dato forma a quest'ultima, sono mescolati all'incirca allo stesso modo (*μίσγων τρόπον μὲν τινα τὸν αὐτόν*, 41d5-6). Essi, dunque, riproducono su scala microcosmica i moti dell'*identico* e del *diverso*, corrispondenti rispettivamente ai movimenti della sfera celeste sulla cui superficie sono incastonate le stelle fisse, e all'immobilità della Terra con i movimenti dei sei pianeti (34a-36c). Ogni individuo subisce pertanto tali « rivoluzioni dell'anima immortale » (*τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους*, 43a5), e i moti del corpo (da cui deriva comprensibilmente la sua salute) risultano a loro volta ordinati nella misura in cui rimangano in armonia con i movimenti 'psichici' celesti.

1 Vd. Pierre Chaintraine, *DELG*, s.v. *αἶω*, *αἰσθάνομαι*.

2 *Tim.*, 67a7-c3. Come nota Brisson (*Le Timée de Platon et le traité hippocratique Du régime...*, *art. cit.*, par. 12) Platone anticipa in modo non sperimentale un moto di circolazione analogo a quello scoperto da W. Harvey nel 1627. Sul ruolo del sangue come veicolo dei *pathemata* nel Timeo, cfr. *Id.*, *Plato's Theory of Sense Perception...*, *art. cit.*, pp. 157-158.

3 Cfr. ancora *ivi*, par. 20.

Ma, al livello della materia, è ben più difficile mantenere l'armonica regolarità delle sfere del cielo, ed è per questo motivo che l'anima umana, una volta incarnatasi in un corpo terrestre, viene travolta e turbata dall'influsso che su di essa, tramite il corpo, esercitano i movimenti provenienti dagli effluvi degli oggetti fisici, al punto da non riuscire a preservare la misura dei propri moti e, almeno in una fase iniziale del suo viaggio terreno, « a causa di tutte queste affezioni (...), diviene folle » (διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα... ἄνους ψυχὴ γίνεται, 44a7-8), cioè, letteralmente, priva della razionalità propria ai movimenti dell'anima cosmica. L'equilibrio tra la violenza delle affezioni subite contemporaneamente alla discesa dell'anima nel corpo e l'armonia dei movimenti cosmici può, in seguito, ristabilirsi grazie ad un corretto regime e all'educazione, ma in caso contrario, l'uomo, « trascorso l'arco della sua vita come zoppicando a caso, torna nell'Ade [...] privo di ragione » (ἀνόητος, 44c3).

Non sarà sfuggita, in questo schematico resoconto della teoria platonica della salute e della malattia, una serie di precise corrispondenze con l'opera ippocratica *Sul regime*, redatto solo qualche decennio prima del *Timeo*. Anche nel più antico trattato medico l'uomo è costituito « ad imitazione del tutto » (ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου)¹, come l'uomo platonico è un microcosmo che ricapitola, a un livello inferiore, il macrocosmo². L'analogia tra i due testi nella descrizione dei moti del cosmo e dell'anima umana diviene più evidente a partire dal significato particolare assunto dal termine *περίοδος* : nel *Regime* e nel *Timeo*, infatti, esso indica appunto le rivoluzioni circolari delle anime cosmica e umana, laddove in altri testi medici essa designa di norma ora il ciclo mestruale (*Epid. II*, 3, 17, 16), ora l'intervallo tra i primi sintomi e lo scatenarsi evidente della malattia (*Nat. hom.*, 8, 3, *Progn.*, VII, 19, *Epid. I*, 1, 13, 19 e II, 1, 4, 1, *Aph.*, I, 12, 2, IV, 59, 1), ora il percorso delle passeggiate prescritte dal medico (*Aff. Int.*, 25, 24, *Epid. VI*, 3, 18, 3, *Prorrh.*, II, 3, 25)³ – tutto ciò, in altre parole, che può essere inteso come provvisto di una

1 Hipp., *Vict.*, I, 10 (ed. Joly-Byl, p. 134, 5).

2 Cfr. Anders Olerud, *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon : étude de mythologie comparée*, Almqvist och Wiksell boktryck, Uppsala 1951, e L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée...*, *op. cit.*, pp. 413 sgg e pp. 517-527.

3 Cfr. John E. Sisko, *Cognitive circuitry in the Pseudo-Hippocratic Peri Diaites and Plato's Timaeus*, « *Hermathena* », 180 (2006), pp. 5-17, p. 7. Per l'insieme delle analogie tra le due opere, si vedano

certa regolarità spaziale e temporale e/o di un carattere circolare. Le corrispondenze tra i testi, tuttavia, non sono complete. Platone mostra anzi grande abilità nell'integrazione dei dati provenienti dal testo ippocratico con altre nozioni della fisiologia presocratica, prima tra tutte la teoria empedoclea dei quattro elementi e la successiva riduzione a corpi geometrici elementari e privi di qualità secondarie, che può aver tratto dalle intuizioni degli atomisti¹. Ma è soprattutto sul piano delle alterazioni cognitive che la relazione tra le due opere si fa via via più stringente. Abbiamo visto come, nel *Regime*, la diversa composizione dell'anima, intesa come ente materiale costituito dai due soli elementi del *fuoco* e dell'*acqua*, comportasse necessariamente una gradazione dell'intelligenza e delle facoltà conoscitive che assumeva i tratti di una vera e propria classificazione antropologica (I, 35). La predominanza del fuoco o dell'acqua era, nel trattato ippocratico, il fattore che permetteva di rendere conto della velocità dei *moti periodici* dell'anima. Alla lentezza del moto psichico corrispondeva lentezza nell'intelligenza e nella perspicacia percettiva, essendo le rotazioni dell'anima più lente dei movimenti (κινήσεις) delle particelle sensibili (αἰσθήσεις) provenienti dai corpi esterni: agli individui cui si accorda questa configurazione, ovvero la cui *μανία* si caratterizza per *lentezza* (τὸ βραδύτερον) il testo dà il nome di ἡλίθιοι, « stupidi »² o, nei casi più gravi, di ἄφρονες (« privi di senno », « stolti ») quando non addirittura di ἐμβρόντητοι, « come colpiti da un fulmine »³. Al contrario, alla predominanza del fuoco sull'acqua corrispondeva per l'autore ippocratico una maggiore velocità nella ricezione delle sensazioni, al prezzo però di una loro minore stabilità (ἦσσαν δὲ μόνιμον)⁴, se non addirittura – quando il prevalere dell'elemento igneo diviene fatale – di una forma di delirio visionario. Questa configurazione psicofisica, come si ricorderà, è definita come molto prossima alla follia (ἔστι δὲ ἐγγιστα μανίης τὸ τοιοῦτο) :

di nuovo J. Jouanna, *La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique Du régime : ses rapports avec Empédocle et le Timée de Platon*, art. cit., e L. Brisson, *Le Timée de Platon et le traité hippocratique Du régime sur le mécanisme de la sensation*, art. cit.

- 1 Sulla ripresa nel *Timeo* della fisiologia presocratica, cfr. Walter Leszl, *Oltre i fenomeni: generalizzazioni giustificate e ingiustificate nella cosmologia presocratica*, « Nuova civiltà delle macchine », 9 (1991), pp. 12-24.
- 2 Ed. Joly-Byl, p. 152, 30.
- 3 *Ivi*, p. 154, 8.
- 4 *Ivi*, p. 154, 23.

coloro che ne sono provvisti sono quasi-folli (*ὑπομαίνεσθαι*) e come costantemente ‘abbacinati’ (*ὀνειρώσσειν*)¹. Questa relazione tra il meccanismo della sensazione e i moti propri dell’anima nel *Regime* è stata accostata da J. Jouanna ad un preciso luogo del *Timeo* (44a1-7), in ragione dell’alto numero di coincidenze concettuali e lessicali che si possono riscontrare tra i due testi². Per Platone infatti (è ancora il contesto dell’unione iniziale tra anima e corpo) :

Le rotazioni dell’anima, subendo intensamente questa affezione e altre simili, quando incontrano qualcosa che proviene dall’esterno, dal genere dell’identico o da quello del diverso, allora, sostenendo che una cosa è identica a un’altra o diversa da un’altra in modo contrario al vero, divengono *false* e *prive di ragione*, giacché, allora, non comanda né governa nessuno dei periodi che si producono nelle anime ; quando poi alcune sensazioni provenienti dall’esterno, giunte a colpire i movimenti dell’anima, ne trascinano anche l’intero involucro, allora questi movimenti, pur essendo dominati, sembrano dominare.

Ταῦτόν δὴ τοῦτο καὶ τοιαῦτα ἕτερα αἰ περιφοραὶ πάσχουσαι σφοδρῶς, ὅταν τέ τῳ τῶν ἕξωθεν τοῦ ταύτου γένους ἢ τοῦ θατέρου περιτύχωσιν, τότε ταῦτόν τῳ καὶ θάτερόν του τάναντία τῶν ἀληθῶν προσαγορεύουσαι ψευδεῖς καὶ ἀνόητοι γέγονασιν, οὐδεμία τε ἐν αὐταῖς τότε περίοδος ἄρχουσα οὐδ’ ἡγεμῶν ἐστίν· αἷς δ’ ἂν ἕξωθεν αἰσθήσεις τινὲς φερόμεναι καὶ προσπεσοῦσαι συνεπισπάσωνται καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἅπαν κύτος, τόθ’ αὐταὶ κρατούμεναι κρατεῖν δοκοῦσι.³

Secondo Jouanna, più di un elemento in questo passo può valere come indizio della ripresa diretta da parte di Platone del testo del *Regime*, o almeno della sua conoscenza di un testo intermedio⁴ : oltre alle analogie a cui si è fatto cenno sopra, si riscontrano infatti l’uso al plurale del termine *αἰσθήσεις/αἰσθήσεις* come soggetto del medesimo verbo

1 *Ivi*, p. 156, 4-5.

2 Jouanna, *art. cit.*, p. 225.

3 Trad. Fronterotta leggermente modificata.

4 Jouanna, *art. cit.*, p. 225 e p. 227.

προσπίπτειν in questo luogo platonico e in *Vict.*, I, 35 (riferito, in entrambi i casi, al meccanismo per cui le particelle sensibili provenienti dagli oggetti penetrano nel soggetto a seconda delle rotazioni dell'anima, le quali a loro insistono per così dire dall'interno sulla superficie degli organi sensoriali), e l'impiego analogo del verbo *σειεῖν* (« scuotere », « agitare ») ad indicare l'effetto delle sensazioni sull'anima¹. In un caso come nell'altro, è una sorta di mancata *adequatio* tra rotazioni cosmiche e psichiche a determinare l'irrazionalità e la disproporzione nel complesso umano. Possono inoltre essere riconosciute altre corrispondenze tra i due testi, ancora sul piano delle alterazioni cognitive che entrambi gli autori approfondiscono in relazione alla questione dei movimenti disordinati dell'anima dell'uomo. Va da sé, infatti, che l'eventualità di un'armonizzazione non riuscita tra moti cosmici e moti umani sia più di un'ipotesi remota nell'esistenza umana. Platone indica tre grandi modalità attraverso cui i movimenti propri al corpo possono corrompersi, rendendosi autonomi dai cicli celesti e producendo ogni tipo possibile di scompensamento e di alterazione somatica² :

Essendo infatti quattro gli elementi di cui si compone il corpo, terra, fuoco, acqua e aria, perturbazioni e malattie si producono quando, contro natura, essi sono in quantità troppo grande o troppo piccola, oppure quando si spostano dalla loro collocazione propria in un'altra che non è loro propria, o ancora quando, poiché vi è più di una varietà di fuoco e così anche per gli altri elementi, ciascuno riceve in sé la varietà che non gli è appropriata, come pure nel caso di tutti i fenomeni dello stesso genere.

τεττάρων γὰρ ὄντων γενῶν ἐξ ὧν συμπέπηγεν τὸ σῶμα, γῆς πυρὸς ὕδατος τε καὶ ἀέρος, τούτων ἢ παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἔνδεια καὶ τῆς χώρας μετάστασις ἐξ οικείας ἐπ' ἄλλοτριαν γιγνομένη, πυρός τε αὖ καὶ τῶν ἑτέρων ἐπειδὴ γένη πλείονα ἐνὸς ὄντα

-
- 1 Cfr. *Hipp.*, *Vict.*, I, 35, ed. Joly-Byl, p. 152, 30-31 (προσπίπτουσι αἱ αἰσθήσεις), p. 153, 1 (ἦν γὰρ μὴ σεισθῆ ἢ ψυχὴ ὑπὸ τοῦ προσπεσόντος, οὐκ ἂν αἰσθοίτο, ὁποῖόν ἐστιν), *Plat.*, *Tim.*, 43c-d (σειοῦσαι τὰς τῆς ψυχῆς περιόδους).
- 2 *Tim.*, 82a1-7 (trad. Fronterotta, BUR, Milano 2003). – Cfr. Laura Grams, *Medical Theory in Plato's Timaeus*, « Rhizai », 6 (2009), pp. 161-192, in particolare pp. 166 sgg.

τυγχάνει, τὸ μὴ προσήκον ἕκαστον ἑαυτῷ προσλαμβάνειν, καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα, στάσεις
καὶ νόσους παρέχει.

L'insieme di queste alterazioni e delle sue sottospecie (alla classe, ad esempio, delle malattie causate dalla predominanza di un elemento su un altro appartengono le malattie derivanti da squilibri nei composti secondari degli elementi, 82c), non è diverso, in linea di principio, dai turbamenti subiti dal corpo quando i movimenti dell'anima lo trascinano (συνεπισπάσωνται) nel momento in cui questa si lega al suo intero involucro (τῆς ψυχῆς ἅπαν κύτος, 44a6). Platone, infatti, può descrivere in modo speculare le « malattie dell'anima » (τὰ νοσήματα... περὶ ψυχῆς) che hanno luogo « a causa di una disposizione del corpo » (διὰ σώματος ἔξιν, 86b2), ovvero quando « i flegmi acidi e salati e tutti gli umori amari e biliosi, vagando in esso (κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες), non trovano una via d'uscita verso l'esterno, ma, rivolti all'interno del corpo, mescolano e confondono le proprie esalazioni con il movimento dell'anima » (τὴν ἀφ' αὐτῶν ἀτμίδα τῇ τῆς ψυχῆς φορᾶ συμμειξάντες ἀνακερασθῶσι), e « producono ogni specie di malattie dell'anima (παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι), più o meno gravi, più o meno numerose »¹. L'insieme multiforme delle *malattie dell'anima*, comunque, è riconducibile ad un tratto fondamentale comune, che Platone individua nella ἄνοια, letteralmente l'*assenza di senso* o *demenza* (86b3). Ora, come anticipato alla fine del paragrafo precedente, la ἄνοια (che rimanda senza dubbio all'identica caratterizzazione dell'anima appena incarnatasi di 44a8, nonché all'uomo ἀνόητος che non si è curato di guarire dal disequilibrio che comporta ogni esistenza terrena, 44c3) è suddivisibile in due sottoclassi, la ἀμαθία, ovvero l'*ignoranza*, e la μανία, la *follia*. È stato sottolineato, a ragione, come queste due specie della dissennatezza siano caratterizzate rispettivamente come una forma di ottusità mentale (o di insania depressiva) e di agitazione frenetica², e che una medesima tipizzazione binaria dei modi in

1 Plat., *Tim.*, 86e5-87a3 (trad. cit. leggermente modificata). Cfr. J. Jouanna, *art. cit.*, pp. 222-223.

2 Cfr. J. Jouanna, *The Typology and the Aetiology of Madness in Ancient Greek Medical and Philosophical Writing*, in: W. V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World...*, *op. cit.*, pp. 97-118, p. 107, e M. M. Sassi, *Mental Illness, Mental Error, and Responsibility in Late Plato*, in W. V. Harris (ed.), *op. cit.*, pp. 413-426, p. 418.

cui può presentarsi la follia, attraverso la differenziazione per eccesso e per difetto della velocità delle rivoluzioni dell'anima, era stata del resto compiuta anche dall'autore del *Regime*¹. Si noterà, infatti, che le corrispondenze tra le due definizioni, anche alla luce di quanto si è visto nelle pagine precedenti, sono troppo esatte per non poter essere considerate l'una il riflesso dell'altra. Alla lentezza nelle attività cognitive caratteristica degli ἡλίθιοι, degli ἄφρονες e degli ἐμβρόντητοι del *Regime* ippocratico, corrisponde infatti la ἀμαθία, l'incapacità ad apprendere, della prima delle due specie della *malattia dell'anima* platonica; conversamente, alla 'quasi-follia' (ἔστι δὲ ἔγγιστα μανίης τὸ τοιοῦτο, ὑπομαίνεσθαι) degli individui la cui anima compie delle rivoluzioni eccessivamente rapide, al punto da dar luogo ad alterazioni sensoriali (ὄνειρώσσειν), fa eco la caratterizzazione dell'uomo in preda ad emozioni estreme in questi termini:

Un uomo che sia eccessivamente gioioso o che si trovi, per il dolore, nella condizione opposta, tutto preso com'è a cercare di ottenere qualcosa o a fuggire qualcos'altro, non riesce né a vedere né a sentire alcunché come si conviene, ma diviene un forsennato che non è più capace di far uso del ragionamento.

περιχαρῆς γὰρ ἄνθρωπος ὧν ἢ καὶ τάναντία ὑπὸ λύπης πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν εἰεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὔθ' ὄραν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται, λυττᾶ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἤκιστα τότε δὴ δυνατός.²

Diversi studi hanno identificato in questo paragrafo del *Timeo* la prima concettualizzazione attestabile di una nozione di *malattia mentale* nei termini di « a disease that, while having organic causes, specifically affects one's cognitive capabilities »³.

1 L'accostamento è stato proposto originariamente da Jouanna, *art. cit.*, p. 105 e p. 118.

2 Plat., *Tim.*, 85b7-86c3 (trad. cit.).

3 Sassi, *art. cit.*, p. 415. – Per un parere simile, cfr. anche J. Jouanna, *art. cit.*, p. 104 (« Plato's principle innovation seems to me to be that he articulates for the first time in the surviving literature a vitally important notion, the illness of the soul (νόσον ... ψυχῆς) » e, nello stesso volume (pp. 307-338), Ph. Van der Eijk, *Cure and (In)curability of Mental Disorders in Ancient Medical and Philosophical Thought*, (« Plato's references to diseases of the soul are not to be taken as metaphors [...]. They are genuine diseases [...], not moral dispositions, but pathological conditions », p. 318).

Ma non sfuggirà, a questo punto, l'analogia profonda con l'innovazione platonica che si è cercato di mettere in luce nel *Teeteto*, in cui la *mania* era presa in considerazione come patologia specifica (νόσων τῶν τε ἄλλων καὶ μανίας, 157e2-3), e a cui erano associate in modo essenziale precise alterazioni morbose della sensibilità e dell'intelletto (παρακούειν ἢ παρορᾶν ἢ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι, 157e3-4; παραρῶσί τε καὶ παρακουούσι καὶ παρανοοῦσι, 195a8), allo stesso modo in cui, per il folle del *Timeo*, non è possibile né vedere, né sentire, né ragionare in modo opportuno, se affetto dalle *malattie dell'anima*: le due riflessioni sembrano dunque integrarsi vicendevolmente, come a costituire i due versanti, fisiologico ed epistemologico, del medesimo problema. Anche il riferimento alla lentezza delle operazioni specificamente intellettuali compiute dall'anima dei folli nel *Teeteto* può dunque assumere un significato più preciso, se illuminato dalla riflessione del *Timeo*: si ricorderà infatti che, mentre in coloro la cui 'cera dell'anima' è complessivamente di buona qualità « le cose che vi entrano tramite le percezioni sensibili » (τὰ ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων) danno luogo ad impressioni nette e durature sul blocco dell'anima (facendo sì che tali soggetti siano εὐμαθεῖς e μνήμονες, « bravi nell'imparare » e « dotati di buona memoria », e dunque « saggi », σοφοί)¹, al contrario i soggetti dotati di cattive caratteristiche fisiologiche (cera impura, sudicia, scarsa, ecc.) sono βραδεῖς, « lenti », soffrono, come sappiamo, di alterazioni percettive e mentali e, infine, sono considerati essere nel falso (ἐψευσμένοι) e « ignoranti » (ἄμαθεῖς, 195a7-9), anticipando così per certi versi, come si accennava più in alto, la caratterizzazione dell'ἄμαθια come *malattia dell'anima* nel *Timeo*.

In questo caso, la corrispondenza tra i due testi è imperfetta, poiché manca al *Teeteto* il riferimento esplicito ai movimenti regolari dell'anima razionale a partire da cui misurare le anomalie del suo funzionamento. Tuttavia, un altro accostamento tra i due dialoghi è possibile sulla base del ruolo che, nel *Timeo*, hanno le parti mortali dell'anima, l'*irascibile* e l'*appetitiva*, nel processo della sensazione. Queste, infatti, separate tra di esse dal diaframma, hanno collocazione rispettivamente « nel petto e in ciò che chiamiamo torace » (ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι, 69e3-4), dove gli dèi a cui il

1 Plat., *Tht.*, 194c5-d7.

demiurgo ha demandato la composizione finale dell'uomo « costituirono un'altra specie di anima, quella mortale, che subisce in sé passioni spaventose e irresistibili (...), mescolando queste cose *con la sensazione, di cui non si può rendere conto razionalmente* (αἰσθήσει ἀλόγῳ) »¹. L'espressione αἰσθήσει ἀλόγῳ si spiega considerando che le parti mortali dell'anima, sebbene siano capaci di ricevere passivamente le affezioni, non sono in grado, per la loro costituzione materiale e la loro posizione nel corpo, di concepire razionalmente i dati provenienti dall'esterno². L'idea è chiarita meglio poco più avanti, in riferimento alla specie vegetativa dell'anima (o *appetitiva*, ἐπιθυμητικόν, cfr. 70d-e) :

Tutto ciò che partecipa della vita, giustamente e di pieno diritto lo si potrebbe chiamare "vivente", e ciò di cui adesso stiamo parlando partecipa di certo della terza specie di anima, quella che, secondo il nostro discorso, si trova collocata a metà strada fra il diaframma e l'ombelico e *non possiede affatto né opinione, né ragionamento, né intelletto, ma solo sensazioni* di piacere e di dolore unite ad appetiti. Essa rimane infatti *passiva* rispetto ad ogni cosa, e la sua generazione non fu tale da permettere che, rivolgendosi in se stessa e intorno a se stessa, respingendo il movimento proveniente dall'esterno e servendosi solo del proprio, essa potesse conoscere qualcosa di sé e ragionare.

πάν γὰρ οὖν ὅτιπερ ἂν μετὰσχη τοῦ ζῆν, ζῶον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα· μετέχει γέ μὴν τοῦτο ὃ νῦν λέγομεν τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους, ὃ μεταξὺ φρενῶν ὀμφαλοῦ τε ἰδρῦσθαι λόγος, ὃ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστιν τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδέιας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. πάσχον γὰρ διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτό, τὴν μὲν ἔξωθεν ἀπωσαμένῳ κίνησιν, τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ, τῶν αὐτοῦ τι λογίσασθαι κατιδόντι φύσει οὐ παραδέδωκεν ἢ γένεσις. διὸ δὴ ζῆ μὲν ἔστιν τε οὐχ ἕτερον ζώου, μόνιμον δὲ καὶ κατερριζωμένον πέπηγεν διὰ τὸ τῆς ὑφ' ἑαυτοῦ κινήσεως ἔστερησθαι.³

Secondo una linea di pensiero che richiama la definizione dell'anima come

1 Plat., *Tim.*, 69c3-d6 (trad. cit).

2 Cfr. L. Brisson, *Plato's Theory of Sense Perception in the Timaeus...*, art. cit., p. 161.

3 Plat., *Tim.*, 77b1-77c3 (trad. cit.).

semovente data nel *Fedro* (ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, 245e3), anche l'anima vegetativa dev'essere provvista di una qualche forma di movimento proprio¹. Questo, tuttavia, non corrisponde ai movimenti dell'anima del mondo e, di conseguenza, non può dar luogo ad attività cognitive superiori, rimanendo così confinato alla passività e all'irrazionalità. Perché le *sensazioni* divengano *razionali*, è necessario che le affezioni che ne sono all'origine, tramite la circolazione sanguigna, vengano condotte sino al cervello, in cui ha sede il principio razionale dell'uomo, « la parte divina dell'anima » (τὸ θεῖον, 69e6), il φρόνιμον (77d-e). Esso è il destinatario finale del processo percettivo, capace di misurare razionalmente ciò che, a livello delle parti mortali dell'anima, rimane su un piano di mera ricettività. È chiaro che tale procedimento risulta molto più elaborato, in termini fisiologici ed anatomici, rispetto all'immagine del blocco di cera del *Teeteto* e, soprattutto, esso si fonda sulla possibilità di stabilire un rapporto razionale tra i moti innescati dalla sensazione irrazionale e l'armonia dei *periodoi* dell'anima immortale. Ma anche nel contesto del *Teeteto*, lo si è visto incidentalmente, le cause del processo percettivo erano considerati come παθήματα, *affezioni*, in virtù del carattere loro proprio di mere modificazioni « che attraverso il corpo giungono all'anima » (*Tht.*, 186c1-2). Esse sono comuni ad uomini e animali in quanto espressione di pura sensibilità (*sentience*)², ma soltanto gli uomini sono capaci di stabilire rapporti razionali tra di esse (ἀναλογίσματα, c3) tramite « l'anima stessa, mediante se stessa » (αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ, 185e1): anteriormente all'individuazione di tali rapporti (il cui incremento è possibile per Platone grazie ad una corretta παιδεία, c4, un tratto dunque specificamente umano), si può dedurre che i *pathemata* siano irrazionali al pari della sensazione che, nel *Timeo*, si arresta al livello del somatico, ovvero senza che si compia il processo di trasferimento dell'informazione sensibile all'elemento razionale e immateriale dell'uomo. In entrambi i casi, è dunque l'anima, nel suo rapporto con il corpo, ad articolare, ora con le sue rotazioni, ora con il suo

1 Cfr. F. Fronterotta, *ed. cit.*, *ad loc.*

2 Si veda Francesca Di Lorenzo Ajello, *L'ἐπιστήμη e la sua giustificabilità razionale nella terza definizione del 'Teeteto': verso una teoria della responsabilità cognitiva*, in G. Mazzara, V. Napoli (a cura di), *Platone. La teoria del sogno nel 'Teeteto'*, Atti del Convegno Internazionale di Palermo 2008, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 81-99, p. 89.

« investigare » (ἐπισκοπεῖν, 185a2), un certo tipo di relazione di natura intellettuale e razionale con il dato bruto della sensazione, dischiudendo la possibilità che questa possa alterarsi in modo patologico e differire così dalla realtà esterna al soggetto. Al netto delle evidenti differenze tra i testi, queste somiglianze possono costituire degli indizi della ricerca che Platone aveva condotto su aspetti diversi del problema delle alterazioni percettive nel delirio, tentando di inquadrarlo filosoficamente.

In conclusione, l'attenzione che Platone – a un tempo il « filosofo per eccellenza della ragione » e « colui che (...) ha parlato più a lungo e con più sagacia dell'irragionevolezza »¹ – ha costantemente dedicato nelle sue opere alla follia si condensa, nel periodo della sua maturità filosofica, in una personale e innovativa concezione del disturbo psichico, che non è interamente riconducibile a nessuna delle teorizzazioni anteriori o coeve oggi disponibili sul tema. L'operazione di Platone, nelle righe prese qui specificamente in considerazione, può essere valutata secondo spunti nuovi : evidenziando le conseguenze in ambito percettivo della *mania*, in un momento in cui questa sta forse ricevendo una più precisa definizione nosologica nella medicina contemporanea, Platone sembra porsi sulla medesima linea di pensiero lungo la quale, nel *Timeo*, si trova a circoscrivere tale patologia da un punto di vista (anche) strettamente cognitivo. I termini dell'argomento alluso in 157e1-158a3, così intesi, appaiono in conclusione differenti sia da quegli argomenti che potevano a vario titolo insistere sulla diversità o l'equivalenza delle condizioni del folle e del savio (senza considerare i correlati sensoriali del delirio), sia dall'approccio ippocratico a tali fenomeni, concentrato fondamentalmente sulla raccolta di informazioni salienti da un punto di vista clinico, ma senza preoccupazioni rispetto alla relativa omogeneità nosologica e alla loro specificità psichica e cognitiva².

1 Luc Brisson, *Del buon uso della sregolatezza*, in : Jean-Pierre Vernant (a cura di), *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria* (ed. or. Paris 1974), Einaudi, Torino 1982, pp. 239-272, p. 239.

2 A dispetto di questi esercizi di 'nosologie philosophique' che lo occupano fruttuosamente nel periodo di redazione del *Teeteto* e del *Timeo* nel corso degli anni '60 del IV secolo, Platone, nella sezione del *Timeo* in cui affronta la questione dei trattamenti destinati alle malattie dell'anima, non sviluppa alcuna riflessione conseguente rispetto alla propria caratterizzazione in termini psichici della *mania* e delle alterazioni sensoriali che questa comporta. Le sue concezioni della terapia si rivelano estremamente vicine a quelle dell'autore ippocratico del *Regime* (cosa non sorprendente,

Aristotele. Inganno dei sensi, passioni, temperanza.

La verità delle sensazioni e il problema dell'inganno (ἀπάτη)

La riflessione platonica sulle connessioni tra stati mentali patologici e alterazioni della percezione, condotta sui due fronti della teoria della conoscenza e della fisiologia, dovette protrarsi oltre le date di redazione del *Teeteto* e del *Timeo*, fino a divenire uno dei temi di dibattito principali dell'Accademia. Si è visto come, molto verosimilmente, il problema avesse attirato anche gli interessi della medicina post-ippocratica nel IV secolo a.C., che, a prescindere dalla cronologia determinabile per Diocle e Prassagora, si muoveva senz'altro in un contesto in cui la ricezione di temi e metodi propri della filosofia

viste le profonde affinità tra le due opere), rispetto a cui mostra debiti numerosi e puntuali (cfr. H. Bartoš, *Philosophy and Dietetics in the Hippocratic On Regimen...*, op. cit., pp. 231-240). I rimedi considerati da Platone per le malattie della *psyché* mirano a ristabilire l'equilibrio generale (*συμμετρία*, 87d2) tra l'anima e il corpo, in accordo con le caratteristiche individuali del malato : per evitare qualsiasi sproporzione, ad esempio, il matematico dovrà integrare la propria attività intellettuale con la ginnastica e, al contrario, « chi si dedica con cura a plasmare il corpo, bisogna che fornisca in compenso all'anima i suoi movimenti, ricorrendo alla musica e a tutto ciò che riguarda la filosofia » (87c, trad. cit.). Il principio comune a tutti queste 'terapie' è quello del *movimento* (*κίνησις*), attraverso cui bisogna curare le diverse parti dell'anima e del corpo « ad imitazione del Tutto » (*τὸ τοῦ παντός ἀπομιμούμενον εἶδος*). Tuttavia, il *Timeo* non prende esplicitamente in considerazione questo tipo di articolazione tra i movimenti del corpo e quelli dell'anima, i quali implicano lo studio della musica e della filosofia. I rimedi sono infatti classificati soltanto in funzione dell'origine dei movimenti che comportano : tra questi, il più dolce è quello che nasce dal corpo dalla sua azione propria, cioè la ginnastica (« perché è il movimento che più è congenere a quello del pensiero e dell'universo »); il secondo consiste nei « movimenti di oscillazione sulle navi o su qualunque altro mezzo di trasporto che non provochi stanchezza » (trad. cit.), il terzo, il peggiore, è quello che è provocato da una causa esterna, ovvero il ricorso ai farmaci purgativi (*τὸ τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως... ἰατρικόν*), di cui Platone espone brevemente i pericoli di un'assunzione inopportuna e i principi di somministrazione, in funzione della durata e della forza della malattia. In ogni caso, il mantenimento della salute attraverso il regime rimane da preferire ad ogni altra possibilità di cura *ex post*. Non vi è insomma alcuna indicazione specifica rispetto ai disordini della sensibilità nella *mania* che Platone associa strettamente alla propria concezione della follia. Infine, non viene accordato nessuno spazio ad un'eventuale azione del logos sul discernimento e il controllo delle alterazioni sensoriali nel delirio : Platone è molto lontano dall'accezione attuale del cosiddetto *Socratic reasoning* nelle psicoterapie odierne delle sindromi allucinatorie (su cui cfr. almeno Jack A. Jenner, *Hallucination Focused Integrative Therapy: a specific treatment that HITS auditory verbal hallucinations*, Routledge, New York 2016, p. 26 (« The Socratic interviewing style seeks to give as little direct advice to the patient as possible and does not focus on proving the therapist is right and the voice hearer is wrong »)).

contemporanea diveniva progressivamente più rilevante. Platone, tuttavia, lasciava insolute una serie di questioni non secondarie. Pur avendo inaugurato una riflessione specifica sul tema della dispercezione nel delirio, non aveva messo pienamente a frutto il potenziale filosofico dell'argomento sulle false sensazioni dei folli in *Tht.*, 157e sgg., non pronunciandosi sulle modalità del suo impiego contro le teorie sensiste della conoscenza, non sviluppandone una più accurata trattazione in termini fisiologici e, soprattutto, non conciliando epistemologia e fisiologia in una visione unitaria del problema. Nondimeno, è da queste instabili coordinate platoniche, e dall'esigenza di dar loro una sistemazione più pertinente, che ha potuto prendere le mosse una grande parte della riflessione medico-filosofica successiva sul tema. Aristotele è il primo esempio di questa tendenza : stando alle fonti disponibili, si deve a lui la prima occorrenza dell'argomento posteriormente a Platone.

Nel libro Γ della *Metafisica*, Aristotele si dedica alla difesa del principio di non contraddizione, che definisce come quello per cui « è impossibile che la medesima cosa insieme inerisca e non inerisca alla medesima cosa e secondo il medesimo rispetto » (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό)¹. Sin dall'inizio della trattazione, il principio è rivolto contro quei pensatori più antichi che, non avendo saputo individuare correttamente « questa credenza ultima » (ταύτην... ἐσχάτην δόξαν) che « per natura è l'origine anche di tutti gli altri assiomi » (φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὐτῆ πάντων)², sono incorsi in gravi fallacie filosofiche. Una versione meno formalizzata del principio, com'è noto, era già stata enunciata da Platone, in particolare nella *Repubblica*³. Ma, in forma implicita (o, più precisamente, secondo una sua messa in opera dialogica) esso compariva già nel *Teeteto* (165b7-c5), quando la visione con un occhio bendato è detta 'vedere con un occhio e non con l'altro' piuttosto che 'vedere e

1 Arist., *Metaph.*, 1005b19-20, trad. Movia, *cit.* (cfr. anche *ivi*, 23 e 26).

2 *Ivi*, 33-34 (trad. cit. leggermente modificata).

3 Plat., *Resp.*, 436b8-c1 : « È chiaro che la stessa cosa non può contemporaneamente fare o subire cose contrarie sotto lo stesso aspetto e in rapporto alla stessa cosa, sicché se troveremo che questo accade nel nostro caso, sapremo che non si trattava della stessa cosa, ma di una pluralità » (Δῆλον ὅτι ταῦτὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἂν που εὕρισκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω).

non vedere allo stesso tempo' (ὄραξ τε καὶ οὐχ ὄραξ ἅμα ταυτόν), proprio con lo scopo di eludere la contraddizione a cui Socrate cerca di indurre il co-protagonista del dialogo nella sua ripresa della tesi protagorea dell'identità di conoscenza e percezione. Aristotele, invece, ne fornisce una formalizzazione più chiara, benché non in termini positivi: essendo un principio primo, infatti, di esso per definizione non è possibile dare una dimostrazione in senso stretto, ma soltanto una *dimostrazione per confutazione* (ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς, 1006a11-12), cioè una refutazione delle posizioni che, più o meno intenzionalmente, arrivano a negarlo o a ignorarlo. Il contesto dossografico in cui ha luogo questa argomentazione, tuttavia, mostra più di un elemento di contatto con la necessità di non-contraddizione in virtù della quale Teeteto cerca di sottrarsi alle obiezioni di Socrate: il primo esempio di queste illustri figure dell'errore è infatti Eraclito, che secondo un'opinione diffusa (e forse accolta da Aristotele come *endoxon*), riteneva che la medesima cosa potesse a un tempo essere e non essere (ταυτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον¹). Ma ad essere coinvolti subito dopo nella critica aristotelica sono anche molti di coloro che si sono occupati dello studio della natura (πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως, 1006a2-3), nominati poco oltre esplicitamente: Empedocle (1009b15), Anassagora (1009a27, b25 sgg.) e Democrito (1009a27, b11 e 15). Accanto a questi, secondo un'associazione apparentemente singolare, il resoconto aristotelico delle opinioni dei predecessori pone Protagora, la cui dottrina deriverebbe da opinioni simili a quelle difese dai naturalisti (ἔστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος, 1009a6). Sulla base di quanto si è messo in rilievo nelle pagine precedenti, l'inclusione del sofista in questo insieme piuttosto eterogeneo di filosofi si rivela in realtà meno inattesa di quanto non si direbbe a tutta prima. Le figure nominate da Aristotele corrispondono infatti pressoché interamente al gruppo dei sostenitori del divenire perpetuo (ἀεὶ... γίνεται, 152e1) secondo il *Teeteto* (Omero sarà nominato solo qualche linea oltre), che di questa trattazione della *Metafisica* è certamente il principale testo ispiratore, sia sul piano dei contenuti che dell'impostazione stessa del problema. La presentazione della dottrina di Protagora esposta nella *Metafisica*, ad esempio, ricalca l'impiego platonico di φαίνεσθαι e

1 *Ivi*, 24-25.

δοκεῖν, specie nella prima parte del *Teeteto*, come termini del tutto intercambiabili. Nella lettura aristotelica del pensiero del sofista, « se tutte le cose che si credono e appaiono sono vere, necessariamente infatti tutte le cose sono insieme vere e false » (εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη εἶναι πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ, 1009a7-9)¹: poiché, così espressa, infrange apertamente il principio di non contraddizione, la tesi protagorea, in modo analogo a quanto avveniva nel *Teeteto* (170e7-171c3), viene così condotta ad un'inevitabile procedura di auto-confutazione². Aristotele riprende di seguito la maggior parte degli argomenti avanzati da Socrate contro il fenomenismo di Protagora, adattandoli di volta in volta agli scopi della propria dimostrazione. L'affermazione che le medesime cose possono essere a un tempo vere e false, ad esempio, è tradotta come possibilità, per l'essere, di esser detto in due modi (τὸ γὰρ ὄν λέγεται διχῶς, 1009a32), ovvero come *potenza* e *atto*, e dunque non sotto lo stesso rispetto (ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτὸ [ὄν], 34), come vorrebbero invece *physiologi* e 'protagorei'. Si dovrà pertanto supporre l'esistenza di « un'altra sostanza, a cui non appartengono in nessun modo né divenire, né corruzione, né nascita » (ἄλλην τινὰ οὐσίαν εἶναι τῶν ὄντων ἢ οὔτε κινήσεις ὑπάρχει οὔτε φθορὰ οὔτε γένεσις τὸ παράπαν³ – cfr. di nuovo Plat., *Tht.*, 152d7-e1)⁴, che sia indipendente da queste trasformazioni, e a cui si possa attribuire uno statuto univoco di verità o di falsità. Segue poi una descrizione più dettagliata delle opinioni sostenute dai suoi predecessori (1009a38-b11):

Anche la tesi che tutte le cose che appaiono sono vere si è formata in alcuni a partire dalle cose sensibili. Essi ritengono infatti che la verità non debba essere giudicata in

1 Trad. Movia, cit.

2 Per l'auto-confutazione delle tesi protagoree nel *Teeteto* e nella *Metafisica*, si vedano almeno: Luca Castagnoli, «Everything is true», «everything is false». *Self-Refutation Arguments from Democritus to Augustine*, «Antiquorum Philosophia», 1 (2007), pp. 11-74, pp. 25-49, e *Id.*, *Ancient Self-Refutation. The Logic and the History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, in particolare pp. 40-79.

3 Arist., *Metaph.*, 1009a37-38, trad. Viano leggermente modificata.

4 « Tutte le cose che diciamo che sono, esprimendoci in modo non corretto, si originano in realtà a partire dalla traslazione, dal movimento e dalla mescolanza reciproca, poiché nulla è mai, ma diviene sempre » (ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἀλλήλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδεποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίνεταί).

base al maggiore o al minor numero di quelli che la ritengono tale, e che, d'altra parte, la medesima cosa ad alcuni risulta dolce al gusto, mentre ad altri risulta amara. *Se infatti si dovesse scegliere il criterio del numero, allora, se tutti fossero ammalati, o fuori di senno, e se ci fossero soltanto due o tre persone sane o con la mente a posto, sembrerebbe che fossero ammalati o fuori di senno questi, e non gli altri.* Inoltre, le cose che appaiono in modo contrario a noi e alla maggior parte degli altri animali, e anche a ciascuno di noi, esclusivamente in relazione a sé stesso, le cose che risultano attraverso la sensazione non appaiono sempre allo stesso modo. Quali, dunque, siano le cose vere e quali quelle false, non è chiaro, e non si può affatto dire che siano più vere le une o le altre, ma sono tutte allo stesso modo.

ὁμοίως δὲ καὶ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδὲ ὀλιγότητι, τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκὺ γευομένοις δοκεῖν εἶναι τοῖς δὲ πικρὸν, ὥστ' εἰ πάντες ἕκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν τοὺς δ' ἄλλους οὐ· ἔτι δὲ καὶ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζώων τάναντία [περὶ τῶν αὐτῶν] φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν, καὶ αὐτῶ δὲ ἐκάστῳ πρὸς αὐτὸν οὐ ταῦτα κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἀδηλον· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τὰδε ἢ τὰδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως.

Non è difficile riconoscere in questo passo molti esempi filosofici, e tra i più antichi, di apparenze soggettive conflittuali. Il riferimento a una compresenza dei contrari fondata sulla differenza tra uomini e animali può infatti esser fatta risalire ad un frammento di Eraclito, secondo cui il mare è insieme la più pura e la più insalubre delle acque, essendo vitale e necessaria per i pesci, imbevibile e nociva per gli uomini¹; nell'esempio della variabilità soggettiva del gusto, esemplificata nel *Teeteto* nella differenza tra Socrate sano, per cui il vino è/appare dolce, e Socrate malato, per cui invece esso è/appare amaro (159b-e), si possono ritrovare analogie con più antichi frammenti di Senofane, Eraclito e Democrito : secondo Senofane, il miele non può essere considerato in assoluto ciò che è più dolce, benché l'uomo non abbia ancora trovato nulla che sia

1 DK B61

effettivamente più dolce¹, per Eraclito esso sarebbe a un tempo dolce e amaro (a seconda della condizione del percipiente), mentre per Democrito la dolcezza del miele è una qualità secondaria. Aristotele, nel medesimo passo, attribuisce poi agli avversari il rifiuto della discriminazione tra sensazioni vere e sensazioni false sulla base del criterio di maggioranza, un'obiezione che era stata effettivamente rivolta da Socrate a Protagora : la dottrina dell'*homo mensura* perderebbe infatti moltissimo della sua 'verità' proprio nella misura in cui sia difesa da un numero ristretto di persone². A questa formulazione platonica dell'argomento, tuttavia, Aristotele aggiunge una precisazione ulteriore : adottando il criterio di maggioranza, se tutti, tranne pochissimi, perdessero il senno, sarebbero i savi ad essere considerati folli. Il riferimento all'assurdità di uno scenario simile, benché non rispetto alla diffusione 'statistica' di uno stato percettivo rispetto ad un altro, ma alla sua maggiore o minore durata, è però presente in *Tht.*, 158c8-e1 :

SOCR. Vedi dunque che non è difficile avanzare obiezioni, quando si può mettere in discussione anche se ci si trova in stato di veglia o si sogna, e dal momento che l'arco di tempo in cui dormiamo è uguale a quello in cui siamo svegli, in ciascuno dei due stati la nostra anima si impegna con forza a sostenere che le opinioni che di volta in volta le sono presenti sono quanto di più vero, con la conseguenza che finiamo con l'affermare per un'uguale durata di tempo che sono vere ora le une ora le altre, e in ugual modo sosteniamo con forza la nostra tesi in entrambi i casi. (...) *E il medesimo ragionamento non vale dunque anche per le malattie e gli stati di follia, se si eccettua il fatto che la durata temporale di questi fenomeni non è uguale ?* | TEET. Giusto. |

1 DK34, vd. *supra*.

2 « Se lui stesso non avesse pensato che l'uomo è misura, e non lo pensassero i molti, come in effetti non lo pensano, non sarebbe necessario che questa verità che lui ha messo per iscritto non ci sia per nessuno? Se invece lui lo pensasse ma la moltitudine non fosse d'accordo, comprendi in primo luogo che quanto maggiore è il numero di coloro ai quali non sembra così rispetto a quello di coloro ai quali sembra così, nella stessa misura essa non è vera piuttosto che essere vera » (*ἀρ' οὐχὶ ἀνάγκη, εἰ μὲν μὴδὲ αὐτὸς ᾤετο μέτρον εἶναι ἀνθρώπων μὴδὲ οἱ πολλοί, ὥσπερ οὐδὲ οἴονται, μὴδενὶ δὴ εἶναι ταύτην τὴν ἀλήθειαν ἣν ἐκεῖνος ἔγραψεν; εἰ δὲ αὐτὸς μὲν ᾤετο, τὸ δὲ πλῆθος μὴ συνοίεται, οἴσθ' ὅτι πρῶτον μὲν ὅσω πλείους οἷς μὴ δοκεῖ ἢ οἷς δοκεῖ, τοσούτω μᾶλλον οὐκ ἔστιν ἢ ἔστιν, Tht., 170e7-171a3*). Socrate rivolge l'argomento 'democratico' della maggioranza (dello stesso tipo di quello difeso dal sofista Polo nel *Gorgia* e confutato da lui stesso [471e2-472c6]) contro il 'democratico' Protagora (cfr. M. Narcy, *ed. cit.*, p. 340 n. 31 e Ferrari, *ed. cit.*, p. 338, n. 171).

SOCR. E allora ? *Il vero sarà determinato in base alla maggiore o minore durata temporale ?* | TEET. Sarebbe del tutto ridicolo.

{ΣΩ.} Ὅρθως οὖν ὅτι τό γε ἀμφισβητῆσαι οὐ χαλεπόν, ὅτε καὶ πότερόν ἐστιν ὕπαρ ἢ ὄναρ ἀμφισβητεῖται, καὶ δὴ ἴσου ὄντος τοῦ χρόνου ὃν καθεύδομεν ᾧ ἐγρηγόραμεν, ἐν ἑκατέρῳ διαμάχεται ἡμῶν ἢ ψυχῆ τὰ ἀεὶ παρόντα δόγματα παντὸς μᾶλλον εἶναι ἀληθῆ, ὥστε ἴσον μὲν χρόνον τάδε φαμέν ὄντα εἶναι, ἴσον δὲ ἐκεῖνα, καὶ ὁμοίως ἐφ' ἑκατέροις δισχυρίζομεθα (...){ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ περὶ νόσων τε καὶ μανιῶν ὁ αὐτὸς λόγος, πλὴν τοῦ χρόνου ὅτι οὐχὶ ἴσος; {ΘΕΑΙ.} Ὅρθως. |{ΣΩ.} Τί οὖν; πλῆθει χρόνου καὶ ὀλιγότητι τὸ ἀληθές ὀρισθήσεται; {ΘΕΑΙ.} Γέλοϊον μεντ' ἂν εἶη πολλαχῆ.

Come poco prima, nel passo a cui abbiamo dedicato buona parte del capitolo precedente (157e2-3 : νόσων τῶν τε ἄλλων καὶ μανίας), anche in questo luogo del dialogo è presente una menzione congiunta alle *malattie* e alla *μανία* (περὶ νόσων τε καὶ μανιῶν), suggerendo un'inclusione di quest'ultima nell'insieme delle *nosoi*. Non è fortuito, dunque, che nella *Metafisica*, in connessione al rifiuto del criterio della maggioranza e accanto agli altri argomenti antichi diversamente variati da Platone, Aristotele inserisca un riferimento alla diversità delle cose che appaiono ai malati e a coloro che *sragionano* (παρεφρόνουν) e, d'altra parte, ai sani e a coloro che *hanno senno* (νοῦν εἶχον, 1009b5) : si tratta, con tutta evidenza, della medesima linea di pensiero seguita da Socrate nella prima sezione del *Teeteto*, la cui novità rispetto al dibattito filosofico di V-IV secolo e le cui possibili conseguenze epistemologiche e fisiologiche dovevano essere state colte da Aristotele¹, che sviluppa la propria riflessione in materia fino ad individuare nuove direzioni di indagine. Nel *Teeteto*, infatti, l'argomento delle allucinazioni dei folli si era rivelato insufficiente alla confutazione dell'*homo mensura* perché inadatto a sollevarsi al di sopra dell'atteggiamento

1 La menzione dell'argomento platonico delle percezioni dei folli da parte di Aristotele può valere sia come conferma ulteriore della sua dipendenza, in questo contesto, dal *Teeteto* (cfr. Anthony Kenny, *The Argument from Illusion in Aristotle's Metaphysics (Γ, 1009-10)*, « Mind », 76 (1967), pp. 184-197, p. 188 : « That Aristotle had the *Theaetetus* passage in mind here is suggested by the fact that he refers, like Plato, to the delusions of madmen, though these are not relevant to the immediate point he is making », p. 188), sia dell'originalità del tema platonico.

relativista di quest'ultimo : le ψευδεῖς αἰσθήσεις di un folle sono evidentemente tali per un altro soggetto ; ma se è vero ciò che di volta in volta appare ad ognuno, esse saranno senz'altro vere per colui che è affetto da *mania*, almeno nel momento in cui questi fa esperienza di tali sensazioni. A sua volta, il folle, esclusivamente sulla base della propria esperienza individuale, potrà giudicare false le sensazioni di un soggetto sano rispetto ad un medesimo oggetto. Appellandosi a questa obiezione, Platone, in fondo, tenta di far leva su una sorta di senso comune, provando a far sostenere a Socrate che le sensazioni dei folli siano evidentemente e indiscutibilmente false, senza però che questi riesca a confutare il solipsismo protagoreo. Aristotele prende invece le mosse da un punto di vista differente : il suo problema non è, come nel *Teeteto*, la definizione della conoscenza. Anzi, si può dire che tutta la ripresa dell'argomento platonico nella *Metafisica* (e negli altri testi aristotelici in cui esso è riconoscibile) si fondi preliminarmente su una concezione relativamente precisa del conoscere e delle sue diverse facoltà. Per stessa ammissione di Aristotele, tuttavia, questa caratterizzazione dei processi conoscitivi non è del tutto esente da difficoltà, sebbene essa sia sufficientemente lineare perché sia possibile far passare attraverso il suo filtro la riflessione dei fisiologi sulla percezione. È partendo dalla propria concezione di conoscenza, del resto, che Aristotele può affermare che

in generale, considerando il pensiero come sensazione, e questa come un mutamento corporeo, essi [*scil.* gli antichi] dicono che ciò che appare per mezzo della sensazione è necessariamente vero.

ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν¹

Gli esempi addotti a illustrazione della tesi dell'equivalenza di percezione, sensazione e mutamento corporeo sono, in sostanza, gli stessi che si è tentato di liberare dalla griglia interpretativa peripatetica nel capitolo dedicato ai Presocratici (vd. *supra*) :

1 Arist., *Metaph.*, 1009b12-15 (trad. cit. modificata).

così, secondo la parafrasi che Aristotele dà di Empedocle, « quando muta il moto d'essere muta anche il pensiero » (Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν)¹; Parmenide si sarebbe espresso allo stesso modo², seguito da Anassagora, secondo cui le cose sono quali ognuno ritiene che siano (τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν)³. Esempi molto simili (quando non identici) ricorrono anche nel terzo libro del *De anima* (Γ), di nuovo ad illustrazione della tesi per cui « il pensiero e l'intelligenza siano una specie di sensazione » (δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι)⁴ e « il pensiero sia qualcosa di corporeo come la sensazione » (τὸ νοεῖν σωματικὸν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι)⁵. Tutti gli antichi, insomma, sarebbero tributari di queste dottrine (καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ... ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηται ἔνοχοι)⁶, inclusi Democrito e Omero che avrebbero indicato nell'ἄλλοφρονεῖν di Ettore privo di sensi soltanto una diversa modalità del pensiero, piuttosto che una sua assenza o un suo perversimento⁷.

Ora, l'inopportunità di questa riduzione del pensiero di personalità intellettuali così diverse alla tesi comune dell'identità di pensiero e percezione è molto evidente, come già notavano i commentatori tardoantichi di Aristotele⁸. A guardare il testo più da vicino, si comprende che, più che una approssimativa identificazione delle facoltà cognitive, Aristotele difende una tesi molto più prudente, su un piano a un tempo storiografico e filosofico. Come ha scritto giustamente Victor Caston, l'espressione aristotelica « gli antichi dicono che il pensare e il percepire siano la stessa cosa » (οἱ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναι φασιν, 427a21-22) può essere intesa non soltanto come mera *assenza di differenze* tra le due facoltà, ma fondamentalmente nel senso che « thinking

1 *Ivi*, 17-18 (trad. cit. modificata). Vengono citati immediatamente di seguito due frammenti empedoclei sui quali si è già avuto modo di soffermarsi (DK31 B106, B108).

2 *Ivi*, 21-22 (cfr. DK28 B16).

3 *Ivi*, 25-28.

4 Arist., *De an.*, 427a19-20.

5 *Ivi*, 26-27.

6 Arist., *Metaph.*, 1009b16-17.

7 Per l'insieme di questi riferimenti, cfr. *supra*.

8 Cfr. Ps.-Philop., *In de an., ad. loc.* (CAG, vol. XV, Berolini 1897, p. 486, 11-13), che considera inappropriate la prima citazione aristotelica di Empedocle e quella di Omero.

consists in the *same kind* of process as perceiving »¹. Questa particolare lettura introduce evidentemente degli elementi di grande rilievo nella comprensione del passo e, più in generale, dell'interpretazione che nel Liceo si diede della filosofia di VI-V secolo : essa, infatti, può trovare conferma in Teofrasto, dove, nel sostenere una tesi simile rispetto alla teoria della conoscenza di Empedocle, questi dà l'impressione di voler almeno attenuare l'identità di pensiero e percezione, indicandola con l'espressione ὡς ἢ τὰ αὐτὸν ἢ παραπλήσιον ὄν, « come se [queste] fossero la stessa cosa o pressapoco (la stessa cosa) » (*De sens.*, 10, 2-3)². Nel ricorso a questo minimo espediente linguistico va letta l'attribuzione di una concezione esclusivamente somatica dei processi cognitivi ai filosofi precedenti : è dunque questo, e non una generica equazione di intelletto e sensibilità, il nucleo della critica condotta dai peripatetici, i quali, in fondo, non si discostano in modo eccessivamente tendenzioso (almeno su questo punto) dalle posizioni effettivamente sostenute dai Presocratici. La lettura sostenuta da Aristotele e Teofrasto, come si è visto nei capitoli precedenti, è spesso imprecisa e rende raramente giustizia della profondità e della complessità delle opinioni dei suoi predecessori, ma non si rivela completamente infondata.

Questa parziale revisione del giudizio peripatetico, comunque, non diminuisce la portata e la validità della critica rivolta agli antichi da Aristotele, una critica che si concentra appunto sul carattere esclusivamente *somatico* della conoscenza, denunciandone l'incapacità di render conto di specifici eventi percettivi. È specificamente su questo punto, mi sembra, che si possono valutare appieno l'importanza dell'argomento delle false sensazioni del *Teeteto* nella costruzione dell'argomentazione della *Metafisica* e, più in particolare, del *De anima*, e, allo stesso tempo, la novità dell'operazione condotta da Aristotele : laddove Platone si trovava costretto ad abbandonare il riferimento alla *manía* e alle αἰσθήσεις che ne derivano, proprio perché confinato entro i limiti della prima definizione di *conoscenza* come *percezione*, questi riconduce tale equivalenza ad un livello ontologico comune, quello dell'alterazione somatica (ἄλλοιωσις), riconoscendo nelle

1 V. Caston, *Why Aristotle Needs Imagination*, « Phronesis », 41, 1 (1996), pp. 20-55, p. 26.

2 Cfr. *ibidem*.

epistemologie dei fisiologi un modello esclusivamente fisico e meccanicistico di conoscenza. In base a questo modello, come si è visto, sia il percepire che il pensare avvengono per contatto *del simile con il simile* (αἰσθάνεσθαι τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, 427a27-28), ovvero per interazione concreta di parti omologhe provenienti allo stesso tempo dal soggetto e dall'oggetto. Abbiamo già preso in esame nei capitoli precedenti tutti gli accorgimenti teorici messi in atto dai Presocratici per descrivere lo spettro delle variazioni cognitive apprezzabili tra un soggetto e l'altro in base alla diversità di disposizione individuale, o relativamente ad uno stesso soggetto in momenti differenti della sua esperienza o secondo le alterazioni momentanee della sua costituzione. Ad Aristotele, tuttavia, questi espedienti sembrano sfuggire interamente, o, perlomeno, appaiono insufficienti a spiegare come possa prodursi un evento particolarmente ricorrente, che definisce come « ciò che è più proprio degli animali, e nel quale l'anima trascorre più lungo tempo » (οἰκειότερον γὰρ τοῖς ζώοις, καὶ πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἡ ψυχή, 427b 1-2) : l'ἀπάτη, l'*inganno*. La scelta di questo termine (che gli editori moderni traducono più spesso con « errore », ma di cui mi sembra importante sottolineare un senso primario più vicino all'idea di 'illusione') non è affatto casuale, e rivela da subito la distanza che separa Aristotele dai pensatori più antichi, che del resto gli attribuiscono solo di rado un valore filosofico di primaria importanza¹. Per i Presocratici, l'unico modo in cui è possibile concepire l'*errore*, infatti, sembra essere quello suggerito dall'etimologia stessa del termine²: l'*errare* (cfr. gr. πλάνη), il deviare dalla retta conoscenza e dalle sue condizioni concrete. Aristotele introduce invece una nozione nuova, anche rispetto alla trattazione platonica del medesimo problema, anch'essa vincolata ad un'idea pressoché esclusivamente meccanica di disordine percettivo. È segnatamente l'*inganno*, o, più precisamente, l'*errore che si produce a causa dell'inganno*, ciò che i fisiologi non riescono a prendere in considerazione nel quadro delle proprie dottrine della percezione, che si

1 Ad eccezione di Gorgia (cfr. DK82 B23, su cui si veda A. Garzya, *Gorgias et l'apate de la tragédie*, « Cahiers du GITA », 3 [1987], *cit.*, pp. 149-165, ora in italiano come *Gorgia e l'ἀπάτη nella tragedia*, in *La parola e la scena*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 11-29), Empedocle (fr. 10, 23, 154a DK), Parmenide (fr. 1, 8, 28, 34 DK).

2 Cfr. V. Caston, *art. cit.*, p. 38.

risolvono in fondo nella corrispondenza tra oggetti esterni e sensazione. Si tratta, insomma, dell'ingresso sulla scena filosofica di una dimensione che non mi sembra eccessivo definire "psicologica" in un senso non troppo lontano da quello attuale del termine, in cui trova spazio un'istanza psichica interiore e personale, che non è però immediatamente riducibile né al livello del sensibile né a quello dell'intelligibile, pur essendo strettamente in relazione con questi ambiti. È dunque proprio per rendere conto della possibilità e della frequenza dell'*apáte* che Aristotele introduce una facoltà conoscitiva inedita, a cui dà il nome di φαντασία¹ e che definisce come « diversa sia dalla sensazione sia dal pensiero » (ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, 427b14-15) e come « movimento generato dalla sensazione in atto » (ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη, 429a1-2). Un chiarimento alla prima di queste due definizioni della *phantasia* può essere rinvenuto ripercorrendo a ritroso il *De anima* sino al primo libro. All'inizio dell'opera, Aristotele elenca infatti le questioni principali a cui sarà dedicato il resto del trattato (se l'anima sia una sostanza o una qualità, se sia costituita di parti o se ne sia priva, ecc.) ; tra questi problemi, figura quello del rapporto dell'anima con il corpo :

Pongono un problema anche le *affezioni dell'anima*, se cioè sono tutte comuni al soggetto che le possiede, oppure se ce n'è qualcuna che sia propria della stessa anima :

1 Cfr. di nuovo Caston, *art. cit.*, e Giuseppe Feola, *Phànasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, Loffredo Editore, Napoli 2012, p. 45 *et passim*, che segue in questa interpretazione della teoria aristotelica della *phantasia* in (parziale) disaccordo con altre ipotesi sostenute in letteratura su questo tema (tra cui, tra le più note e incisive sulla storia recente degli studi, quella di Malcom Schofield, per cui Aristotele avrebbe introdotto la *phantasia* per distinguere dalla sensazione ogni forma di « non-paradigmatic sensory experience », come i sogni e l'interpretazione di dati sensoriali indistinti, ovvero tutto ciò che somiglia alla percezione ma che « patently lack[s] one or more of its central features » [M. Schofield, *Aristotle on the Imagination*, in : Amélie Oksenberg Rorty, Martha C. Nussbaum (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press. Oxford 1992, pp. 249-77, p. 252, pubblicato originariamente in : G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge 1978, pp. 99-140], o ancora l'ipotesi di Martha Nussbaum, secondo cui la *phantasia* spiegherebbe il moto volontario degli esseri animati per mezzo di un discernimento finalisticamente orientato dei dati sensibili [M. C. Nussbaum, *Aristotle on Teleological Explanation*, in : *Ead.* (ed.), *Aristotle's De motu animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton 1978, pp. 59-106]).

comprendere ciò è necessario, ma non è facile. Per ciò che riguarda la maggior parte di queste affezioni, risulta che *l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo*, com'è il caso della collera, del coraggio, del desiderio, e *in generale della sensazione*, mentre il pensiero assomiglia molto ad un'affezione dell'anima.

ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς· τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ῥάδιον δέ. Φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αισθάνεσθαι, μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν.¹

Non è necessario occuparsi direttamente del problema, difficilissimo, del rapporto del νοῦς con il σῶμα, enunciato da Aristotele subito dopo queste linee secondo una formulazione aporetica che ha suscitato infinite reazioni e tentativi di soluzione estremamente divergenti². È più chiara invece, sebbene non di univoca interpretazione³, la sua posizione sulla « sensazione in generale » (ὅλως αισθάνεσθαι) : questa è senz'altro una delle affezioni dell'anima, non considerabile in modo indipendente dalla dimensione somatica del soggetto, dal momento che « risulta che tutte le affezioni dell'anima siano per il tramite del corpo » (ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος), e che, « insieme ad esse », questo sia sempre soggetto ad una certa modificazione (ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα, 403a15-16). La sensazione è dunque un processo ibrido, che coinvolge le funzioni materiali e formali del vivente pur poggiando su una concreta base fisiologica : è evidente lo sforzo aristotelico di conciliare, per certi versi, le concezioni più antiche della conoscenza sensibile con le proprie, e ciò sin dal modo in cui, poco oltre, egli cerca di illustrare il prodursi della percezione. Laddove la sensazione (αἴσθησις) è definita

1 Arist., *De an.*, 403a3-8 (trad. cit.).

2 Sulla storia del problema (e per una proposta originale di interpretazione) si veda di recente Giulia Mingucci, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 2015.

3 Le interpretazioni 'materialiste' o 'spiritualiste' dell'esito dei processi percettivi hanno diviso il campo degli studi aristotelici negli ultimi decenni. Per un quadro equilibrato ed esaustivo dei termini del dibattito si può fare riferimento a V. Caston, *The Spirit and the Letter. Aristotle on Perception*, in : R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics: Themes From the Work of Richard Sorabji*, Clarendon Press, Oxford 2004, pp. 245-320.

come « ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia » (τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης)¹ – quindi senza che vi sia, al modo dei Presocratici, effettivo contatto tra particelle elementari, effluvi, ecc. con gli organi di senso o con le emanazioni o con i raggi visivi provenienti da questi – Aristotele ricorre alla ‘plasticità’ dell’immagine del blocco di cera attraverso cui una parte non trascurabile della tradizione precedente, quasi disperando alternative adeguate, si era raffigurata i processi percettivi. L’idea, comunque, è ripresa in senso traslato, e tradotta in modo da fornire un’illustrazione pertinente della conoscenza nei termini in cui essa è concepita da Aristotele : l’azione subita dall’organo di senso viene infatti paragonata alla cera che « riceve l’impronta dell’anello senza il ferro o l’oro » : essa « riceve sì l’impronta dell’oro o del bronzo, ma non in quanto oro o bronzo » (οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ’ οὐχ ἢ χρυσὸς ἢ χαλκός, 424a19-21)². Allo stesso modo, l’organo di senso *subisce* (πάσχει) l’azione dei *sensibili* esterni (αἰσθητά), ovvero di ciò che è adatto ad essere percepito, in base alle loro *qualità* e alla *forma* (ἀλλ’ ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον, 23-24). Ne deriva che la percezione dei sensibili *propri* a ciascun organo sensoriale (καθ’ αὐτό), ovvero non percepibili da altri sensi (il colore per quanto riguarda la vista, l’udito per il suono, il gusto per il senso corrispettivo, ecc.), « non possono essere soggetti ad inganno » (μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, 418a12), poiché « ogni senso giudica i propri oggetti, e non può ingannarsi rispetto al fatto che vi sia un colore o un suono, ma su cosa o dove sia l’oggetto colorato o sonoro » (ἐκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατάται ὅτι χρῶμα οὐδ’ ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ, 14-16)³ : l’azione prodotta nell’organo non può infatti non risultare da un sensibile esterno corrispondente. Su questo aspetto, insomma, Aristotele non si demarca eccessivamente dal causalismo del pensiero più antico, per quanto affermi poco oltre che, rispetto ai sensibili propri, vi è talvolta una possibilità di errore, ma « nella minima misura possibile » (ὀλίγιστον ἔχουσα

1 Trad. cit.

2 La ripresa aristotelica della metafora del blocco di cera è stata studiata in modo dettagliato da G. Mingucci in : *La cera di Aristotele: un’immagine aristotelica di filosofia della mente*, « Philosophia. Rivista della Società Italiana di Storia della Filosofia », 7, 2 (2012), pp. 87-116.

3 Trad. cit. modificata.

τὸ ψεῦδος, 428b19). Non si può dire lo stesso invece rispetto a quei *sensibili* che chiama *comuni* (κοινά), ovvero « il movimento, la quiete, il numero, la figura e la grandezza » (κίνησις, ἡρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος, 17-18)¹, che richiedono il concorso di più sensi nella discriminazione dell'oggetto ; né dei cosiddetti sensibili *per accidente*, o 'estrinseci' (κατὰ συμβεβηκός, 418a20-4, 425a21-27, a30-b3), ovvero quando si percepisce, ad esempio, « il figlio di Diare » per aver avuto sensazione di qualcosa di bianco. Rispetto a questi ultimi due tipi di oggetti sensibili, l'inganno sulla sensazione è effettivamente possibile, quando non frequente (ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν, 428b25).

Tuttavia, Aristotele mira a spiegare la possibilità di fenomeni illusori più complessi, ed è per questo motivo che descrive un'articolazione ulteriore dei processi sensoriali secondo modalità inedite rispetto alla tradizione precedente. Il *subire* (πάσχειν) proprio dell'organo di senso è descritto infatti più accuratamente in altri luoghi del *De anima* come « una sorta di alterazione » (ἀλλοίωσις τις, 415b24, 416b34, 434b27-29), un cambiamento che rende l'organo *simile* (ὅμοιον) a ciò che viene percepito (418a4-6, 424a1-2). Ora, nella *Fisica* (192b15), l'ἀλλοίωσις è considerata una delle specie del *movimento*, cioè del cambiamento sotto l'aspetto della qualità (κίνησις), ed è in questi termini, in effetti, che Aristotele intende l'azione dell'oggetto sull'organo sensoriale (αἰσθητήριον), piuttosto che come un'alterazione materiale del soggetto, come invece ritenevano i suoi predecessori. Il movimento in questione è quello attraverso cui le *qualità* e la *forma* dei sensibili esterni possono giungere sino all'organo sensorio centrale (κύριον αἰσθητήριον), che secondo l'anatomia aristotelica soggiacente ai processi cognitivi è il *cuore*, attraverso il sangue (o, più probabilmente, il *pneuma* contenuto nel sangue²) che scorre nei vasi. Il

1 Trad. cit. – Aristotele riprende anche su questi aspetti la trattazione del *Teeteto* degli oggetti propri ad ogni senso e dei *koiná*, che nel testo platonico erano però operazioni proprie dell'anima, non della sensibilità. Questa differenza, importantissima, che Aristotele non sente apparentemente il bisogno di giustificare, avrà delle ripercussioni fondamentali nella storia ellenistica del problema, come si cercherà di mostrare nei prossimi capitoli.

2 Per l'ipotesi del sangue come *medium* di trasmissione del movimento dagli organi di senso al cuore, cfr. almeno Deborah K. W. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, University of Chicago Press, Chicago-London 1987, pp. 72-75 ; per l'ipotesi del πνεῦμα (dovuta originariamente a Joseph Neuhäuser, *Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen*, Leipzig 1878), si vedano principalmente G. E. R. Lloyd, *The Empirical Basis of the Physiology of the Parva Naturalia*, in : *Id., Methods and Problems in Greek Science*, trad. it. cit., e, soprattutto, Philip Webb,

risultato di questa azione sul *medium* della trasmissione è detto αἶσθημα (*Metaph.*, 1010b32-33): è questo, e non dunque i sensibili esterni, a costituire l'effettivo oggetto della percezione. Gli αἰσθήματα, comunque, ovvero le alterazioni qualitative del sangue/pneuma, possono permanere nel fluido di trasmissione, e possono dunque essere percepiti anche in assenza di sensazioni attualmente provenienti dall'esterno (460b2-3), costituendo la materia prima a partire da cui è possibile figurarsi un oggetto di rappresentazione anche quando questo non sia direttamente presente ai sensi: è il caso della memoria e della reminiscenza, evidentemente, ma anche di ogni genere di visualizzazione intenzionale (come quando, dice Aristotele, « ci si pone qualcosa davanti agli occhi » [τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων¹, ποιήσασθαι πρὸ ὀμμάτων²]), nonché delle congetture sul futuro a partire da quanto è già noto³, dei sogni e dei movimenti involontari compiuti durante il sonno⁴, ecc.

È chiaro, a questo punto, cosa intendesse Aristotele nel definire la *phantasia* come « movimento generato dalla sensazione in atto » (ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη, 429a1-2): gli esempi di percezione degli αἰσθήματα (o φαντάσματα, secondo la denominazione attribuita loro nel momento in cui permangono sotto forma di 'immagini'⁵) non corrispondono ad un oggetto attualmente percepito con i sensi, pur essendo in ogni caso oggetti possibili di percezione. Essi non possono derivare dunque dalla *sensazione* in senso stretto, ma da un'altra facoltà, dipendente da quest'ultima nel dotarsi del dato sensibile, ma che reimpiega poi tale materiale ad altri fini; senza *aisthemata*, senza questo particolare impatto che ha sul soggetto il mondo esterno, non soltanto non sarebbero possibili le varie operazioni della *phantasia*, ma neppure il *pensiero*: non si può pensare infatti prescindendo dalla presenza

Bodily Structures and Psychic Faculties in Aristotle's Theory of Perception, « Hermes » 110, H. 1 (1982), pp. 25-50, in particolare pp. 27-40.

1 Arist., *De an.*, 427b18-19, *Ins.*, 458b23-24.

2 *Mem.*, 450a1-7.

3 *De an.*, 434a9-10.

4 *Somn. Vig.*, 456a24-26.

5 *De an.*, 428a1, 431a15-17, 431b2 sgg., *et passim*.

in noi dei *phantásmata* (νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος, *Mem.*, 449b31-450a1)¹, secondo un principio che la Scolastica avrebbe riformulato nella forma *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*, e che l'empirismo inglese, nel XVII e nel XVIII secolo, avrebbe posto come base per le proprie dottrine della conoscenza.

Ora, come si è visto, mentre la sensazione per Aristotele è pressoché sempre vera, perché risultante dalla semplice modificazione qualitativa prodotta dai sensibili sugli organi di senso, lo stesso non può essere detto della *phantasia*, rispetto alla quale « discerniamo e siamo nel vero e nel falso » (κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα)². La *phantasia* è definita infatti come un *movimento* « che non si produce indipendentemente dalla sensazione (...) e che riguarda ciò che è oggetto di sensazione »³, e tale movimento è detto poter essere « o vero o falso » (καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ, 428b17). La 'falsità' di tale movimento percettivo, aggiunge Aristotele, è relativa quasi esclusivamente ai movimenti percettivi generati dalla sensazione dei sensibili comuni e per accidente, i quali « sia in presenza sia in assenza della sensazione, possono essere falsi, e specialmente qualora l'oggetto sensibile sia distante »⁴. Essa si produce nondimeno in alcuni particolari frangenti (429a4-8) :

Per il fatto che le immagini permangono in noi e sono simili alle sensazioni, gli animali compiono molte azioni in accordo con esse, alcuni perché non sono forniti di intelligenza, come le bestie, altri *perché talora hanno la mente oscurata dalla passione*,

1 Cfr. anche *De an.*, 431a17-18 (« l'anima non pensa mai senza *phantasma* », οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ).

2 *Ivi*, 428a2-3. – Come si è visto più in alto, Aristotele considera soggetti ad errore i sensibili *comuni* e i sensibili *per accidente*, ma non quelli *propri* ai singoli organi, a partire dai quali non può prodursi inganno (μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, 418a12). Non chiarisce però in modo approfondito il motivo di questa distinzione, sulla cui ragione gli interpreti hanno avanzato nel tempo ipotesi contrastanti e spesso insufficienti. Appare però molto convincente la proposta difesa recentemente da G. Feola, che estende il campo di azione della *phantasia* anche ai sensibili comuni e per accidente, e, di conseguenza, agli errori percettivi che possono verificarsi rispetto ad essi (cfr. *Phantasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, *op. cit.*, pp. 86-91).

3 *Ivi*, 428b10-12. – Per una caratterizzazione unitaria dei moti generati dai sensibili esterni e di quelli in atto all'interno del corpo, si veda G. Feola, *Il moto fantastico-percettivo secondo Aristotele*, « *Lexicon Philosophicum* », 3 (2015) (<http://lexicon.cnr.it>).

4 *Ivi*, 428b28-30 (παρούσης καὶ ἀπούσης [*scil.* τῆς αἰσθησεως] εἶεν ἂν ψευδεῖς, καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ᾖ), trad. cit.

dalla malattia o dal sonno, come gli uomini.¹

καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι [*scil.* τὰς φαντασίας], πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῶα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι.

Non è immediatamente chiaro perché le percezioni che hanno luogo in queste circostanze siano tacciate *tout court* di falsità, senza ulteriori giustificazioni nel passo preso in esame. Aristotele, infatti, attribuisce normalmente lo statuto di verità o di falsità perlopiù soltanto a ciò che ha contenuto proposizionale²: se si vuole intendere la caratterizzazione delle percezioni nella passione, nella malattia e nel sonno in stretto accordo con quanto è affermato in altre opere del suo *corpus*, si dovrà attribuire anche ad esse un certo tipo di contenuto proposizionale, come nel caso dell'impossibilità di inganno sul fatto che vi sia un certo colore o un certo suono (418a15), o che non ci si possa sbagliare sulla percezione del bianco (428b21). Ogni percezione, persino quella di un animale non razionale, potrebbe quindi essere univocamente riformulata come $x \Leftrightarrow \check{Y}$, ovvero come corrispondente ad un dato oggetto esterno³. Nel caso di non-corrispondenza, si avrebbe dunque falsità della proposizione implicata dalla rappresentazione *e*, a livello fisico, falsità del movimento. Conversamente, si può sostenere, come già facevano alcuni commentatori antichi⁴, che la percezione non possa essere tradotta in termini proposizionali, poiché questi richiederebbero l'intervento di una facoltà superiore: in questo caso, si può intendere il riferimento alla *falsità* da parte di Aristotele in un senso più ampio e non vincolato rigorosamente alle opere logiche, come si può dire di un ritratto che sia 'falso' perché non riproduce con esattezza le sembianze del suo modello⁵. In casi come

1 Trad. cit. leggermente modificata.

2 Cfr. in particolare *De an.*, 430b1-2, *Categ.*, 2a8-9, *Interpr.*, 16a9-16, *Metaph.*, 1027b18-19.

3 Cfr. P. Crivelli, *Aristotle on Truth*, Oxford University Press, Cambridge-New York 2004, p. 109: « when Aristotle expresses himself as if he were saying that a perception is of a 'thing' (e.g. of whiteness), he probably means that one is perceiving that the 'thing' is there ».

4 Ad esempio Philop., *In de an.*, 88, 68-74 Verbeke.

5 Cfr. V. Caston, *Why Aristotle Needs Imagination*, art. cit., p. 21 n. 5 e pp. 44-45. Cfr. anche Joyce Engmann, *Imagination and Truth in Aristotle*, « Journal of the History of Philosophy », 14

questo, la falsità della *phantasia* risiederebbe nella non-adequatezza della sua rappresentazione della realtà.

Qualunque sia la lettura che si voglia dare in questo contesto della falsità delle rappresentazioni, l'aspetto più interessante dell'operazione compiuta qui da Aristotele sta altrove, e consiste nell'individuazione di determinate condizioni somatiche, dei *pathe*, in cui la *phantasia* non è in grado, lavorando sugli *aisthemata*, di restituire un'immagine fedele dei sensibili esterni. Tali disposizioni vengono distinte da altre condizioni somatiche cognitivamente regolari, nelle quali, in accordo con l'ottimismo epistemologico tipico del pensiero aristotelico, i meccanismi conoscitivi producono una rappresentazione del mondo di cui sarebbe superfluo, anzi inopportuno, dubitare seriamente. Nella *Metafisica* (1010b3-9), Aristotele è più esplicito su questo punto :

C'è da sorprendersi che [alcuni] si pongano davvero difficoltà di questo genere, se le grandezze e i colori siano quali appaiano da lontano o quali appaiono da vicino, quali risultano ai sani, o quali risultano ai malati, e se il peso delle cose sia quello che risulta ai deboli o ai forti, se siano vere le cose che appaiono a chi dorme o a chi è sveglio.¹

εἴτ' ἄξιον θαυμάσαι εἰ τοῦτ' ἀπορούσι, πότερον τηλικαῦτ' ἔστι τὰ μεγέθη καὶ τὰ χρώματα τοιαῦτα οἷα τοῖς ἄπρωθεν φαίνεται ἢ οἷα τοῖς ἐγγύθεν, καὶ πότερον οἷα τοῖς ὑγιαίνουσιν ἢ οἷα τοῖς κάμνουσιν, καὶ βαρύτερα πότερον ἂ τοῖς ἀσθενούσιν ἢ ἂ τοῖς ἰσχύουσιν, καὶ ἀληθῆ πότερον ἂ τοῖς καθεύδουσιν ἢ ἂ τοῖς ἐγρηγορόσιν.

Sollevare aporie su questi argomenti si addice più ai sofisti e a coloro che si esercitano nell'eristica che ai filosofi: l'assurdità e la capziosità di queste posizioni è evidente, secondo Aristotele, già dal fatto che coloro che le sostengono non chiederebbero mai una prognosi ad un uomo ignorante piuttosto che a un medico competente, distinguendo dunque sul piano pratico un'effettiva superiorità del sapere del secondo su

(1976), pp. 259-265, p. 262 e Michael V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven-London 1988, pp. 76-84.

1 Trad. Viano, *cit.*

quello del primo¹ ; o ancora dal fatto che, se pure una notte, in Libia, credessero di trovarsi ad Atene, difficilmente si dirigerebbero realmente verso l'Odeon². È chiaro, insomma, che essi non possono realmente essere convinti dell'impossibilità di dar maggiore priorità ad uno stato cognitivo piuttosto che ad un altro (ὅτι μὲν γὰρ οὐκ οἴονται γε, φανερόν, 1010b9-10), e che questi argomenti vengono sollevati per un puro gusto della contesa che ha poco a che fare con la concezione aristotelica della filosofia come proseguimento spontaneo della naturale tendenza al conoscere insita in tutti gli uomini. Di questa genuina aspirazione alla conoscenza, con cui gli editori antichi del testo della *Metafisica* hanno scelto, significativamente, di dare inizio all'opera, « è segno proprio l'amore che gli uomini portano per le sensazioni » (σημείον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις), che « infatti essi gradiscono di per sé, indipendentemente dall'uso che ne possono fare » (γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς)³. Mettere in dubbio sistematicamente ogni sensazione, porre sullo stesso piano il disordine dei sogni notturni o le visioni sregolate di un folle con l'esercizio pacifico e disinteressato dei sensi, è per Aristotele un'operazione che si situa oltre i confini della filosofia e, di conseguenza, persino oltre i limiti dell'umano, inteso nel suo significato di uso naturalmente orientato delle facoltà conoscitive nel proprio rapporto con l'ordine cosmico e con gli altri uomini.

Tuttavia, proprio a salvaguardia di questo atteggiamento di fiducia verso la naturale congruenza tra le capacità cognitive dell'uomo e i suoi oggetti – che ancora nel XVII secolo sarà l'ostacolo più grande alla nascita della fisica moderna – è necessario per Aristotele poter riconoscere la fenomenologia e le cause di tutte quelle circostanze, più o meno numerose, in cui i sensi possono ingannarci : una volta isolate nel paesaggio tutto

1 Si tratta, ancora una volta, di un esempio platonico rivolto da Socrate contro Protagora : cfr. *Tht.*, 152b (« E diremo, Protagora, che [chi sostiene la dottrina dell'*homo mensura*] possiede in sé il criterio relativo anche alle cose che accadranno, cioè che le cose che si ritiene che accadano in futuro, queste avvengono effettivamente per colui che crede che accadano? Per esempio il calore : se un profano pensa che verrà assalito dalla febbre e che sopraggiungerà il calore che si ha in casi simili, mentre un altro, un medico, è di parer contrario, diremo che il futuro si compierà in base all'opinione di uno dei due o in base a quella di entrambi e per il medico non sarà né caldo né febricitante mentre per lui stesso sarà entrambe queste cose? »).

2 *Metaph.*, 1010b10-14.

3 *Ivi*, 980a20-22 (trad. cit. leggermente modificata).

sommato rassicurante attraverso cui si muove il soggetto conoscente nell'arco della sua esistenza, queste potranno essere, se non evitate, almeno riconosciute come variazioni temporanee o eccezionali rispetto ad un'autentica relazione cognitiva con il mondo esterno. È per questi motivi che il prodursi delle percezioni false non viene indicato come eventualità estrema e inspiegabile della relazione tra uomo e mondo, come caso limite capace di turbarne un accordo inteso pretestuosamente come ingenuo. Al contrario, esso va spiegato per mezzo dei medesimi strumenti intellettuali attraverso cui la fisica e la psicologia aristotelica danno ragione in linea di principio di tutti gli altri fenomeni, e, infine, ricompreso come oggetto scientifico entro i canoni del giusto esercizio della conoscenza umana.

L'inganno delle passioni. I 'rêves éveillés' del De insomniis.

Aristotele torna più diffusamente sul tema dell'inganno percettivo e sul suo prodursi in una delle opere che compongono la raccolta dei *Parva naturalia*. Nel *De insomniis*, a complemento di quanto esposto nel *De anima* a proposito della *phantasia*, viene ribadita l'equazione tra *malattia* e *sonno* in quanto *affezioni* (*pathe*) suscettibili di alterare negativamente le operazioni proprie di questa facoltà e, di conseguenza, il risultato finale del processo conoscitivo. Nel trattato psicologico, come si è visto, Aristotele si era limitato a segnalare che alcuni movimenti percettivi possono essere falsi sia in presenza che in assenza della sensazione che li ha generati, specie quando l'oggetto sensibile sia posto a distanza (428b28-30) e, soprattutto, a causa di ciò che chiama 'oscuramento' della *mente* negli uomini, dovuto ora alla *passione*, ora alla *malattia*, ora al *sonno* (διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσῳ ἢ ὕπνῳ, 429a7-8). Nel *De insomniis*, il suo scopo è invece fornire una spiegazione dovutamente articolata di *come* possa effettivamente prodursi l'inganno percettivo, inquadrando questa nozione, di provenienza evidentemente epistemologica e psicologica, nel contesto della propria fisiologia degli stati psicofisici diversi dalla veglia. Di questi, il *sonno* è evidentemente l'esempio principe. Nel *De somno et vigilia*, questo è definito nei termini di una *affezione* (*pathos*), è « in un certo modo l'immobilità e come un incatenamento della percezione »¹ (τῆς δ' αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκίνησιαν καὶ οἷον δεσμόν, 454b25-26), poiché, in quanto affezione del sensorio centrale, il cuore, comporta l'incapacità di esercitare la sensazione in atto (455a4-b2). Il sonno è intrinsecamente connesso con l'alimentazione, o, più precisamente con l'esalazione (*ἀναθυμίασις*) successiva alla cozione degli alimenti nello stomaco; questa esalazione, a sua volta, « sale verso l'alto fino a un certo punto, poi inverte e muta direzione come la corrente in uno stretto »². Una volta discesa verso il basso, e raffreddatasi, essa scaccia il calore, facendo così addormentare l'animale (456b19-28).

1 Trad. di Luciana Repici in : *Ead.* (a cura di), *Aristotele. Il sonno e i sogni (Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno)*, Marsilio, Venezia 2003.

2 Trad. cit. leggermente modificata.

Il sonno è un'afezione non patologica e secondo natura : è necessario alla vita e rappresenta una conseguenza necessaria dell'alimentazione. Ma Aristotele precisa insistentemente che non si tratta di un' « incapacità qualsiasi della parte percettiva » (οὐκ ἔστιν ὁ ὕπνος ἀδυναμία πᾶσα τοῦ αἰσθητικοῦ, 456b10), poiché una simile incapacità si produce anche con l'uscita di senno (ἐκνοια)¹, con il soffocamento, o con lo svenimento (λειποψυχία, 455b2-8)². Rispetto a questi esempi di inabilità dell'αἰσθητικόν, il sonno presenta infatti una diversa eziologia, poiché deriva primariamente dall'impotenza del sensorio centrale che, a sua volta, impedisce la sensazione nei singoli organi di senso (come prova *ex contrario* il fatto che l'inabilità di un singolo organo non influisce sulla generale capacità percettiva del cuore, cfr. 455b9-13).

A fronte delle differenze nelle cause, comunque, il sonno presenta delle somiglianze notevoli sul piano percettivo con disfunzioni anche di tipo apparentemente molto diverso. In effetti, il sonno, o più esattamente il suo *côté* 'fantastico', ovvero il *sogno* (ἐνύπνιον), è scelto da Aristotele come paradigma esplicativo di una serie di alterazioni psico-fisiche che presentano conseguenze simili sul piano fisiologico e psicologico. Nei sogni, pur facendo in un certo modo esperienza di qualcosa, non percepiamo direttamente tramite la facoltà percettiva ma, come Aristotele ha chiarito nel *De anima*, tramite la *phantasia*, ovvero tramite il movimento generato da una sensazione, sia essa presente o meno. Ora, è evidente che, dal momento che nel sonno non è possibile percepire, il movimento percettivo che ha

1 Come nota L. Repici (*ed. cit.*, p. 151, n.12), è difficile stabilire con esattezza a quali stati facesse qui riferimento Aristotele con l'espressione ἐκνοια. La traduzione « uscita di senno », costruita sul calco del termine greco è suggerita dal commento del filosofo bizantino del XII secolo Michele di Efeso (*In Arist. PN*, 49, 4 Wendland), che li interpretava come stati deliranti.

2 Cfr. anche *Somn. Vig.*, 456b17-18 (trad. cit.). : « È d'altronde chiaro da molte cose che il sonno non consiste nell'inazione e nel non uso dei sensi, né nell'impossibilità di avere percezioni (succede infatti qualcosa del genere anche negli svenimenti, giacché lo svenimento è incapacità di percepire, ma sono tali anche alcuni stati di uscita di senno ; diventano inoltre privi di sensibilità coloro ai quali si comprimano le vene del collo) », trad. cit. (φανερὸν δὲ ἐκ πολλῶν ὅτι οὐκ ἐν τῷ τὰς αἰσθήσεις ἀργεῖν καὶ μὴ χρῆσθαι αὐταῖς ὁ ὕπνος, οὐδ' ἐν τῷ μὴ δύνασθαι αἰσθάνεσθαι (καὶ γὰρ ἐν ταῖς λειποψυχίαις τοιοῦτόν τι συμβαίνει· ἀδυναμία γὰρ αἰσθήσεως ἢ λειποψυχία, γίνονται δὲ καὶ ἐκνοιαὶ τινες τοιαῦται· ἔτι δ' οἱ τὰς ἐν τῷ αὐχένι φλέβας καταλαμβάνόμενοι ἀναισθητοὶ γίνονται) – Poco più avanti, il sonno viene però equiparato all'*epilepsia* (ὅμοιον γὰρ ὁ ὕπνος ἐπιλήψει, 457a9). Sull'equivalenza qui stabilita da Aristotele, si veda R. Lo Presti, *Mental Disorders and the Perils of Definition: Characterizing Epilepsy in Greek Scientific Discourse (5th-4th centuries BCE)*, in : W. V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, *op. cit.*, pp. 195-222, in particolare pp. 206-212.

dato origine al sogno non corrisponde ad un sensibile esterno *attualmente* presente mentre sogniamo. Se, nel sogno, dunque, si *crede* di percepire qualcosa, è perché si è ingannati « da ciò per cui anche da svegli siamo ingannati negli stati di malattia » (ὥ και ἐγρηγορότες ἐν ταῖς νόσοις ἀπατώμεθα)¹, ovvero da un' *affezione*, sia pure di altro tipo. La stretta connessione tra ἀπάτη e πάθος è così riaffermata e descritta tramite il ricorso ad esempi concreti, apparentemente eterogenei ma tutti considerabili come conseguenze di analoghe situazioni psico-fisiche (460b2-16) :

Anche quando il sensibile esterno si è allontanato, gli effetti della percezione permangono e sono percepibili e, oltre a questo, (...) *noi ci inganniamo facilmente circa le sensazioni, quando siamo affetti da passioni*, chi un modo chi un altro, come il codardo dalla paura o l'innamorato dall'amore. Sicché, *a partire da una piccola somiglianza*, sembra all'uno di vedere i nemici e all'altro la persona amata e quanto più la passione lo prende, tanto minore è la somiglianza a partire da cui queste cose gli appaiono. Allo stesso modo, tutti sono molto facilmente soggetti a ingannarsi negli stati d'ira e in ogni desiderio e tanto più quanto si trovino in tali stati. Questo è anche il motivo per cui ai febbricitanti talora appaiono animali sui muri a partire da una piccola somiglianza di linee che si intrecciano ; a volte queste apparenze si aggravano insieme alle affezioni a tal punto che, se non sono troppo infermi, non sfugge loro che si tratta di qualcosa di falso, mentre, se l'affezione è maggiore, possono anche muoversi verso esse.²

καὶ ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα, πρὸς δὲ τούτοις (...) ῥαδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, ἄλλοι δὲ ἐν ἄλλοις, οἷον ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ, ὁ δ' ἐρωτικὸς ἐν ἔρωτι, ὥστε δοκεῖν ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τὸν μὲν τοὺς πολεμίους ὁρᾶν, τὸν δὲ τὸν ἐρώμενον· καὶ ταῦτα ὅσω ἂν ἐμπαθέστερος ᾖ, τοσοῦτω ἀπ' ἐλάσσονος ὁμοιότητος φαίνεται. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐν ὀργαῖς καὶ ἐν πάσαις ἐπιθυμίαις εὐαπάτητοι γίνονται πάντες, καὶ μᾶλλον ὅσω ἂν μᾶλλον ἐν τοῖς πάθεσιν ὦσιν. διὸ καὶ τοῖς πυρέττουσιν ἐνίοτε φαίνεται ζῶα ἐν τοῖς τοίχοις ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τῶν

1 Arist., *Ins.*, 458b26-27 (trad. cit.).

2 Trad. cit. modificata.

γραμμαῶν συντιθεμένων. καὶ ταῦτ' ἐνίοτε συνεπιτείνει τοῖς πάθεσιν οὕτως, ὥστε, ἂν μὲν μὴ σφόδρα κάμνωσι, μὴ λανθάνειν ὅτι ψεῦδος, ἐὰν δὲ μείζον ἢ τὸ πάθος, καὶ κινεῖσθαι πρὸς αὐτά.

Si comprende più chiaramente in questo passo l'importanza del legame stabilito da Aristotele tra *inganno* e *passione*. Πάθος, infatti, può indicare allo stesso tempo delle alterazioni di tipo emotivo – quali la paura (φόβος), la brama amorosa (ἔρωσις), l'ira (ὀργή) ed ogni tipo di desiderio (πάσαις ἐπιθυμίαις) –, ma anche delle alterazioni *tout court* come la *phantasia*, o delle manifestazioni più nettamente patologiche quali gli stati febbrili : tra queste diverse tipologie di alterazione, comunque, non viene posta in essere alcuna differenza di natura, e il solo criterio adatto a fornire una qualche forma di distinzione è il *grado* di intensità con cui esse si presentano. Questo, infatti, può essere più o meno elevato, e comportare di conseguenza dei disordini sensoriali proporzionati al vigore del *pathos* a cui l'essere umano si trova ad essere soggetto, in cui a partire da una somiglianza, anche di poco conto, si scambia un oggetto sensibile per un altro. Credo si possa sottolineare, sotto questo aspetto, una continuità importante con quanto affermato nel *De anima* a proposito dell'elevata possibilità di inganno in cui incorre la percezione dei sensibili per accidente : tutti gli esempi citati in questo luogo del *De insomniis*, a ben guardare, possono infatti costituire dei casi estremi dell'esempio aristotelico di quel tipo di percezione in base a cui diciamo « che il bianco è il figlio di Diare » (εἰ τὸ λευκὸν εἶη Διάρουσι υἱός)¹ : in casi come questo, non percepiamo interamente l'oggetto sensibile in questione, ma un suo aspetto (nello specifico, un sensibile relativo alla vista, ad esempio il colore del suo vestito bianco, che ci è già noto, da lontano), a partire da cui, *accidentalmente*, percepiamo l'oggetto nella sua complessità come tale o tal'altra persona, « senza che si subisca – come specifica Aristotele – alcuna azione dell'ente sensibile in quanto tale » (οὐδὲν πάσχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ)². Aristotele doveva avere in mente un procedimento identico nel riferirsi agli effetti negativi delle passioni sulla conoscenza sensibile : l'innamorato o il codardo a cui, a

1 Arist., *De an.*, 418b21 (trad. cit.).

2 *Ivi*, 418b23-24 (trad. cit. modificata).

partire da una piccola somiglianza, sembra (*δοκεῖν*) di vedere l'oggetto del proprio desiderio o delle proprie paure, si ingannano dunque su una percezione per accidente di un sensibile esterno che, a causa delle condizioni alterate in cui essi versano, sono incapaci di attribuire all'oggetto complessivo di cui esso fa realmente parte¹. Come nel caso del figlio di Diare, gli individui in preda alle passioni non subiscono in nulla il sensibile *in quanto tale*, ma soltanto l'effetto che, a causa della forza del loro *pathos*, questo ha su di essi. E quanto maggiore è la forza della passione di cui sono vittime, tanto più grande potrà essere l'inganno che essi subiranno a partire dalla percezione di una pur minima somiglianza con un altro oggetto di cui hanno memoria (si noti che Aristotele fa sempre riferimento ad oggetti noti).

Questo spiega la posta in gioco filosofica dell'equiparazione sotto la nozione di *pathos* di fenomeni illusori che, ai nostri occhi, non sembrano poter appartenere sensatamente alla medesima categoria, come appunto stati febbrili ed emotivi molto intensi: nel caso di forti emozioni quali il desiderio amoroso, la paura, l'ira, in cui nell'ottica contemporanea è difficile includere manifestazioni evidentemente dispercettive, Aristotele contempla la percezione allucinata dell'individuo amato, o dei propri nemici, secondo modalità che, alla nostra sensibilità, ricordano piuttosto delle manifestazioni *essenzialmente* e gravemente patologiche, quali ad esempio forme parossistiche di erotomania o di evidente paranoia. Vi è dunque, al di qua della rielaborazione filosofica del dato, uno sguardo clinicamente consapevole, orientato verso casi molto concreti e reali, e non una costruzione teorica di circostanze patologiche utili alla causa difesa da Aristotele. Quest'aspetto mi pare ancora più marcato nell'esame delle importanti conseguenze sensoriali degli accessi febbrili (*τοῖς πυρέττουσιν*), in cui lo Stagirita utilizza la propria griglia interpretativa per rendere conto di fenomeni che, a ben guardare, sono in fondo del tutto analoghi a quelli che la tradizione ippocratica e post-ippocratica chiamava con il nome di *crocidismo* e *carfologia*, cioè rispettivamente l'agitare le mani cercando di afferrare filamenti e pagliuzze e lo svellere bioccoli di lana dalle coperte². Così mi sembra di poter

1 Così sostiene anche G. Feola, *op. cit.*

2 Cfr. *supra*.

intendere, infatti, quei cenni alle linee intrecciate sul muro che il malato scambia per degli animali (ἐνίοτε φαίνεται ζῶα ἐν τοῖς τοίχοις ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τῶν γραμμῶν συντιθεμένων), fino a muoversi verso di essi nei casi in cui il male diventa più grave : si tratta chiaramente del medesimo comportamento descritto dall'autore ippocratico di *Affezioni interne*, nel cui capitolo 48 il malato, prima di perdere il senno e abbandonandosi ai prodotti spaventosi della sua immaginazione, « strappa i bioccoli della sua coperta (...) credendo che siano pidocchi » (καὶ τὰς κροκίδας ἀφαιρῆει τοῦ ἱματίου [...] δοκέων φθειρᾶς αὐτὰς εἶναι)¹. È vero che Aristotele definisce questi stati patologici esclusivamente in termini di aumento della temperatura, ma questa indicazione va intesa come alterazione sintomatologica comune a diverse forme di malattia, anche molto gravi, e non nel senso di una banale febbre influenzale. Nel *Pronostico*, come si è visto, questi movimenti sono infatti tra i sintomi di febbri acute, infiammazioni polmonari, *phreniteis* e cefalalgie² : non è difficile tradurre queste indicazioni in termini contemporanei come un riferimento ad importanti patologie infiammatorie o infettive – del resto, come ricorda J. Jouanna, la carfologia è attualmente designata come un movimento incessante di ricerca e afferramento che si verifica in casi di *delirium tremens* o di tifo³, quadri patologici in cui è contemplata peraltro la possibilità di allucinazioni). La situazione descritta da Aristotele rispecchia dunque in modo molto fedele delle reali condizioni di malattia, fornendo una rappresentazione vivida del « malato disteso su un letto di cui uno dei lati lunghi è rivolto contro un muro di terra pressata, e coperto da coltri di lana grezza », immagine che, altrimenti, potremmo soltanto raffigurarci per poter comprendere il significato del crocidismo e della carfologia ippocratiche⁴.

Il motivo dell'inclusione di questi casi patologici concreti in un unico e vasto

1 Hipp., *Aff. int.*, 48 (Litré, VII, 284, 19-21).

2 Hipp., *Progn.*, 4 (= Jouanna-Anastassiou-Magdelaine, p. 13 ; Litré, II, p. 122) : « Sul portamento delle mani, queste sono le mie conoscenze : che per tutti nelle febbri acute, o nelle peripneumonie, freniti, cefalalgie, il loro portarsi davanti al volto, l'armeggiare nel vuoto, il loro raccogliere pezzetti, il loro spelar batuffoli dalle coperte, il loro strappar pagliuzze dal muro, sono tutti brutti e mortali », trad. di A. Lami, vd. *supra*). Cfr. anche *Epid. I*, 23, 2 (= Jouanna-Anastassiou-Guardasole, p. 33, 12 sgg = Litré, II, p. 670).

3 J. Jouanna, *Hippocrate, op. cit.*, p. 415.

4 *Ivi*, p. 414.

insieme di manifestazioni si spiega dunque alla luce della necessità, per Aristotele, di comprendere questi fenomeni eccezionali e inquietanti come casi, sia pure estremamente gravi, di quella modalità della conoscenza degli oggetti esterni che aveva indicato nel suo trattato psicologico come percezione per accidente. Ma un analogo riassorbimento del carattere straordinario di simili manifestazioni entro le categorie del pensiero aristotelico doveva, ovviamente, essere compiuto anche sul piano fisiologico. È dunque con questo scopo che Aristotele approfondisce ulteriormente l'analogia delle illusioni allo stato di veglia con gli stati ipnici. Punto di partenza della sua argomentazione è la spiegazione del perché, normalmente, si sogni durante la notte, nel sonno, e non di giorno (*Ins.*, 460b28-461a8):

È chiaro che i movimenti prodotti dagli effetti della percezione, sia di quelli provenienti dall'esterno sia di quelli provenienti dal corpo, sussistono non solo quando siamo svegli, ma anche quando insorge l'affezione che è chiamata sonno e anzi allora essi appaiono in misura maggiore. Di giorno infatti, quando sensi e pensiero sono in attività, questi movimenti vengono respinti e si dileguano come un fuoco più piccolo davanti a uno grande o dolori e piaceri piccoli davanti a dolori e piaceri grandi, mentre, quando sensi e pensiero cessano, anche i piccoli movimenti vengono alla superficie. Di notte, invece, per l'inattività dei sensi particolari e la loro incapacità di agire, a causa del rifluire del calore dalle parti esterne verso l'interno, i movimenti discendono verso il principio della percezione¹ e diventano manifesti perché è sedato il tumulto².

φανερὸν ὅτι οὐ μόνον ἐγρηγορότων αἰ κινήσεις αἰ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι τῶν τε θύραθεν καὶ τῶν ἐκ τοῦ σώματος ἐνυπάρχουσιν, ἀλλὰ καὶ ὅταν γένηται τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλεῖται ὕπνος, καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται. μεθ' ἡμέραν μὲν γὰρ ἐκκρούονται ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς διανοίας, καὶ ἀφανίζονται ὡσπερ παρὰ πολὺ πῦρ ἔλαττον καὶ λῦπαι καὶ ἡδοναὶ μικραὶ παρὰ μεγάλας, παυσαμένων δὲ ἐπιπολάζει καὶ τὰ μικρά· νύκτωρ δὲ δι'

1 Cioè il *cuore*, cfr. 461a28

2 Trad. cit. leggermente modificata.

ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων καὶ ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν, διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντὸς γίνεσθαι τὴν τοῦ θερμοῦ παλίρροιαν, ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως καταφέρονται καὶ γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς ταραχῆς.

Con « i movimenti prodotti dagli effetti della percezione », come si è visto, Aristotele intende le *phantasiai* : queste, che siano innescate da un oggetto attualmente presente all'esterno del soggetto, o che siano invece l'esito di percezioni precedenti, permangono nel corpo, ovvero continuano a sussistere sotto quella forma particolare di alterazione qualitativa che è il movimento, all'interno dei vasi sanguigni, in cui scorrono sangue e *pneuma*. Quando, durante il giorno, vi è esercizio del pensiero e le sensazioni attualmente percepite introducono sempre nuovi movimenti, ordinati e tendenzialmente corrispondenti da un punto di vista formale agli oggetti che rappresentano, i *residui* delle percezioni precedentemente acquisite (*ὑπολείμματα*)¹ sono per così dire presi nel flusso sensoriale impresso con regolarità dalle cose esterne, che li trascina con sé nella sua fluidità equilibrata, annullandoli come una piccola fiamma sparisce alla vista se esposta ad una luce più grande, o come piccoli dolori o piaceri cessano di essere percepiti quando si provino dolori o piaceri maggiori (quest'ultimo esempio, come si vedrà, è forse da mettere in relazione con la condizione psicologica e fisiologica dei melancolici, perennemente alla ricerca, secondo Aristotele, di piaceri sempre crescenti al fine di rintuzzare voglie e dolori). Al contrario, durante la notte, il flusso percettivo proveniente dagli oggetti esterni cessa : si ha come una sorta di ristagno dei fluidi a causa del quale i movimenti residuali della percezione riprendono inerzialmente il loro moto proprio, senza che altri movimenti provenienti dall'esterno imprimano loro il giusto ordine. A quel punto, queste alterazioni cinetiche del sangue, o del *pneuma* in esso contenuto, si muovono irresistibilmente verso il sensorio centrale, dove infine divengono *evidenti* (*φανεραὶ*), cioè effettivamente percepite, e diventano ciò che normalmente si chiama *sogno*. Aristotele ha particolarmente a cuore l'immagine 'idraulica' con cui, con grande efficacia, ha dipinto il funzionamento della

¹ Su questa nozione e sulla relativa fortuna nella filosofia antica, si veda adesso Francesco Verde, *Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 12, 1 (2016), pp. 44-62.

percezione e della *phantasia* : continua infatti paragonando queste alterazioni ai « piccoli vortici che si formano nei fiumi » (τὰς μικρὰς δίνας τὰς ἐν τοῖς ποταμοῖς γινομένας), che ora riescono a persistere nonostante la corrente avversa, ora, invece, si dissolvono in altre figure a causa di flutti contrastanti (εἰς ἄλλα σχήματα διὰ τὴν ἀντικρουσιν, 461a8-11). L'immagine è ripresa poi con ancora più enfasi per raffigurare la condizione fisiologicamente alterata da cui derivano i sogni di alcuni particolari soggetti, quali i melancolici, i febbricitanti, gli ubriachi (461a14-25) :

Sicché come in un liquido, qualora lo si agiti forte, talora non appare alcuna immagine, talora invece appare ma a tal punto distorta da apparire diversa da com'è, mentre quando il liquido è in quiete le immagini appaiono limpide e chiare, così anche quando si dorme le immagini e i movimenti residuali derivanti dagli effetti della percezione talvolta si dileguano del tutto ad opera del suddetto movimento, quando questo è più intenso, talvolta invece appaiono disturbate e mostruose e *i sogni sono sconnessi, come nei melancolici, nei febbricitanti e negli ubriachi*. Essendo infatti di carattere pneumatico, tutte queste affezioni producono movimento intenso e tumulto.¹

ὥστε καθάπερ ἐν ὑγρῷ, ἐὰν σφόδρα κινή τις, ὅτε μὲν οὐθέν φαίνεται εἶδωλον, ὅτε δὲ φαίνεται μὲν, διεστραμμένον δὲ πάμπαν, ὥστε φαίνεσθαι ἄλλοιον ἢ οἶόν ἐστιν, ἡρεμήσαντος δὲ καθαρὰ καὶ φανερά, οὕτω καὶ ἐν τῷ καθεύδειν τὰ φαντάσματα καὶ αἱ ὑπόλοιποι κινήσεις αἰ συμβαίνουσαι ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων ὅτε μὲν ὑπὸ μείζονος οὔσης τῆς εἰρημένης κινήσεως ἀφανίζονται πάμπαν, ὅτε δὲ τεταραγμένα φαίνονται αἱ ὄψεις καὶ τερατώδεις, καὶ οὐκ εἰρόμενα τὰ ἐνύπνια, οἷον τοῖς μελαγχολικοῖς καὶ πυρέττουσι καὶ οἰνωμένοις· πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα πάθη πνευματώδη ὄντα πολλὴν ποιεῖ κίνησιν καὶ ταραχὴν.

I sogni di queste categorie di individui, siano essi tali per natura come nel caso dei melancolici, o solo momentaneamente come i febbricitanti e gli ubriachi, tendono dunque al disordine, alla deformazione, all'incubo, molto più dei sogni degli individui equilibrati.

1 Trad. cit.

Ma una caratterizzazione analoga vale anche, secondo Aristotele, per le loro attività percettive allo stato di veglia. Un indizio in questo senso è presente anche nel *De memoria et reminiscentia*, in cui tra l'altro l'immagine dello scorrere dei fluidi percettivi viene associata a quella dell'impressione sulla cera : si legge nel testo che « coloro che si trovano o per una qualche affezione (πάθος) o per l'età in uno stato di mutabilità (ἐν κινήσει), non hanno memoria, come se il movimento e il sigillo si imprimevano nell'acqua corrente (καθάπερ ἂν εἰς ὕδωρ ῥέον ἐμπιπτούσης τῆς κινήσεως καὶ τῆς σφραγίδος). Il tema, in questo caso, è quello della capacità o dell'incapacità di trattenere i *phantasmata* a fini mnemonici, esemplificata dal riferimento ai troppo giovani e ai troppo anziani, come a coloro che sono « troppo svelti o troppo tardi » (οἱ λίαν ταχεῖς καὶ οἱ λίαν βραδεῖς), i quali per « un'umidità superiore al dovuto » o per « eccessiva solidità », non riescono gli uni a far permanere le immagini, gli altri neppure a farle aderire¹. Gli effetti di queste affezioni sullo scorrere dei fluidi percettivi nei vasi sanguigni, tuttavia, sono identici a quelle che si presentano nei sogni : le percezioni alterate dei melancolici, dei febbricitanti e degli ubriachi sono dunque spiegate negli stessi termini dell'attività onirica. Esse sono per Aristotele dei sogni ad occhi aperti, dei *rêves éveillés*, rispetto ai quali ci inganniamo facilmente « chi a causa di un'affezione chi a causa di un'altra, così chi dorme lo è a causa del sonno e a causa del fatto che gli organi di senso sono mossi e a motivo di altre circostanze concomitanti alla percezione », sempre in virtù di una somiglianza di un *phantasma* con qualcos'altro². Questo genere di confusione tra *phantasmata* può degenerare ulteriormente : è il caso, descritto nel *De memoria*, di un altrimenti ignoto Antiferonte di Oreo che fuori di sé, come molti altri (καὶ ἄλλοις ἐξισταμένοις), non era più in grado di distinguere i propri ricordi dalle proprie percezioni (*Mem.*, 451a 8-12).

1 Arist., *De mem.*, 450a32-b11.

2 Arist., *Ins.*, 461b7-11 (trad. cit.).

La possibilità di identificare stati cognitivi più affidabili di altri, di inquadrare le forme di alterazione sensoriale delirante nel contesto di una precisa teoria della percezione, oltre che di fornire una spiegazione adeguata in termini fisiologici di questi fenomeni, comporta alcune conseguenze importanti sul piano di una loro eventuale cura in termini per così dire psicologici. L'identificazione delle cause prime delle alterazioni della φαντασία, infatti, può essere letta come una declinazione particolare dei problemi affrontati da Aristotele nel VII libro dell'*Etica Nicomachea*, dedicato alla questione dell'intemperante (ὁ ἀκρατής), ovvero di colui che « non è padrone di sé » che, « sotto l'effetto della passione (διὰ πάθος), compie delle azioni che sa essere malvagie (φᾰύλα) »¹. Il contesto, in questo caso, è quello della critica dell'intellettualismo socratico, secondo cui « nessuno commette il male volontariamente »², un principio che anche Platone, del resto, aveva enunciato nel *Timeo* radicandolo nella propria riflessione fisiologica³. Aristotele si oppone a questa teoria e al suo corollario fisiologico, che contraddirebbero apertamente l'evidenza (ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινόμενοις ἐναργῶς). « Sembra – afferma – che colui che non è padrone di sé (ὁ ἀκρατευόμενος) non pensi che la sua azione sia buona prima di trovarsi sotto l'effetto dell'affezione (ἐν τῷ πάθει) »⁴ : è esattamente il caso del febbricitante del *De insomniis*, che con l'aggravarsi della malattia (ἂν δὲ μείζον ἢ τὸ πάθος), si spingeva sino a cercare di toccare gli oggetti delle sue rappresentazioni fallaci (καὶ κίνηται πρὸς αὐτὰ)⁵. La giustapposizione di questi testi suggerisce che le turbe della *phantasia* discusse nel trattato sui sogni possano essere concepite anche come un analogo problema

1 Arist., *Eth. Nic.*, 1145b 12-13.

2 Cfr. almeno Plat., *Men.*, 77c ; *Prot.*, 345d, 358c.

3 Cf. Plat., *Tim.*, 86d7-e3 : « nessuno è volontariamente malvagio, ma il malvagio diviene tale per una cattiva disposizione del corpo e per una crescita senza educazione e situazioni del genere sono dannose per chiunque e capitano senza volerlo » (κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαιδευτον τροφήν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται, trad. cit.). – Sul tema si veda M. M. Sassi, *Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in Late Plato*, art. cit.

4 Arist., *Eth. Nic.*, 1145b27-30.

5 Arist., *Ins.*, 460b15-16.

di ἀκρασία, di mancanza di controllo, come avviene per altri stati che comportano una certa presa delle passioni sull'uomo, modificando la condizione somatica di coloro che ne sono affetti al punto talvolta di dar luogo a dei veri accessi di follia (ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν)¹. Questa assimilazione, come è stato notato da Ph. Van der Eijk, può valere allo stesso titolo a proposito dell'analisi aristotelica degli stati melancolici², in cui d'altronde (come si è già avuto modo di constatare) possono verificarsi delle notevoli alterazioni sensoriali: gli individui « irritabili » (οἱ ὀξεῖς) e coloro che sono affetti da melancolia (οἱ μελαγχολικοί), in effetti, sono definiti da Aristotele come incapaci di controllo (ἀκρατεῖς) a causa dell'impetuosità della loro intemperanza (τὴν προπετῆ ἀκρασίαν) e della velocità e della precipitazione (σφοδρότης) delle loro impressioni. Senza attenersi al ragionamento (λόγος), i melancolici si lasciano infatti guidare dalla *phantasia* (διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῇ φαντασίᾳ)³, i cui disordini rappresentano delle conseguenze molto frequenti dell'affezione da cui sono colpiti.

Nel quadro della propria riflessione epistemologica sugli errori della *phantasia*, Aristotele considera, come si è visto, il delirio sensoriale come una conseguenza psico-fisica della dismisura di un *pathos* particolare. I termini che utilizza per designare le allucinazioni dell'innamorato, del codardo, del febbricitante, sono gli stessi della sua analisi dell'*akrasia*, dell'intemperanza, in cui esamina la questione della responsabilità individuale rispetto al male e al vizio. Inoltre, conta tra le specie dell'*akrasia* i casi dei folli (μαινόμενοι) e dei melancolici (μελαγχολικοί), di cui il grande potere dell'immaginazione nello stato di veglia è spesso messo in relazione con stati fisiologici precisi, che possono d'altra parte accordarsi con le concezioni aristoteliche della fisiologia della percezione⁴.

Aristotele fa peraltro allusione al bisogno costante di cura di questi individui

1 Arist., *Eth. Nic.*, 1147a14-18.

2 Cfr. Ph. Van der Eijk, *Cure and (In)Curability...*, art. cit., pp. 322-326.

3 *Ivi*, 1150b25-28. Cfr. anche Arist., *Mem.*, 453a18-19: « sono soprattutto i melancolici che sono turbati in questo modo, poiché le immagini li muovono al più alto grado » (καὶ μάλιστα τοὺς μελαγχολικοὺς· τοὺτους γὰρ φαντάσματα κινεῖ μάλιστα).

4 Cfr. *Somn. Vig.*, 457a27-29 dove Aristotele menziona il raffreddamento della « regione interna » (ὁ εἶσω τόπος) dei μελαγχολικοί, dettaglio concorde con la concezione del cuore come sensorio centrale e del suo ruolo principe nei processi percettivi (cfr. *Part. an.*, Γ 4, 666a 6-7 e *Hist. an.* Γ 3-4.)

(ιατρεία), per quanto non si esprima direttamente sui possibili trattamenti. Alcune indicazioni in merito, tuttavia, sono reperibili nel contesto : la nozione di ἀκρασία sembra indicare, in effetti, oltre alla sua caratterizzazione in termini morali e deliberativi, una precisa condizione clinica, apprezzabile anche da un punto di vista più strettamente medico, che Aristotele elabora a partire dallo stato delle scienze naturali del suo tempo¹. Il riferimento alla terapeutica non è dunque semplicemente metaforico. Tra le differenti forme di *akrasía*, effettivamente, la melancolia è considerata come la più facile da curare (εὐιατοτέρα), in particolare quando essa è dovuta all'abitudine (δι' ἔθισμοῦ) e non ad una condizione innata, perché, in generale « è più facile modificare l'abitudine che la natura » (ῥᾶον γὰρ ἔθος μετακινήσαι φύσεως)². Sono i melancolici per natura che hanno maggiore bisogno di essere trattati (οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν αἰεὶ δεόνται ἰατρείας) : « a causa del loro temperamento (κράσις), i loro corpi si sentono mordere continuamente (τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ) ed essi sono sempre in preda ad un desiderio violento »³.

I rimedi evocati in questo passo possono essere identificati tanto con trattamenti essenzialmente medici, come quelli proposti dagli autori ippocratici e da Platone (rimedi farmacologici, misure dietetiche, ecc.), quanto con delle tecniche di persuasione e di direzione morale che riguardano aspetti per così dire 'psicologici'⁴, come nel caso di ogni altra forma di intemperanza. Nella misura in cui uno stato di malattia può aggravarsi nel momento in cui si ceda senza misura ai piaceri per scacciare il dolore che questo provoca – ciò per cui, ad esempio, i melancolici diventano « sregolati e perversi » (ἀκόλαστοι καὶ φαῦλοι γίνονται) – sarà possibile tramite metodi persuasivi, l'esercizio della φρόνησις, eventualmente tramite lo studio della filosofia, curare ogni tipo di intemperanza ristabilendo prima di tutto la padronanza di sé e il giusto buon equilibrio del soggetto. Il riferimento al trattamento delle turbe percettive non è esplicito, ma la strategia terapeutica che l'*Etica Nicomachea* permette di delineare potrebbe essere, in linea di principio,

1 Cfr. Sarah Francis, 'Under the Influence'. *The Physiology and Therapeutics of Akrasia in Aristotle's Ethics*, « Classical Quarterly » LXI, 1 (2011), pp. 143-171 et Ph. Van der Eijk, *Cure and (In)Curability...*, art. cit., p. 323.

2 Cfr. Arist., *Eth. Nic.*, 1152a28-31.

3 *Ivi*, 1154b11-13.

4 Cfr. Ph. Van der Eijk, *Cure and (In)Curability...*, art. cit., p. 325.

ugualmente valida per le alterazioni della *phantasia*. Aristotele, insomma, inaugura un approccio terapeutico non esclusivamente somatico, che può essere impiegato per il trattamento delle sindromi dispercettive in conformità con l'idea, espressa nel *De anima*, per cui « le affezioni dell'anima sono forme contenute nella materia »¹. Come vedremo, si tratta di uno degli aspetti della riflessione aristotelica su questo tema che avrà maggiore fortuna nelle fonti posteriori.

1 Arist., *De an.*, 403a25 (trad. cit.).

La topica dell'argomento dell'“allucinazione” in età ellenistica.

In un articolo di una ventina di anni fa, Jacques Brunschwig impiegava un'espressione presa in prestito dagli studi sulla storia della filosofia moderna, *epistemological turn*, per designare il mutato atteggiamento della riflessione filosofica antica, successivamente alla morte di Aristotele, nei confronti del problema della conoscenza¹. Con questa espressione Brunschwig alludeva verosimilmente al diverso contesto per cui essa è stata resa paradigmatica da Richard Rorty nel 1979 in *Philosophy and the Mirror of Nature*, ovvero al passaggio da una concezione metafisica della filosofia, fondata sul problema antico e medievale della *ragione*, all'orientamento verso i fondamenti del conoscere umano, dei suoi limiti e delle sue possibilità (in una parola, verso il problema della *coscienza* [*consciousness*])² che si registra nel pensiero occidentale a partire almeno da Descartes, e che dà forma a gran parte della modernità filosofica fino a Kant. Per Rorty, tuttavia, questo cambiamento non è emerso dal vuoto : esso non avrebbe anzi catturato l'immaginazione europea se non a seguito della crisi della fiducia nelle istituzioni tradizionali e dell'allargamento improvviso dei confini del mondo noto, aspetti di cui l'opera scettica di Montaigne è certamente una delle spie principali³. Con tutte le cautele che un simile raffronto impone, una svolta analoga è per certi versi riconoscibile nell'esaurirsi dell'esperienza filosofica greca dell'età classica. La morte di Aristotele a Calcide, in Eubea, nel 322 a.C., che segue soltanto di un anno quella di Alessandro a Babilonia, è il segno sul piano storico e filosofico della progressiva relativizzazione dell'avventura filosofica ateniese, dei suoi temi e dei suoi centri di interesse, allo stesso

1 J. Brunschwig, *The Beginnings of Hellenistic Epistemology*, in : K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 229-259, p. 230.

2 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, p. 126. – La paternità dell'espressione si deve verosimilmente a Wilfrid Sellars (1912-1989), sebbene in riferimento alle sole categorie kantiane (vd. *Some Remarks on Kant's Theory of Experience*, « Journal of Philosophy », 64 [1967], pp. 633-648, ora in : *Id., In the Spaces of Reasons. Selected Essays of Wilfrid Sellars edited by K. Scharp & R. B. Brandom*, Harvard University Press, Cambridge-London 2007, pp. 437-453).

3 R. Rorty, *op. cit.*, p. 139.

tempo in cui annuncia il diverso contesto politico in cui i filosofi dei nuovi regni ellenistici si trovarono a rielaborare un materiale più antico in risposta a mutate esigenze di pensiero. Come la 'svolta' soggettivista con cui ha inizio la filosofia moderna, anche la nascita dell'epistemologia ellenistica e, dunque, di una riflessione sistematica sui limiti, i criteri e gli strumenti della conoscenza, non può essere separata dall'esistenza preliminare di una « sfida scettica »¹ : è a Pirrone, di ritorno dalle campagne indiane di Alessandro, a torto o a ragione, che questa viene convenzionalmente imputata come ad una sorta di eroe fondatore², tanto più poiché, fino ad Aristotele, non vi sono in Grecia 'scuole' o indirizzi filosofici di pensiero unitari in questo senso, ma solo argomenti o tendenze scettiche rispetto alla natura e ai limiti della conoscenza umana³.

Gisela Striker ha efficacemente condensato la cifra distintiva dell'epistemologia ellenistica rispetto ai suoi antecedenti classici nel passaggio dalla domanda *what is knowledge?* a quella *is there any knowledge?*⁴. Alla prima delle due questioni, come si è visto, Platone aveva dedicato per intero il *Teeteto*, ma senza provvedere, almeno in quel testo, ad una risposta definitiva. L'indagine di Socrate veniva avviata verso un esito aporetico e aperto, che ben si prestava a rappresentare il punto di partenza della nuova messa a fuoco del problema negli sviluppi successivi della filosofia antica. La questione sollevata da Socrate, infatti, riceverà tante risposte quante sono state le opzioni filosofiche dell'ellenismo, sino alla negazione della possibilità stessa del sapere difesa nei diversi momenti dello scetticismo. Almeno due di tali alternative, ad ogni modo, discendono direttamente da interpretazioni ampiamente divergenti del dialogo platonico : il *Teeteto* è infatti l'opera su cui si è per lo più costruita l'interpretazione scettica di Platone in età

1 J. Brunschwig, *art. cit.*

2 Per un orientamento generale sulla valutazione contemporanea dell'incontro tra Pirrone e i gimnosofisti indiani (di cui dà notizia Diogene Laerzio, IX, 61) si veda almeno Richard Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 169-178 (*Pyrrho and the Indians*).

3 Per una sintesi di questi argomenti, si veda M.-K. Lee, *Antecedents to Ancient Skepticism in Early Greek Philosophy*, in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 13-35, in particolare pp. 14-27.

4 Gisela Striker, *The problem of the criterion*, in : S. Everson (ed.), *Epistemology, op. cit.*, pp. 143-60 (ora in *Ead., Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 150-69, p. 150).

ellenistica, sviluppata nell'Accademia da Arcesilao di Pitane (316/5–241/0 a.C.) proprio a partire dall'esito aporetico del dialogo¹; ma, qualche anno prima, a questo aveva dedicato un'attenzione peculiare anche Zenone di Cizio, primo caposcuola dello stoicismo, con lo scopo però di fornirne una lettura non aporetica, e di giungere tramite questa ad una concezione positiva della conoscenza². Il movente fondamentale delle due interpretazioni del dialogo era la rivendicazione dell'autenticità socratica delle rispettive inclinazioni filosofiche (entrambi, seppure in tempi diversi, erano stati uditori dello scolarca platonico Polemone)³: per Arcesilao, si trattava di porre Socrate, Platone e l'Accademia su una linea di continuità sostanzialmente antidogmatica ed efettica⁴; per Zenone, di sottrarre il pensiero e la persona di Socrate all'appropriazione e alla revisione platonica dei temi della sua ricerca, per restituirne un'immagine più veritiera, e a partire da cui costruire il proprio edificio filosofico. La centralità del personaggio di Socrate nel *Teeteto*, la molteplicità irrisolta dei temi affrontati e delle definizioni della conoscenza messe di volta in volta alla prova dai personaggi, il contesto 'tragico' dell'ambientazione drammatica del dialogo, che prelude alla vicina messa a morte del protagonista, sono tutte caratteristiche dell'opera sulla cui base poteva diventare agevole, quando non urgente, articolare interpretazioni

-
- 1 Su questo tema si vedano soprattutto J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Koninklijke Academie voor Wetenschappen van België, Brussel 1998, pp. 27-82, e M. Bonazzi, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Led, Milano 2003, pp. 81-93.
- 2 Cfr. A. M. Ioppolo, *Presentation and assent: a physical and cognitive problem in early Stoicism*, « Classical Quarterly », 40 (1990), pp. 433-439, e A. A. Long, *Zeno's epistemology and Plato's 'Theaetetus'*, in: T. Scaltsas-A. S. Mason, *The Philosophy of Zeno*, Larnaka 2002, pp. 115-130, ora in: A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 2006, pp. 223-35.
- 3 Cfr. Cic., *Acad. Post.*, I, 35; Strab., XIII, 614; Numen., *apud Euseb., Praep. ev.*, XIV, 6, 9 (= *SVFI*, 188).
- 4 Se l'operazione compiuta dai primi scolarchi dell'Accademia scettica sia stata condotta isolando temi scettici nell'opera di Platone, o piuttosto attraverso una riconsiderazione complessiva della tradizione platonica di epoca classica, è stato oggetto di un dibattito che ha opposto agli inizi degli anni novanta Julia Annas e Carlos Lévy. Si vedano: J. Annas, *Platon le sceptique*, « Revue de Métaphysique et de Morale », 95, 2 (1990), pp. 267-291 (poi ripubblicato con alcune modifiche come *Plato the Sceptic*, in: J. Klage, N. Smith [eds.], *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 43-72) e C. Lévy, *Platon, Arcésilas, Carnéade. Réponse à J. Annas*, « Revue de Métaphysique et de Morale », 95, 2 (1990), pp. 293-306.

generali del pensiero platonico o, viceversa, sviluppare in senso antiplatonico la filosofia di Socrate¹.

¹ La rivendicazione di un'autenticità 'socratica' è un tratto caratteristico di tutto lo stoicismo ellenistico e della Nuova Accademia, non solo dei fondatori delle due scuole. Il tema è stato studiato specificamente da A. A. Long (*Socrates in Hellenistic Philosophy*, « Classical Quarterly », 38 [1988], pp. 150-171 ; ora in : *Id.*, *Stoic Studies*, pp. 1-34) e, relativamente allo stoicismo, da Francesca Alesse (*La Stoá e la tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli 2000).

La prima definizione stoica di φαντασία καταληπτική :

l'eredità del Teeteto e l'influenza della fisiologia peripatetica

L'aspetto più immediatamente evidente della ripresa del *Teeteto* da parte di Zenone è l'impiego della medesima immagine di origine democritea della presenza nell'anima di un materiale malleabile, sul quale vengono ad incidersi le percezioni degli oggetti esterni come impronte sulla cera. Ciò che in Democrito era proposto solo come termine di paragone¹, e che in Platone era considerato esclusivamente come un modello utile a scopi esplicativi (Socrate ne parla nei termini di un espediente λόγου ἔνεκα, « ai fini del ragionamento », *Tht.*, 191c), si coniuga nel materialismo stoico con una concezione del tutto fisica dell'anima che sostituisce al carattere metaforico della cera lo statuto reale del *pneuma*. Su questo punto, Zenone si allinea alle concezioni più diffuse nella medicina del suo tempo, difese da autori come Diocle, Prassagora (vd. *supra*), o dall'anatomista alessandrino Erasistrato (fr. 109 Garofalo), che attribuivano al 'soffio vitale' un grande numero di funzioni, relative alla respirazione, alla locomozione, alla sensazione o ancora all'intelligenza². Ma è ad Aristotele che occorre guardare per cogliere gli elementi di più evidente continuità tra Zenone e la tradizione medico-filosofica precedente. È vero, come notava F. H. Sandbach in uno studio di alcuni decenni fa sulla ricezione di Aristotele nel primo stoicismo, che non vi sono sufficienti testimonianze testuali su cui fondare l'eventuale ripresa, da parte di Zenone, di temi peripatetici³, e che, in ragione di questa

1 Cfr. Theophr., *Sens.*, 51, 3 (παραβάλλων τοιαύτην εἶναι τὴν ἐντύπωσιν, οἷον εἰ ἐκμάξειας εἰς κηρόν).

2 Cfr. Gal., *Diff. puls.*, III, 1 (K VIII, 642, 4-9) = *SVF* I, 33 : « Tutti questi [medici] cosiddetti pneumatici convengono con i principi della Stoa. E poiché Crisippo li aveva abituati a contendere sui termini filosofici, erano assai restii a fare altrettanto in ambito medico. E ancor prima Zenone di Cizio s'era avventurato in alcune innovazioni, superando l'uso consolidato dei Greci in fatto di nomi » (ἀρέσκονται γὰρ οὗτοι πάντες οἱ Πνευματικοὶ καλούμενοι τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς δόγμασιν. ὥστ' ἐπεὶ Χρύσιππος αὐτοὺς εἶθισεν ἀμφισβητεῖν περὶ τῶν κατὰ τὴν φιλοσοφίαν ὀνομάτων, οὐδ' αὐτοὶ περὶ τῶν κατὰ τὴν ἰατρικὴν ταῦτα ποιεῖν ὀκνοῦσι. Καὶ Ζήνων δὲ ὁ Κιττιεὺς ἔτι πρότερον ἐτόλμησε καινοτομεῖν τε καὶ ὑπερβαίνειν τὸ τῶν Ἑλλήνων ἔθος ἐν τοῖς ὀνόμασιν), trad. di R. Radice, Bompiani, Milano 2002). – Per un breve spoglio delle affinità tra la concezione filosofica del *pneuma* nello Stoicismo e la letteratura medica da Ippocrate all'ellenismo, si veda Robert J. Hankinson, *Stoicism and Medicine*, in : B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2003, pp. 295-309, in particolare pp. 298-301.

3 Francis H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1985,

grave lacuna, sarebbe imprudente voler inferire a tutti i costi il recupero di aspetti della riflessione aristotelica nella filosofia del Portico : in particolare, l'approccio complessivo dei due pensatori al problema della *φαντασία*, agli occhi dello studioso, sarebbe così divergente da non poter comportare « any likelihood of influence »¹. Ma al tempo stesso, Sandbach metteva in guardia anche da eccessi interpretativi di segno opposto, ovvero dal voler dedurre dalla mancanza di attestazioni l'esclusione di ogni possibile influenza delle opere di Aristotele sulla Stoà : la sua proposta metodologica, in conclusione, era di condurre questo tipo di indagine « with an open mind », interrogandosi di volta in volta sulla misura in cui un singolo elemento della dottrina stoica potesse essere considerato come sviluppo di un punto di vista originariamente aristotelico². Ora, gli studi sulla *phantasia* in Aristotele hanno conosciuto negli ultimi anni un incremento tale da permettere di rivedere considerevolmente le conclusioni a cui era giunto Sandbach, senza tuttavia discostarsi dalle sue indicazioni di metodo. Per Aristotele, infatti, come si è visto nel capitolo precedente, è il *pneuma* contenuto nel sangue il veicolo delle sensazioni che dall'esterno del corpo, attraverso il fitto reticolo dei vasi sanguigni, giungono al cuore dando così luogo alla percezione ; l'impatto degli oggetti esterni sul soggetto è definito in termini di un movimento 'impresso' al *pneuma* al modo in cui la cera riceve l'impronta (*σημείον*) di un anello non secondo la materia ma in quanto forma (*De an.*, 424a19-21) : di tutte le immagini antiche dell'anima, o di una sua parte, come luogo di ricezione per impressione degli oggetti percepiti nel mondo esterno, quella aristotelica è di gran lunga la più connotata in termini fisici e materiali, e di conseguenza la più adatta ad essere tradotta nei termini strettamente materialistici tipici dello stoicismo. Molto probabilmente, è anche da questo carattere corporeo dell'impressione sensoriale³ e dalla sua pertinenza sul piano fisiologico che Zenone (che secondo Diogene Laerzio avrebbe ascoltato anche Teofrasto e Stratone)⁴ ha potuto trarre spunto per la propria definizione della *phantasia*

p. 13.

1 *Ivi*, p. 23.

2 *Ivi*, p. 16.

3 Cfr. Arist., *Mem.*, 453a14-15, in cui l'affezione prodotta dal *phantasma* è definita come qualcosa di evidentemente *somatico* (δ' ἐστὶ σωματικόν τι τὸ πάθος).

4 Diog. Laërt. VII, 2.

come τύπωσις ἐν ψυχῇ¹, come « impronta nell'anima »², per quanto le corrispondenze, evidentemente, non siano complete. L'*anima*, infatti, diversamente dalla psicologia aristotelica, è integralmente identificata dagli stoici con il *pneuma*: e laddove in Aristotele risulta particolarmente arduo fornire una definizione unitaria di questo principio³, nella fisica del Portico esso è definito univocamente come un composto di *aria* e di *fuoco*⁴, combinati secondo proporzioni variabili. Si tratta di un aggregato estremamente volatile e leggero, che Zenone avrebbe identificato primariamente in un'*esalazione provvista di sensibilità* (αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν)⁵ avente origine dai movimenti del sangue⁶, definita come un *soffio innato* (πνεῦμα σύμφυτον) « che, venendo a mancare al corpo, causa la morte dell'essere vivente », e in cui pertanto va riconosciuta la *psyché*, il soffio vitale al cui estinguersi si spegne anche ogni forma di vita animata⁷. Il *pneuma* innato, inoltre, è associato intrinsecamente anche all'atto della respirazione: Crisippo, glossando la psicologia di Zenone una generazione dopo il maestro, potrà affermare che l'anima non è altro che « il nostro *soffio naturale* che scorre senza interruzione per tutto il corpo finché la normale respirazione rimane in esso » (πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχῆς παντὶ τῷ

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 236 (= *SVFI*, 58).

2 Per un punto di vista simile, cfr. G. Watson, *Phantasia in Classical Thought*, *op. cit.*, pp. 55-56 e Carlos Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École Française de Rome, Roma 1992, p. 211.

3 Cfr. ad esempio J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992, p. 20 (« Aristotle has no overall coherent view of the biological role of *pneuma*; perhaps he would have developed one if he had lived longer ») e G. E. R. Lloyd, *Aristotelian Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 46 (« What little Aristotle has to say the subject of *pneuma* is notoriously obscure and has occasioned protracted scholarly debate »). – Per un punto di vista alternativo, nel senso di una considerazione organica della teoria del *pneuma* come parte sostanziale del sistema aristotelico, rimando invece ai lavori recenti di Abraham P. Bos, in particolare "*Pneuma*" as Quintessence of Aristotelian Philosophy, « Hermes », 141, 4 (2013), pp. 417-434 e, da ultimo, *Aristotle on God's Life-Generating Power and on Pneuma as Its Vehicle*, SUNY Press, Albany 2018.

4 Cfr. Gal., *PHP*, V, 3, 8 (ed. De Lacy, *CMG*, p. 306, 24-27 = *SVF* II, 841) e Alex., *Mixt.*, 10, p. 224, 14-17 Bruns (= *SVF* II, 442).

5 Eus., *Præp. Ev.*, XV, 20, 2, 4.

6 L'origine ematica del *pneuma* non figura nella testimonianza trasmessa da Eusebio, ma si ricava agevolmente da Galeno, che attribuisce questa concezione a più autori (tra cui appunto Zenone e Crisippo). Cfr. Gal., *PHP*, II, 8, 48 (ed. De Lacy, *CMG*, p. 167, 15).

7 Chalc., *In Tim.*, 220 (= *SVF* II, 879). Trad. di L. Nicolini, Bompiani 2003.

σώματι διήκον ἔστ' ἂν ἢ τῆς ζωῆς εὐπνοια παρῆ ἐν τῷ σώματι)¹, richiamando un'identica articolazione tra i due *soffi*, interno ed esterno, come aspetti distinti di una medesima realtà pneumatica, distinzione che era già esplicita negli scritti biologici di Aristotele². Che sia diretta o indiretta, in conclusione, un'influenza della fisiologia aristotelica su questi aspetti della teoria della conoscenza stoica sembra difficilmente negabile. Con tutta evidenza, inoltre, a fondamento di una simile riappropriazione della riflessione scientifica di Aristotele dev'esservi stata la percezione di una qualche continuità tra l'immagine del blocco di cera all'opera nel *Teeteto* e la speculazione dei *Parva naturalia*, a garanzia della tenuta fisiologica di una metafora esplicativa altrimenti destinata a rimanere priva di un effettivo fondamento corporeo. Non è affatto da escludere che un simile anello di congiunzione possa essere individuato nelle discussioni sul dialogo platonico che dovevano aver avuto luogo nell'Accademia (di cui del resto anche gli scritti aristotelici che riprendono l'immagine dell'impressione sulla cera possono essere considerati una testimonianza); ma una medesima aria di famiglia sembra riconoscibile anche in altri aspetti, più strettamente epistemologici, della riflessione degli stoici sulla conoscenza e, soprattutto, delle sue modalità alterate di funzionamento: in particolare, la rivendicazione dell'affidabilità dell'esperienza sensibile e la spiegazione in chiave fisiologica di quei frangenti eccezionali, come i disordini allucinatori, in cui a questa sembra impossibile accordare qualsiasi fiducia.

Senza sottostimare l'importanza di un simile retroterra *lato sensu* peripatetico, non va dimenticato, come è stato sottolineato da A. Long³, che è segnatamente il *Teeteto* a darci testimonianza di una delle primissime occorrenze del termine *φαντασία*, sintetizzando nell'equiparazione di questa con la sensazione (*φαντασία ἄρα καὶ αἰσθησις ταύτων*, 152c1) la

1 Cfr. Gal., *PHP*, III, 1, 10, (*CMG*, p. 170, 9-10).

2 Cfr. ad esempio Arist., *Part. An.*, 659b19: « questo <pneuma> appartiene a tutti <gli animali> per natura e non è introdotto dall'esterno » (*τοῦτο δ' ὑπάρχει φύσει πᾶσι καὶ οὐ θύραθεν ἐπίσακτόν ἐστιν*) (trad. di A. L. Carbone, Rizzoli 2002). – Per uno studio di insieme della teoria aristotelica del *pneuma innato* e per una ricostruzione del suo carattere unitario, cfr. Gad Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Clarendon Press, Oxford 1995, in particolare pp. 106-148.

3 A. A. Long, *Zeno's epistemology and the 'Theaetetus'*, *cit.*, pp. 225-226.

cifra del fenomenismo protagoreo, e assegnando polemicamente a questa declinazione sensista del principio dell'*homo mensura* lo statuto di « criterio » (κριτήριο) *percettivo* della conoscenza¹: si tratta di uno dei primi luoghi della letteratura filosofica greca (insieme a *Resp.*, IX, 582a6) in cui questo termine assume il significato di *canone del sapere*², inaugurandone l'uso principe che ne sarà fatto nei dibattiti filosofici ellenistici, e da cui deriva fondamentalmente il significato che esso assume nelle lingue moderne. Ma è verosimile che anche il più recente dei cenni platonici alla *phantasia* avesse lasciato un segno sulle riflessioni dei primi stoici. Nell'argomentare dello Straniero di Elea del *Sofista*, infatti, la mescolanza (μείξις) del non-essere (τὸ... μὴ ὄν) con *opinione* e *discorso* (δόξη τε καὶ λόγῳ) produce il falso (ψεύδος) e l'inganno (ἀπάτη)³: e, « se c'è inganno, necessariamente tutto sarà ricolmo di immagini, somiglianze e *rappresentazioni apparenti* » (καὶ μὴν ἀπάτης οὔσης εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντα ἀνάγκη μεστὰ εἶναι)⁴, laddove invece Parmenide avrebbe negato « che il falso ci sia » (μηδ' εἶναι ψεύδος), considerandolo solo un altro nome del non-essere (*Soph.*, 260c11-d3). Zenone, insomma, si pone sulla linea di una riflessione che concepisce come schiettamente socratica, destinata nondimeno da Platone all'incompiutezza e all'abbandono in favore di una teoria della conoscenza che, tralasciata ogni fiducia nell'esperienza sensibile e in un suo eventuale valore criteriale, assegnerà validità epistemologica e ontologica soltanto alle Forme e agli enti del pensiero. Lo stoicismo antico, invece, intende proseguire sulla strada empirista battuta, a suo dire, da Socrate nel *Teeteto*, quasi a voler dimostrare che la *démarche vers l'abstraction* intrapresa da Platone e proseguita dagli Accademici fino allo scolarcato di Cratete sia stata un tradimento dell'insegnamento originale del loro comune maestro; ma, al tempo stesso,

1 Plat., *Tht.*, 178b2-7: « Di tutte le cose è misura l'uomo », come sostenete, Protagora, bianche, pesanti, leggere, insomma nessuna delle cose di questo tipo esclusa. Dal momento che possiede in se stesso il criterio relativo ad esse, ritenendo che siano esattamente come le prova, crede anche che siano per lui vere e autentiche » (« Πάντων μέτρον ἀνθρωπός ἐστιν, » ὡς φατέ, ὦ Πρωταγόρα, λευκῶν βαρέων κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων· ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἶεται αὐτῷ καὶ ὄντα), trad. Ferrari, *cit.*

2 Cfr. G. Striker, Κριτήριο τῆς ἀλήθειας, « Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen », I. Phil.-hist. Klasse, 2 (1974), pp. 48-110, ora in: *Ead.*, *Essays...*, *op. cit.*, pp. 22-76, p. 26.

3 Plat., *Soph.*, 260c1-4.

4 *Ivi*, 260c8-9 (trad. Centrone, *cit.*).

sembra voler riscattare nel *Sofista* quel senso peggiorativo di *phantasia* legato a doppio filo con l'idea di falsità e di inganno che già Aristotele aveva recuperato positivamente, liberando il concetto di errore percettivo (*ἀπάτη*) dalla speculazione di matrice eleatica e dalle implicazioni idealistiche attraverso cui questo era ancora concepito da Platone.

Non tutte le *phantasiai*, infatti, sono per Zenone *criterio* per la conoscenza, come invece traspare dal resoconto platonico del pensiero relativista e soggettivista di Protagora. Nello stoicismo, ha valore criteriale soltanto una classe specifica di *phantasiai*, il cui possesso corrisponde a virtù e sapienza nel soggetto che ne fa esperienza, e a cui sono estranee l'errore e l'ignoranza. Nel *Varro*, primo libro (nonché l'unico superstite) della tetralogia di dialoghi che componevano gli *Academica posteriora* (45 a.C.), Cicerone ha lasciato una descrizione particolarmente vivida dei tratti con cui Zenone esprimeva, anche attraverso la concretezza del gesto della mano che afferra un oggetto, la propria concezione della retta conoscenza :

Moltissimi mutamenti apportò [*scil.* Zenone], inoltre alla terza sezione della filosofia [*scil.* la logica]. In questo settore egli introdusse, anzitutto, alcune novità a proposito dei sensi, che ritenne essere in stretta relazione con un certo impulso presentantesi dall'esterno, che egli chiamò *φαντασία* e che a noi sia consentito chiamare *visum* (...); ma a questi *visa* che sono apparsi ai sensi e sono stati quasi accolti da essi egli aggiunge l'assenso dell'anima, il quale, secondo lui, è posto in noi e dipende dalla nostra volontà. Egli non annetteva fiducia a tutti i *visa*, ma esclusivamente a quelli che possedessero una certa nota chiarificatrice degli oggetti rappresentati; questo *visum*, poi, poiché si lasciava scorgere di per sé, egli lo chiamava "comprensibile" [...] (*καταληπτόν*) [...]. Quando poi il *visum* era stato già recepito e approvato, egli lo chiamava "comprensione", paragonandolo all'atto con cui la mano prende possesso delle cose, e da quest'atto egli cavò fuori anche il suddetto appellativo, mentre prima nessuno aveva usato quel vocabolo per esprimere un siffatto concetto. E dava il nome di "senso" anche a ciò che per mezzo del senso era stato percepito. E se la percezione sensibile era tale da non poter essere eliminata dal ragionamento, egli la chiamava "scienza"; altrimenti, la chiamava "ignoranza", e da quest'ultima si originava anche

l'opinione, che, a parer suo, era fiacca e comune al falso e all'ignoto.

Plurima autem in illa tertia philosophiae parte mutavit. In qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit nova, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus (quam ille φαντασίαν nos visum appellemus licet, et teneamus hoc quidem verbum [...]), sed ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum cum ipsum per se cerneretur, comprehendibile [...] (καταληπτόν) [...]. Sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat, similem is rebus quae manu prehenderentur; ex quo etiam nomen hoc duxerat [at] cum eo verbo antea nemo tali in re usus esset, plurimisque idem novis verbis (nova enim dicebat) usus est. Quod autem erat sensu comprehensum id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum ut convelli ratione non posset scientiam ex qua existerat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis.¹

Le innovazioni lessicali apportate da Zenone rispetto alla filosofia del tempo afferiscono quasi interamente ad una medesima famiglia di parole, connessa al verbo καταλαμβάνω, che nel greco classico ha per lo più il significato molto concreto di « afferrare », talvolta di « catturare ». È vero che, in un senso simile a quello reso esplicito da Zenone, questo verbo era stato impiegato da Platone, nel *Fedro*, per descrivere il modo in cui « cogliamo » (κατελήφαμεν, 250d1) la bellezza con la più acuta delle nostre sensazioni, la vista; o, ancora, da Aristotele, nei *Topici*, per esprimere il modo in cui « si coglie » (καταλαμβάνεται) il proprio (ἴδιον) di un oggetto di definizione (V, 131a29). Ma Zenone non si limita all'uso figurato dell'immagine, e riprende invece in grande misura quell'idea antica, criticata da Aristotele, per cui ogni senso sia, in fondo, « una sorta di

¹ Cic., *Ac. Post.*, I, 40-41 (ed. O. Plasberg, Leipzig 1922, con le varianti di José Kany-Turpin [*Cicéron. Les Académiques. Traduction par J. Kany-Turpin. Introduction par P. Pellegrin*, GF Flammarion, Paris 2010]; trad. it. di A. Russo in *Id.* [a cura di], *Scettici greci*, UTET, Torino 1978, con leggere modifiche).

tatto » (ἀφή τις), attribuendole però un'estensione e una portata originali¹. Il criterio del vero, insomma, non è esterno alla percezione che il soggetto può avere del mondo, non è un canone ideale o una procedura intellettuale, ma un certo tipo di *contatto* che, in accordo con il provvidenzialismo stoico, l'uomo è potenzialmente in grado di stabilire con il cosmo. Negli *Academica priora*, Cicerone ha espresso con suggestiva chiarezza quest'idea soffermandosi dettagliatamente sull'illustrazione zenoniana della conoscenza come 'presa'²:

Anche ciò veniva espresso da Zenone con un gesto. “Eccovi qui – egli diceva – il *visum* (*phantasia*) : è così !” ; poi contraeva un po' le dita : “Questo qui è l'assenso !” ; poi le chiudeva interamente e mostrava il pugno e diceva che quella è la comprensione e, fondandosi su questa similitudine, diede a quel fenomeno anche il nome di *κατάληψις*, che prima non esisteva ; ma poi accostava alla mano destra anche la sinistra e con quest'ultima stringeva e comprimeva a viva forza il pugno che priva aveva fatto, e diceva che quella è la scienza.

et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. Nam cum extensis digitis adversam manum ostenderat, “visum” inquebat “huius modi est” ; dein cum paulum digitos contraxerat, “adsensus huius modi” ; tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat, qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν imposuit ; cum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arte vehementerque compresserat, scientiam talem esse dicebat.

Riassumendo, una *phantasia*, scaturita dal contatto con il mondo esterno, viene accolta dal soggetto (il gesto corrispondente di Zenone era la mano aperta, ma si ricorderà che in *Acad. post.*, I, 40, i *visa* sono detti *quasi accepta sensibus*, a sottolineare l'iniziale

1 Arist., *Sens.*, 4, 442a30. – Per l'immagine del tatto come senso principe nello stoicismo, cfr. anche Jean-Baptiste Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Vrin, Paris 2017², p. 51.

2 Cic., *Acad. Pr.*, 145 = *SVF I*, 66 (trad. cit.). Cfr. per altre attestazioni, più succinte, della medesima immagine, anche Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, II, 81 e *Adv. Math.*, VII, 39 (« la scienza è l'egemonico disposto in un certo modo come il pugno è la mano disposta in un certo modo », ἡ δὲ ἐπιστήμη τῶς ἔχων ἡγεμονικὸν ὡσπερ καὶ ἡ πῶς ἔχουσα χεὶρ πυγμῆ).

passività del soggetto nella conoscenza) e ne coinvolge l'assenso (*adsensio*, gr. συγκατάθεσις – anche questo termine è un'innovazione terminologica introdotta da Zenone), ovvero la reazione specifica con cui questi, in modo non esclusivamente meccanico ma in dipendenza da una serie di fattori individuali che Cicerone definisce come volontari, risponde agli stimoli esterni (è questo momento che corrisponde alla leggera contrazione delle dita). Questa risposta può essere, fondamentalmente, di due tipi: se è una risposta debole, comporterà falsità e ignoranza (Cicerone la definisce *opinio* traducendo il greco *doxa* usato da Zenone, Sesto Empirico parlerà di ἄγνοια¹); se è una risposta sicura, adeguata e conforme all'*impulsio* originaria proveniente dall'esterno, essa sarà *comprehensio* (κατάληψις, letteralmente, la mano che si richiude su sé stessa e « afferra »)². La *scientia* (gr. ἐπιστήμη) è l'ultimo e più alto grado della conoscenza, esemplificato dalla mano sinistra che stringe il pugno della mano destra, già stretta nella *comprehensione*. Tuttavia, aggiunge polemicamente Cicerone riassumendo il resto della dottrina gnoseologica del Portico, « il dominio [della scienza] non è riservato a nessuno tranne che al saggio. Ma chi sia questo saggio non ce lo dicono di solito neanche loro », gli Stoici (*cuius compotem nisi sapientem esse neminem. sed qui sapiens sit aut fuerit ne ipsi quidem solent dicere, Ac.pr., 145*)³. Solo il saggio, nella sua perfezione morale e cognitiva, infatti, ha secondo lo stoicismo una conoscenza esatta delle cose, inaccessibile nella sua totalità ai φαῦλοι, agli *stolti*, che compongono per lo più l'umanità. Nondimeno, poiché Zenone definisce la *comprehensione* come intermedia tra *doxa* ed *episteme*, anche chi, come la quasi totalità del genere umano, si trovi in una condizione intermedia tra ignoranza e saggezza, può essere capace di rispondere adeguatamente agli impulsi del mondo e di stabilire un contatto autentico con le cose. L'unica *phantasia* capace di generare questo tipo di sincera relazione cognitiva dell'uomo con il cosmo è chiamata da Zenone, con una consapevole innovazione lessicale, καταληπτική, « comprensiva »⁴. Si tratta di un evento percettivo che, per

1 Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 151 (= *SVFI*, 67) : δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν.

2 Altre traduzioni, meno letterali, del greco κατάληψις proposte da Cicerone sono *perceptio* e *cognitio* (cfr. *Acad. pr.*, II, 17).

3 Trad. cit. leggermente modificata.

4 Sebbene meno elegante, una traduzione con il participio presente « afferrante » sarebbe più aderente all'originale greco, attribuendo però all'aggettivo καταληπτική un valore

riprendere le parole di Cicerone, possiede « una certa nota chiarificatrice degli oggetti rappresentati » (*propriam quandam... declarationem earum rerum quae viderentur*), un tratto specifico, proprio, che lo rende immune da errore e riconoscibile immediatamente come vero : la *phantasia* comprensiva è di un'evidenza (ἐνάργεια) e di un impatto tali sul soggetto conoscente che « ci prende (λαμβάνεται) per i capelli », come scrive Sesto Empirico, costringendoci all'assenso in modo irresistibile, senza aver bisogno di altro per produrre in noi questo effetto e per marcare così la sua differenza rispetto ad altre *phantasiai* non-comprensive di cui l'uomo comune fa più spesso esperienza¹.

Oltre che ricorrendo all'immagine del gesto della mano, Zenone, sul piano formale, aveva inizialmente circoscritto la φαντασία καταληπτική secondo due sole clausole, con lo scopo di esaurirne la definizione (non si tratta, come è stato sottolineato da G. Striker, delle caratteristiche che permettono di riconoscere una simile rappresentazione, bensì di riconoscerne le principali proprietà oggettive²). In versioni leggermente diverse, abbiamo testimonianza tramite Diogene Laerzio e Sesto Empirico (*SVF* II, 53) di questa versione originaria della definizione, secondo una forma che con ogni probabilità risale quasi parola per parola a Zenone stesso. Sesto riporta che la *phantasia* comprensiva è tale per il fatto di ἀπὸ ὑπάρχοντος γενέσθαι καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένως καὶ ἐναπεςφραγισμένως (*Adv. Math.*, XI, 182), seguito pressoché letteralmente da Diogene, per cui essa sarebbe τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεςφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην (VII, 46). Si può formulare come segue una traduzione unitaria dei due passi, in accordo con il senso più comunemente attribuito alle due clausole ma che, come vedremo, non è l'unico possibile. La φαντασία καταληπτική è tale, per Zenone, se :

(α) Essa deriva da un oggetto reale (ἀπὸ ὑπάρχοντος) ;

(β) Essa è impressa e modellata secondo l'oggetto da cui deriva.

fondamentalmente attivo, relativo cioè al soggetto che ne fa esperienza, sul quale una tale *phantasia* ha 'presa', e non alla mera *comprensione* di un oggetto esterno.

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 257, 3 -258, 1 : αὕτη γὰρ ἐναργῆς οὐσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασι, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν, καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη προσπίπτειν ἢ εἰς τὸ τὴν πρὸς τὰς ἄλλας διαφορὰν ὑποβάλλειν.

2 G. Striker, Κριτήριον τῆς ἀληθείας, *art. cit.*, pp. 85-86, e *Ead.*, *The problem of criterion*, *cit.*, p. 152.

(κατ' αὐτὸ τὸ ὑπαρχον).

Così intesa, la definizione comporta la provenienza della *phantasia* comprensiva da un oggetto esterno e la corrispondenza perfetta di tale oggetto esterno con l'impronta da esso prodotta nell'anima, condizioni che assicurerebbero allo Stoico la certezza di una conoscenza oggettiva, perfetta, della realtà che lo circonda. Tuttavia, questa interpretazione della definizione zenoniana, presenta più di un punto debole. La prima clausola, infatti, sembra più adatta a definire i caratteri di una qualsiasi *phantasia*, piuttosto che una *phantasia* comprensiva, da momento che, secondo la fisica stoica, soltanto i corpi *hanno esistenza*, e solo ciò che ha estensione può effettivamente essere in grado di agire e patire e, dunque, tra le altre possibilità, di essere *causa* di una percezione. Come si è visto, per Zenone la *phantasia* è, di fatto, un'impronta (τύπωσις) sull'anima, secondo un processo definibile in termini del tutto materiali: nessuna *phantasia* potrebbe mai provenire da qualcosa che *non è*, ovvero da qualcosa che non abbia natura corporea, semplicemente perché non esiste nulla, secondo gli Stoici, al di fuori della classe dei corpi¹. Se la prima clausola, in altri termini, contemplasse il participio ὑπάρχον secondo il significato di *oggetto reale*, come spesso intendono i commentatori, essa sarebbe del tutto pleonastica rispetto alla seconda, che la includerebbe nella corrispondenza dell'impronta sull'anima, ovvero della *phantasia*, all'oggetto che ne è causa: la locuzione κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεςφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην finirebbe dunque per riassumere la condizione precedente, rendendola superflua. Questo tipo di obiezione non è di poco conto. Tuttavia, essa può essere compresa diversamente affrontando il problema in

1 Cfr. M. Frede, *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*, in: M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley 1983, pp. 65-93, ripubblicato in M. Frede, *Studies in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, pp. 151-176, in particolare pp. 164-166, e D. Sedley, *Zeno's definition of phantasia kataleptike*, in: T. Scaltsas, A. S. Mason (eds.), *Zeno of Citium and His Legacy: The Philosophy of Zeno*, The Municipality of Larnaca, Larnaca 2002, pp. 135-154, pp. 137 sgg. – Una modalità diversa di 'esistenza' (ὑπαρξις) è quella dell'ἀξιωμα vero, che è notoriamente un incorporeo e, di conseguenza, non può agire né patire (sul tema si veda W. Cavini, *Essere ed essere vero. Sull'uso assoluto di ΥΠΑΡΧΩ nella logica stoica*, in: M. Serena Funghi, *ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ – Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Olschki, Firenze 1996, pp. 141-145).

prospettiva storica, considerando la definizione di *phantasia kataleptiké* come il risultato di stratificazioni successive dovute ai dibattiti che questa aveva provocato e alle diverse interpretazioni che ha suscitato nel tempo, all'interno e all'esterno della scuola stoica. È quindi necessario soffermarsi in via preliminare sulle reazioni che, nell'Accademia platonica, ha comportato la prima definizione di *phantasia* comprensiva, insieme all'uso del *Teeteto* perseguito dai primi stoici nel difendere la propria concezione della conoscenza.

L'obiezione di Arcesilao a Zenone :

l'argomento platonico della μανία e la terza clausola della φαντασία καταληπτική.

Sappiamo da Cicerone (*Acad. pr.*, 77) che la definizione zenoniana della *phantasia kataleptiké* aveva attirato dure obiezioni da parte di Arcesilao. Questi avrebbe approvato la dottrina di Zenone secondo cui « il saggio non solo non può, ma addirittura non deve opinare » (... *nihil opinari, nec solum posse sed ita necesse esse sapienti*, 77, 3-4), ma approdando a conclusioni opposte a quelle stoiche : mentre per Zenone al saggio era idealmente riservata la certezza di un sapere immune da errore poiché derivante esclusivamente da *phantasiai* comprensive, Arcesilao sosteneva l'impossibilità di *opinio / dóxa* come necessità della sospensione del giudizio su tutte le cose (gr. ἐποχή περὶ πάντων), ricorrendo ad un argomento che possiamo ricostruire, nella sua prima formulazione accademica, soltanto attraverso il latino di Cicerone. Arcesilao, stando al testo degli *Academica*, avrebbe chiesto a Zenone se la conoscenza, definita nei termini della *phantasia* comprensiva, fosse possibile anche nel caso in cui una *phantasia* vera fosse identica ad una *phantasia* falsa (*post requisitum etiamne si eius modi esset visum verum quale vel falsum*, 77, 12-13). La tesi scettica esposta qui da Cicerone è nota come argomento dell'*aparallaxia*, ovvero dell'*indiscernibilità* delle *phantasiai*, verso cui convergono nella sostanza le critiche accademiche a Zenone, e che si articolano secondo un'argomentazione definita da due momenti successivi :

- Vi sono *phantasiai* vere e *phantasiai* false ;
- Una *phantasia* ritenuta vera non è distinguibile da una *phantasia* falsa.

Lo scopo di Arcesilao, insomma, non è negare dogmaticamente la possibilità che possano esistere delle *phantasiai* vere, dimostrando così di accettare, per scopi puramente argomentativi, la prima parte del ragionamento di Zenone e ammettendo inoltre, al pari degli stoici, che, accanto alle *phantasiai* vere, ve ne siano altre che sono false. Il cuore della

sua critica, piuttosto, è che non sia possibile distinguere le due specie, poiché esse, in apparenza, potrebbero avere le medesime caratteristiche (« ogni *phantasia* che procede dal vero è tale da poter procedere anche dal falso », *omne visum quod sit a vero tale esse quale etiam a falso possit esse*, 41, 9-10) : il saggio stoico, ogni qualvolta concede l'assenso ad una rappresentazione considerandola vera, è in realtà sprovvisto di un solido criterio per distinguerla da una fallace, ed è a quest'ultima, in definitiva, che rischia di concedere il proprio assenso. Da qui deriva evidentemente il diverso esito a cui, secondo lo scetticismo accademico, perviene l'impossibilità per il saggio di opinare : non la scienza ma, appunto, la sospensione costante e generale del proprio giudizio.

Le fonti non dicono con esattezza a quali esempi ricorresse Arcesilao per sostenere la tesi dell'indiscernibilità contro Zenone. Cicerone si limita a dire che gli Accademici difendevano questa posizione con « dei ragionamenti numerosi e vari » (*vero multa et varia oratione defendunt*, 44, 7-8) ; Sesto Empirico, con un'espressione curiosamente simile che potrebbe lasciar pensare anche ad una fonte greca comune alle esposizioni dei due autori, condensa le motivazioni della tesi dell'*aparallaxia* difesa da Arcesilao con l'espressione *ὅτι οὐδεμία τοιαύτη ἀληθῆς φαντασία εὕρισκεται οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδῆς*, « per il fatto che non si trova nessuna *phantasia* vera tale da non poter risultare falsa », e aggiunge che questa posizione era sostenuta facendo ricorso a molti e svariati esempi (*ὡς διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων παρίσταται*)¹. Nondimeno, anche in mancanza di testimonianze esplicite, alcuni indizi permettono di indovinare con un certo margine di esattezza i termini dell'obiezione scettica : secondo la ricostruzione di Anna Maria Ioppolo, infatti, le vie percorse da Arcesilao per corroborare la propria tesi a svantaggio dell'epistemologia di Zenone erano fondamentalmente di due tipi. Da un lato, egli avrebbe fatto ricorso all'argomento dell'indistinguibilità di più oggetti simili, come uova, gemelli, sigilli provenienti da un medesimo anello, ecc. (il cui uso è confermato almeno nel resoconto della polemica contro lo stoico eterodosso Aristone di Chio di cui dà notizia Diogene Laerzio)², insistendo dunque sulla inadeguatezza dell'oggetto percepito. Dall'altro,

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 154,5-155,1.

2 Diog. Laërt., VII, 162-163.

Arcesilao argomentava in favore dell'indistinguibilità *ex parte subjecti*, impiegando « casi di malattia, ubriachezza, sogno, ecc. »¹ e, quindi, sulla difficoltà di discernere le sensazioni a seconda dello stato mentale e delle condizioni fisiologiche in cui si trova il soggetto. Le sensazioni che hanno luogo nella malattia, nell'ebbrezza alcolica, nel delirio, questo era probabilmente il senso del ragionamento di Arcesilao, non possono che essere considerate false dagli stoici ; tuttavia, avviene frequentemente che se ne venga ingannati e si finisca per concedere il proprio assenso a *phantasiai* che, per riprendere la definizione stoica, né provengono da uno *ὑπαρχον*, né risultano in accordo con esso. Vista l'importanza del *Teeteto* nell'elaborazione dell'interpretazione scettica del platonismo difesa da Arcesilao, non è sorprendente che all'origine di questa critica si possano individuare le medesime obiezioni rivolte da Socrate in quel dialogo alla dottrina di Protagora. Per Socrate, infatti, le sensazioni (*αἰσθήσεις*) che hanno luogo nella *mania*, insieme a « a tutto ciò che è chiamato *pervertimento dell'udito, della vista o di un'altra sensazione* » sono definite *false* (157e) in modo per così dire 'dogmatico', ovvero senza alcun riferimento ad un criterio capace di rendere conto della loro falsità (è questo, come si ricorderà, il motivo per cui l'obiezione socratica viene abbandonata, essendo insufficiente a svincolarsi dalla prospettiva soggettivista del sofista). In seguito, però, il discorso di Socrate sull'origine dell'*opinione falsa* tenta di porre in connessione le cattive condizioni qualitative della 'cera dell'anima' con il fatto che gli *ἀμαθείς*, gli « ignoranti », « per lo più vedono, sentono o pensano in modo alterato » (*παρορώσι τε καὶ παρακούσι καὶ παρανοοῦσι πλείστα*, 195a7-8). Ora, nel contesto dell'epistemologia sensista veicolata dall'immagine del blocco di cera, questi individui che « sono nel falso riguardo alle cose che sono » (*ἐψευσμένοι τε δὴ τῶν ὄντων*, *ibid.*, 8-9), possono trovarsi nell'errore conoscitivo solo rispetto alle impronte precedentemente depositate sulla loro anima, poiché soltanto ciò che ha lasciato una traccia su questa può essere conosciuto e ricordato² : è evidente che questo passo 'socratico'

1 A. M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademica scettica*, Bibliopolis, Napoli 2009, p. 95. Dello stesso avviso J.-B. Gourinat, *Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens*, « Philosophie antique », 12 (2012), pp. 43-88, p. 72.

2 Cfr. Plat., *Tht.*, 191d7-e1 : « E poi ciò che viene plasmato lo ricordiamo e lo conosciamo finché rimane la sua immagine ; invece ciò che viene cancellato o non può venire plasmato, lo dimentichiamo e non lo conosciamo » (*καὶ ὁ μὲν ἂν ἐκμαγῆ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως ἂν ἐνῆ*

doveva rappresentare agli occhi di Zenone un testo fondativo sulla base del quale giustificare, grazie ad un antecedente di rilievo, la propria concezione della mente come *tabula rasa* su cui vengono ad incidersi i segni degli oggetti esterni. Arcesilao ha dunque buon gioco nel riprendere la lettera del discorso (aporetico) drammatizzato da Platone per rivolgerlo contro le pretese conoscitive del suo avversario. Nel dialogo, infatti, Socrate contemplava una delle principali modalità dell'errore rivolgendosi così a Teeteto :

Rimane allora la possibilità di opinare il falso nel caso in cui conoscendo te e Teodoro e possedendo in quel blocco di cera i segni di entrambi voi come sigilli impressi, vedendovi entrambi a distanza e in modo indistinto, mi sforzo di, assegnando il segno proprio di ciascuno di ciascuno dei due alla visione che gli corrisponde, di introdurre la visione armonizzandola con la sua propria impronta, affinché si produca il riconoscimento ; se però non ci riesco e *applico la visione dell'uno al segno proprio dell'altro (paralláxas)*, come fanno quelli che si infilano i calzari l'uno al posto dell'altro, oppure mi trovo a patire un fenomeno uguale a quelli che si hanno nelle visioni speculari, in cui ciò che è a destra, si trasferisce a sinistra, allora mi sbaglio (*diamártō*). Allora accade che si verifichi il fenomeno dell'opinare una cosa per un'altra (*heterodoxía*), cioè l'opinare il falso.

Λείπεται τοίνυν τὰ ψευδῆ δοξάζσαι ἐν τῷδε, ὅταν γινώσκων σὲ καὶ Θεόδωρον, καὶ ἔχων ἐν ἐκείνῳ τῷ κηρίῳ ὡσπερ δακτυλίων σφῶν ἀμφοῖν τὰ σημεῖα, διὰ μακροῦ καὶ μὴ ἱκανῶς ὁρῶν ἄμφω προθυμηθῶ, τὸ οἰκείον ἑκατέρου σημείον ἀποδοῦς τῇ οἰκείᾳ ὄψει, ἐμβιβάσας προσαρμόσαι εἰς τὸ ἑαυτῆς ἴχνος, ἵνα γένηται ἀναγνώρισις, εἶτα τούτων ἀποτυχῶν καὶ ὡσπερ οἱ ἔμπαλιν ὑποδοῦμενοι παραλλάξας προσβάλω τὴν ἑκατέρου ὄψιν πρὸς τὸ ἀλλότριον σημείον, ἢ καὶ οἶα τὰ ἐν τοῖς κατόπτροις τῆς ὄψεως πάθη, δεξιὰ εἰς ἀριστερὰ μεταρρεούσης, ταῦτὸν παθῶν διαμάρτω· τότε δὴ συμβαίνει ἡ ἑτεροδοξία καὶ τὸ ψευδῆ δοξάζειν.¹

τὸ εἶδωλον αὐτοῦ· ὃ δ' ἂν ἐξαιλειφθῆ ἢ μὴ οἶόν τε γένηται ἐκμαγῆναι, ἐπιλελήσθαι τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι, trad. Ferrari, *cit.*).

1 Plat., *Th.*, 193b9-d2 (trad. cit.).

Con il verbo *παραλλάσσειν* (« mutare di posto », « scambiare », e, dunque, *differire* nel senso etimologico del termine), Platone indica qui quell'operazione dell'anima per cui si assegna erroneamente un'impronta proveniente da un oggetto (Teeteto o Teodoro, lo stivale destro o il sinistro, i lati invertiti di un'immagine riflessa in uno specchio) a quella dell'altro (in questo contesto, è sinonimo delle due espressioni *heterodoxía* e *alldoxía*, l'opinare una cosa per un'altra). La voce ricorre poco oltre ad indicare l'azione per cui « un cattivo arciere scambia il bersaglio e sbaglia », designando con quest'esempio ciò che viene chiamato *falsità* (τοξότην φαῦλον ἰέντα παραλλάξαι τοῦ σκοποῦ καὶ ἀμαρτεῖν, ὃ δὴ καὶ ψεύδος ἄρα ὠνόμασται, 194a3-4) – ovvero con il medesimo significato primario del verbo *διαμάρτω* che occorre nel medesimo testo, altro nome del *qui pro quo* – e, in forma negativa, la capacità di coloro che apprendono facilmente e hanno buona memoria nel *non confondere* i segni provenienti dalle sensazioni, e che pertanto opinano il vero (εὐμαθεῖς, ἔπειτα μνήμονες, εἶτα οὐ παραλλάττουσι τῶν αἰσθήσεων τὰ σημεῖα ἀλλὰ δοξάζουσιν ἀληθῆ, 194d3-4). Non sfuggirà, a questo punto, che gli *ἀμαθεῖς* che *παρορῶσι... καὶ παρακούσι καὶ παρανοοῦσι* di 195a7-8 si trovano, rispetto agli *εὐμαθεῖς*, nella situazione opposta : in questo contesto, come si è cercato di mettere in rilievo più in alto, l'impiego del verbo *παρανοέω* e degli altri simili riguardanti la sensazione può ben rispecchiare un uso tecnico o quasi tecnico (analogo insomma a quello di *μανία* a 157e1), a cui possono essere associate la scarsa estensione, l'eccessiva durezza o deformabilità, l'impurità e la ruvidezza del 'cuore dell'anima' su cui si imprimevano soltanto segni indistinti (*ἄσαφῆ*) e confusi (*ἀμυδρά*)¹ : un esatto contrappunto delle "rappresentazioni chiare e distinte", per parafrasare una nota espressione cartesiana certamente debitrice a questo scenario, che gli stoici ponevano a fondamento del sistema del sapere. È a partire infatti dalla vaghezza e dall'imprecisione di questi segni che, secondo la linea seguita da Socrate, « l'opinione si rigira e volteggia, diventando falsa e vera : vera quando riunisce di fronte e direttamente le impressioni e le impronte appropriate, falsa invece quando le riunisce di traverso e in modo obliquo » (ἐν αὐτοῖς τούτοις στρέφεται καὶ ἐλίττεται ἡ δόξα ψευδῆς καὶ ἀληθῆς γιγνομένη, καταντικρὺ μὲν καὶ κατὰ τὸ εὐθὺ τὰ οἰκεῖα συνάγουσα ἀποτυπώματα καὶ

1 Cfr. *ivi*, 194e sgg.

τύπους ἀληθῆς, εἰς πλάγια δὲ καὶ σκολιὰ ψευδῆς, 194b2-6, trad. cit).

Arcesilao, in sintesi, come ha scritto A. Long, « found Zeno recycling and meddling with material in Plato's *Theaetetus*, and interpreting the dialogue's findings positively rather than sceptically »¹ : l'accademico porta dunque lo scontro sul terreno dell'esegesi stessa del dialogo, opponendo alla pretesa stoica della coerenza rigorosa tra *phantasia kataleptiké* e ὑπάρχον – che Zenone poteva aver derivato da un ripensamento personale del nesso tra l'equivalenza socratica della *phantasia* con la sensazione (φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν, *Tht.*, 152c1) e la concezione sensista della conoscenza veicolata dall'immagine del blocco di cera – l'argomentazione di Socrate contro il fenomenismo protagoreo e la sua spiegazione, sia pure λόγου ἔνεκα, dell'origine dell'opinione falsa. L'obiezione dell'indiscernibilità delle *phantasiai* potrebbe persino trarre la sua stessa denominazione (ἀπαράλλαξις) dall'uso ricorrente che fa Platone in questa sezione del *Teeteto* del verbo παραλλάσσω : e la follia, di conseguenza, seguendo in modo letterale il dettato platonico, è una delle condizioni per cui l'errore percettivo si produce appunto dall'impossibilità di distinguere un'impronta sensoriale da un'altra (in questo caso, quest'operazione è indicata con il più raro ἀλλοτριονομέω, ma la variazione è chiaramente di forma e non di sostanza). Che l'argomento relativo precisamente alle allucinazioni dei folli dovesse avere un ruolo di primo piano nella critica accademica, sarà chiarito, come si vedrà più avanti, dalla natura stessa delle repliche che gli stoici appronteranno a tutela della propria dottrina gnoseologica.

Le obiezioni di Arcesilao andavano insomma al cuore del progetto stoico, sfidando gli avversari sul piano dell'esegesi del *Teeteto* e dell'eredità socratica che ritenevano più giusto e filologicamente fondato trarre da quel dialogo. Per respingere la critica accademica, come risulta esplicitamente da Cicerone (*Acad. post.*, 77,)², Zenone dovette accludere infatti una nuova precisazione alla prima definizione di *phantasia* comprensiva.

1 A. Long, *Zeno's epistemology and Plato's Theaetetus*, art. cit., p. 224.

2 Cfr. anche Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 252, 1-4 (τὸ δὲ “οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος” προσέθεσαν, ἐπεὶ οὐχ ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀδύνατον ὑπελήφασιν κατὰ πάντα ἀπαράλλακτόν τινα εὔρεθῆσθαι, οὕτω καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας).

Alle due clausole esistenti¹, il filosofo del Portico avrebbe aggiunto, secondo gli *Academica*, che « non esiste alcuna *phantasia kataleptiké* che possa essere compresa nel caso in cui essa, provenendo da ciò che è, abbia le stesse caratteristiche che potrebbe avere provenendo da ciò che non è »² (*nullum esse visum quod percipi posset, si id tale esset ab eo quod est cuius modi ab eo quod non est posset esse*, 77, 14-16). Questa resa della risposta di Zenone rivela una costruzione laboriosa e difficile che, come vedremo, lascia il campo aperto a più di una possibilità di interpretazione, e tradisce tutto lo sforzo che Cicerone, qui come altrove, dovette affrontare per porre rimedio all'inesistenza di un lessico filosofico maturo in latino. La replica di Zenone era così determinante, infatti, da essere assunta come ulteriore clausola della definizione stoica di *φαντασία καταληπτική*, a complemento e a difesa delle due originarie, e, per questo motivo, essa ci è stata trasmessa da fonti greche successive, permettendoci così di considerare i termini esatti in cui questa era stata espressa contro Arcesilao. Nelle formulazioni complete trasmesse da Sesto Empirico e da Diogene Laerzio³, una *phantasia* comprensiva è tale se, oltre a soddisfare le condizioni (α) e (β) (vd. *supra*), sia anche :

(γ) οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος

1 Riporto nuovamente le due versioni della prima definizione zenoniana di *phantasia kataleptiké* come esse sono trasmesse rispettivamente da Sesto Empirico e Diogene Laerzio (cfr. *supra*) : ἡ καταληπτικὴ φαντασία κρίνεται κατὰ τοὺς Στωικούς, ὅτι καταληπτικὴ ἐστὶ, τῷ ἀπὸ ὑπάρχοντος γενέσθαι καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένως καὶ ἐναπεσφραγισμένως (*Adv. Math.*, XI, 183, 1-4) ; καταληπτικὴν (...) τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην τὴν (Diog. Laërt., VII, 46).

2 Trad. cit. con modifiche.

3 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 248, 1-4 (καταληπτικὴ δὲ ἐστὶν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος) ; *invi*, VII, 402, 1-4 (καταληπτικὴ φαντασία... ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος) ; *Pyrrh. Hyp.*, II, 4, 7-10 (τῆς καταληπτικῆς φαντασίας οὕσης ἀπὸ ὑπάρχοντος, κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένης καὶ ἐναπεσφραγισμένης, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος) ; Diog. Laërt., VII, 50, 6-9 (φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος). – Si noti che l'unica differenza notevole tra queste formulazioni della definizione in tre parti e le precedenti, in due parti, risiede nell'impiego (esplicito o sottinteso) del verbo εἶναι invece che di γίνεσθαι nella prima clausola : la prima definizione comporterebbe dunque che la *phantasia kataleptiké* ἀπὸ ὑπάρχοντος γενέσθαι, la seconda che essa ἀπὸ ὑπάρχοντος εἶναι.

ovvero *tale da non poter derivare ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος* : siamo ritornati, dopo questa deviazione attraverso le obiezioni accademiche, alla questione del significato di ὑπάρχω nel contesto della definizione stoica. Possiamo riprendere le fila del discorso assegnando momentaneamente al verbo il significato che gli viene più spesso attribuito, il che darebbe questa soluzione : *la 'phantasia kataleptiké' è tale da non poter provenire da un oggetto non reale*. Ora, è evidente che, con questa accezione, la terza clausola, pur non essendo formalmente scorretta, non aggiungerebbe nulla di nuovo rispetto alle precedenti, rispetto a cui risulterebbe più simile ad una glossa esplicativa, superflua sul piano definitorio, piuttosto che ad una condizione oggettiva della *phantasia* comprensiva. Seguendo questa interpretazione, in effetti, (α) indicherebbe lapalissianamente la provenienza di una *phantasia* da un *oggetto reale*, (β) la corrispondenza tra l'impronta proveniente da questo oggetto e l'oggetto stesso, (γ) che la *phantasia* sia tale da non poter derivare da un oggetto che non sia reale. Come ha osservato D. Sedley, « this means that the cognitive impression is of such a kind that it not only satisfies both the first and the second clause, but, further, could not have failed to satisfy the first clause. But how would that help ? »¹.

Come si diceva, in una difficoltà dello stesso tipo si era imbattuto anche Cicerone nel tradurre la terza clausola, non riuscendo a trovare una traduzione univoca della locuzione οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος². Oltre alla traduzione già citata della terza clausola (*si id tale esset ab eo quod est cuius modi ab eo quod non est posset esse*), in effetti, si riscontra negli *Academica priora* un'altra variante della definizione zenoniana, che descriverebbe la φαντασία καταλεπτική come *visum igitur impressum effectumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo unde non esset* (18, 13-15), « una *phantasia*, dunque, impressa e formata dall'oggetto da un oggetto da cui proviene, *quale non potrebbe mai essere impressa e formata da un oggetto da cui non provenisse* »³. In altri termini, secondo questa interpretazione, una *phantasia kataleptiké* è tale se :

1 D. Sedley, *Zeno's definition...*, art. cit., p. 138-139.

2 Cfr. C. Lévy, *Cicero Academicus...*, op. cit., pp. 232-233, e *ibidem*, n. 84 (« il apparaît clairement que l'Arpinate a été très gêné par l'absence en latin de terme équivalent à ὑπάρχον »).

3 Trad. cit. modificata.

- (α) proviene da un *determinato* oggetto ;
- (β) è impressa e modellata in conformità ad esso ;
- (γ) è tale da non poter provenire da nessun altro oggetto che non sia quello da cui effettivamente proviene.¹

La prima traduzione presente negli *Academica* traduceva $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ con *esse*, fallendo dunque nel rendere la differenza che sussiste in greco tra $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ e $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, ed esponendosi all'obiezione per cui *ciò che è*, è necessariamente un corpo capace di agire e patire : e poiché nessuna *phantasia* / *visum* potrebbe mai provenire, come si accennava, da qualcosa che non sia un corpo, la prima clausola si rivelerebbe superflua rispetto a quanto specificato nella seconda. La seconda traduzione insiste invece sulla provenienza da un determinato oggetto, e sulla corrispondenza perfetta tra l'impressione proveniente da quell'oggetto e l'oggetto stesso. La terza clausola, in risposta all'obiezione di Arcesilao, specificherebbe invece che l'impressione proveniente da quel determinato oggetto *x* sia tale da non poter provenire da un altro oggetto *y, z, t*, ecc. Questa interpretazione ha trovato un certo credito tra gli interpreti moderni che si sono dedicati alla questione. M. Frede, ad esempio, sottolineava come la seconda resa ciceroniana della terza clausola mettesse l'accento non sull'origine dell'impressione in un oggetto reale, esistente, ma sulla *verità* della *phantasia*², che emergerebbe così come condizione necessaria sin dalla prima clausola, mentre la terza garantirebbe la possibilità di poter distinguere tale *phantasia* vera da una falsa, replicando così agli Accademici. Tuttavia, questa lettura, che pure ha il vantaggio di sfuggire all'obiezione in cui incorreva l'interpretazione di $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu$ come *oggetto reale*, sembra poter essere fondata più sulla traduzione di Cicerone che sul testo greco trasmesso da Sesto e

1 Cfr. la traduzione di J. M. Rist, in *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, pp. 136-37 : « It is a presentation caused by an existing object and imaged and stored in perception in the perceiver in accordance with that existing object itself, and of such a kind as could not come from what is not that existing object ».

2 M. Frede, *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*, cit., p. 164. Cfr. anche *Id.*, *Stoic Epistemology*, in : Algra et al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, op. cit., pp. 295-322, in particolare pp. 302-304.

Diogene Laerzio : perché, come si chiede giustamente D. Sedley¹, Zenone avrebbe dovuto far ricorso ad un'espressione così elaborata come οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος per indicare che le *phantasiai* comprensive non possano provenire da un oggetto diverso da quello che ne è effettivamente all'origine ?

Una chiave di lettura estremamente chiarificante è stata proposta da Francesco Adorno in uno vecchio studio che mi pare pressoché ignoto, o dimenticato, dalla maggior parte degli interpreti che, a mia conoscenza, si sono occupati negli ultimi decenni del problema della logica stoica e della dottrina della *phantasia kataleptiké*². L'analisi di Adorno prendeva le mosse dagli impieghi anteriori a Zenone della voce ὑπάρχειν (principalmente aristotelici : vd. *Anal. I*, 25a13, εἰ ἄνθρωπος μὴ ὑπαρχει τινὶ ζῴῳ καὶ ζῶον οὐκ ὑπαρχει τινὶ ἀνθρώπῳ, « se uomo non inerisce a qualche animale, non per ciò animale ugualmente inerisce a qualche uomo », e *Metaph.*, 1025a14, συμβεβηκὸς λέγεται ὁ ὑπαρχει μὲν τινι..., « accidente si dice ciò che avviene a qualcosa »)³, sottolineando come il verbo, etimologicamente, « sta a significare *ciò che si presenta con forza, ciò che vivamente impressiona*, assumendo il valore di *ciò senza di cui non sarebbe l'impressione stessa, causa prima (ὑπὸ e ἄρχειν)*, dunque dell'impressione non distinguibile – se non logicamente – dalla stessa forte impressione »⁴. Ὑπάρχειν è sempre impiegato nelle fonti classiche nel senso di *esistere, essere inerente, presente a, sussistere*, e, dunque, « quasi mai come sinonimo di εἶναι, in caso di τυγχάνειν » :

Vedo dunque, difficile come la forma participiale ὑπάρχον si possa tradurre, come si è fatto, con *oggetto, la cosa in sé reale*, distinta dal senziente e dalla sensazione, la cosa per sé. Il termine usato avrebbe allora dovuto essere un altro : τὸ ὄν, τὸ πρᾶγμα (cosa), τὸ ὑποκείμενον (soggetto). Non solo, ma traducendo *oggetto, il reale ecc.*, si perde il

1 D. Sedley, *Zeno's definition of phantasia kataleptiké*, art. cit., p. 142.

2 Francesco Adorno, *Sul significato del termine 'hypárcon' in Zenone stoico*, « La parola del passato », 12 (1957), poi ripubblicato con alcune modifiche in *Id.*, *Studi sul pensiero greco*, Sansoni, Firenze 1966, pp. 121-146.

3 *Ivi*, p. 123. – Cfr. anche *Anal. I*, 25a1 sgg., 24a-27, *De interpr.*, 16b13, 16a32, *Top.*, 109a14, *De an.*, 402a10 (le traduzioni dei passi citati sono tratte dal testo di Adorno).

4 *Ivi*, p. 124 (corsivi originali)

valore implicito in ὑπὸ e ἄρχειν che pur doveva sussistere in gente di lingua greca. Ecco perché piuttosto che *oggetto, cosa reale, che è*, preferirei, se mai, tradurre con *esistente*, ma nel suo originario significato latino di *ex-sistere*, di *qualcosa scaturiente da*.¹

L'interpretazione di Adorno era stata accolta positivamente da Pierre Hadot nel 1969, che vi vedeva una conferma indipendente alle proprie ricerche². Ma ai risultati degli studi di Hadot, e dunque, indirettamente, alla sostanza della tesi di Adorno, erano state avanzate delle obiezioni da Anthony Long³ e da Victor Goldschmidt⁴, secondo i quali, per parafrasare, se si fosse privato il participio ὑπάρχων del significato di *oggetto reale*, sarebbe venuta meno la funzione criteriale della *phantasia kataleptiké*: questa, secondo simili critiche, non avrebbe avuto infatti un termine di paragone a cui corrispondere, non potendosi infine rivelare 'impressa' e 'modellata' sull'anima in piena conformità all'oggetto di provenienza. Ora, in questo tipo di interpretazioni del termine ὑπάρχων nell'epistemologia stoica, come oggetto esterno con cui le capacità cognitive del soggetto devono collimare per restituirne un'immagine fedele, mi sembra che gravi tutto il peso di una concezione della conoscenza concepita, per riprendere un'espressione di Jaap Mansfeld riferita a Zenone, come *mimesis*⁵, ovvero come copia, riproduzione, immagine interiore che il soggetto sviluppa delle cose, e che può corrispondere ad essi in misura variabile e più o meno approssimativa. Si tratta, come ha sottolineato a ragione J.-B. Gourinat, di una metafora cartesiana (cfr. *Méditations*, III, AT IX, 29 : « entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses »), che implica un'idea di un

1 *Ivi*, p. 130 (idem).

2 Cfr. P. Hadot, *Zur Vorgeschichte des Begriff "Existenz" ΥΠΛΑΡΧΕΙΝ bei den Stoikern*, « Archiv für Begriffs-geschichte », XIII, 1969, pp. 115-127, pp. 122-123).

3 A. A. Long, *Language and Thought in Stoicism*, in : *Id.* (ed.), *Problems in Stoicism*, London-New York, Athlone Press, Oxford 1971, pp. 75-113 (2ª ed., London 1996), p. 110, n. 72.

4 V. Goldschmidt, *Ἐπαρχειν et ὑφιστάναι dans la philosophie stoïcienne*, « Revue des Études Grecques », 85 (1972), pp. 331-344, p. 335.

5 J. Mansfeld, *Intuitionism and Formalism. Zeno's Definition of Geometry in a Fragment of L. Calvenus Taurus*, « Phronesis », 28, 1 (1983), pp. 59-74, p. 69 (« Zeno believed that our presentations [*scil. phantasiai*] are mimetic impressions »); cfr. P. Togni, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, *op. cit.*, pp. 84-88.

raddoppiamento dell'iniziale presentazione dell'oggetto ai sensi (da cui la traduzione, tanto comune quanto fuorviante, di *phantasia* con 'rappresentazione' [fr. *re-présentation*, ted. *Vor-stellung*, ecc.]), per cui « la chose n'est donnée dans la représentation que par procuration »¹. Una simile concezione della conoscenza come *specchio* del mondo è del tutto estranea allo stoicismo, ma persiste in modo più o meno consapevole in molta letteratura secondaria recente. Mansfeld, per ritornare all'esempio precedente, fondava l'interpretazione *mimetica* dell'epistemologia di Zenone sulla base della ripresa, nel primo stoicismo, dell'idea aristotelica per cui « l'anima non pensa mai senza un *phántasma* » (οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ, 431a16-17 ; cfr. *supra*), ma leggendo appunto questo concetto attraverso la lente deformante dell'eredità cartesiana. Che vi sia stata una ripresa della lezione aristotelica sui processi percettivi, come si è già cercato di mettere in luce nelle pagine precedenti, sembra infatti un'ipotesi più che verosimile e sufficientemente giustificabile a partire dalle forti analogie che la gnoseologia stoica manifesta rispetto alla fisiologia peripatetica ; e tuttavia Mansfeld intendeva il termine *phántasma* nel senso di *immagine mimetica*, di traccia mnemonica impressa sulla mente, che riproduce come una sorta di litografia gli oggetti del mondo nell'interiorità del soggetto : è proprio questo senso di *phántasma* come *immagine mentale* che alcuni studi più recenti – penso in particolare ai già citati lavori di G. Feola² – permettono di mettere profondamente in discussione. Il *phántasma* aristotelico è, fondamentalmente, *rappresentazione in movimento*, alterazione del flusso pneumatico all'interno del corpo, modificazione qualitativa del *continuum* psico-fisico dell'organismo (ἀλλοίωσις), che i *Parva naturalia*, si ricorderà, descrivono in modo suggestivo come piccoli vortici, ora incorporati allo scorrere energetico del normale flusso percettivo, ora autonomi e disordinati nel loro turbinare entropico, generato in modo del tutto causale dal sonno, dalla malattia, o da altre affezioni somatiche (πάθη) : se dunque, come ritiene anche Mansfeld, vi è una ripresa, nell'epistemologia di Zenone, dell'accezione aristotelica di *phántasma*, questa è

1 J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, op. cit., p. 50.

2 G. Feola, *Phántasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, op. cit., e *Il moto fantastico-percettivo secondo Aristotele*, art. cit.

senza dubbio da intendere nel senso cinetico e ‘dinamico’ che questo concetto assume nella biologia del Peripato, e non nel senso letterale che, il più delle volte, e in modo piuttosto ingeneroso, viene attribuito alla concezione zenoniana della τύπωσις come calco, sigillo, impronta sull’anima. È più verosimile, infatti, che questa definizione della φαντασία trasmessaci da alcune fonti antiche (SVF I, 59) sia da considerare come una sorta di pegno pagato da Zenone per appropriarsi ‘filologicamente’ dell’epistemologia sensista discussa nel *Teeteto*, rimanendo così fedele al lessico effettivamente impiegato da Socrate nel dialogo, piuttosto che un recupero letterale di un meccanismo che, come noterà lo scolarca stoico Crisippo commentando l’opera del maestro a distanza di alcuni decenni, appare evidentemente assurdo (ἄτοπον)¹. Sulla base di questa testimonianza, trasmessa da Sesto Empirico, e di altre simili, si tende talvolta ad amplificare il disaccordo che doveva esistere su questo punto tra gli esponenti dello stoicismo ellenistico. Questo disaccordo, come si vedrà tra un istante, esisteva effettivamente, ma non coinvolgeva Zenone e Crisippo :

La *phantasia*, secondo gli stoici, è un’impronta sull’anima. Ma intorno ad essa gli stoici vennero ben presto in urto tra loro : Cleante intese l’impronta come una sporgenza e una rientranza, proprio come quella che risulta dall’impressione degli anelli sulla cera. Crisippo, invece, riteneva assurda una simile affermazione. Per prima cosa, dice, quando il pensiero dovrà figurarsi in una sola volta un triangolo e un tetragono, lo stesso corpo assumerebbe allo stesso tempo le figure differenti insieme di triangolo e di tetragono e, magari, anche di circonferenza, il che è assurdo. Poiché poi sorgono in noi simultaneamente molte *phantasiai*, anche l’anima verrebbe ad avere molteplici configurazioni, ipotesi che è peggiore della precedente. Egli dunque ritiene che il termine ‘impronta’ sia stato impiegato al posto di ‘alterazione’, sicché la definizione sarebbe questa : “la rappresentazione è un’alterazione dell’anima”, non essendo dunque assurdo che lo stesso corpo, in una sola volta e nel medesimo tempo, riceva molteplici configurazioni pur essendo molte le *phantasiai* che coesistono in noi.

1 Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 229, 1.

Φαντασία οὖν ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τύπων ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθύς καὶ διέστησαν. Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπων κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν, ὥσπερ καὶ <τὴν> διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπων, Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον. Πρῶτον μὲν γὰρ, φησί, δεήσει τῆς διανοίας ὑφ' ἓν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῶ σχήματα ἅμα τε τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον. εἶτα, πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὑφίσταμένων ἐν ἡμῖν, παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἔξειν τὴν ψυχὴν, ὃ τοῦ προτέρου χειρόν ἐστίν. αὐτὸς οὖν τὴν τύπων εἰρήσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστ' εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον “φαντασία ἐστὶν ἑτεροιώσις ψυχῆς”, μηκέτι ἀτόπου ὄντος <τοῦ> τὸ αὐτὸ σῶμα, ὑφ' ἓν [κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον] πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν, παμπληθεῖς ἀναδέχεσθαι ἑτεροιώσεις.¹

È dunque Cleante, non Zenone, a intendere l'immagine della τύπων in modo letterale, come un'impronta in rilievo. Crisippo, invece, avrebbe soltanto restaurato l'interpretazione originale del fondatore della scuola contro il letteralismo del suo predecessore e dei suoi seguaci, ricorrendo ad una formulazione del principio di non-contraddizione conveniente alla psicologia monista degli stoici, ma che ricorda da vicino l'argomento della *Repubblica* (436b8-c1) con cui Platone dimostrava invece la necessità della tripartizione dell'anima. Ciò che è ritenuto 'assurdo', comunque, è che si possano produrre molti τύποι nello stesso luogo², cioè che l'anima possa assumere tante forme quanti sono gli oggetti che essa percepisce, e che le impronte, così concepite, finiscano per accalcarsi l'una sull'altra, creando indistinzione e sovrapponendosi di volta in volta a quelle precedentemente impresse. Bene : quest'immagine di cui Crisippo afferma l'insostenibilità

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 228, 1-231, 1 (= *SVF* II, 56, 1). Cfr. *ivi*, 372 (= *SVF* II, 56, 2) e Diocl. Magn. *apud* Diog. Laërt., VII, 50 (= *SVF* II, 55): « La *phantasia* è un'impronta nell'anima, cioè un'alterazione, come sostiene Crisippo nel secondo libro *Sull'anima*. Non bisogna infatti intendere l'impronta come stampo di un sigillo, poiché è inconcepibile che si producano molti stampi allo stesso tempo e nello stesso luogo » (φαντασία δὲ ἐστὶ τύπων ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπων οἰοῖναι τύπον σφραγιστήρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι).

2 Vd. nota precedente.

è esattamente la medesima che Platone impiegava nel *Teeteto* per descrivere l'affollarsi confuso delle sensazioni nell'animuccia' (ψυχάριον) degli ignoranti e dei folli, ed è il motivo principale per cui questi sono incapaci di distinguere un'impronta dall'altra finendo per opinare il falso e incorrere in alterazioni patologiche del pensiero e della sensibilità¹. Indirettamente, dunque, l'esegesi proposta da Crisippo per restituire contro Cleante il senso originario della metafora di Zenone vale come indizio della considerazione che questi doveva avere dell'espedito del 'blocco di cera' nel dialogo platonico: certamente un'immagine da impiegare in senso traslato, come ricorda anche Alessandro di Afrodisia quando scrive che « in mancanza di alternative ad un termine letterale, chiamiamo 'orma' e 'traccia residuale' ciò che rimane in noi delle sensazioni usando il nome metaforicamente »². Che questo senso figurato possa esser stato difeso direttamente da Zenone, inoltre, può essere suggerito dal fatto che, in una delle poche definizioni di *phantasia kataleptiké* in due sole clausole che ci siano pervenute, definizione che risale come sappiamo alla fase più antica dell'insegnamento di Zenone, la *phantasia* è definita come « un'impronta nell'anima, dove per impronta si intende un uso *metaforico* del termine che in senso proprio esprime l'impressione dell'anello col sigillo sulla cera » (τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων τῶν ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων, Diog. Laërt., VII 45, 9-46, 1).

Per Zenone, insomma, vale più l'immagine della conoscenza come movimento armonico del flusso psichico, come retta postura cognitiva dell'uomo *nel* mondo, che quella del rispecchiamento degli oggetti esterni nella coscienza del soggetto, o del raffronto tra più τύποι impressi simultaneamente sull'egemonico. Ciò che viene 'compreso' (*percipi*,

1 Plat., *Tht.*, 195a2-7: « Se poi a tutto ciò si aggiunge che queste impronte si addensano l'una accanto all'altra a causa del poco spazio disponibile, cioè se si tratta di un'animuccia ristretta, finiscono con il risultare ancora meno chiare di quelle menzionate. Tutti costoro risultano dunque nelle condizioni di opinare il falso, perché quando vedono o sentono o pensano qualcosa non sono capaci di assegnare in fretta ciascuna di queste percezioni ai segni impressi corrispondenti » (ἐὰν δὲ πρὸς πᾶσι τούτοις ἐπ' ἀλλήλων συμπεπτωκότα ἢ ὑπὸ στενοχωρίας, ἐὰν του σμικρὸν ἢ τὸ ψυχάριον, ἔτι ἀσαφέστερα ἐκείνων. Πάντες οὖν οὔτοι γίνονται οἷοι δοξάζειν ψευδῆ. ὅταν γὰρ τι ὁρῶσιν ἢ ἀκούωσιν ἢ ἐπινοῶσιν, ἕκαστα ἀπονέμειν ταχὺ ἐκάστοις οὐ δυνάμενοι βραδεῖς τέ εἰσι), trad. cit.

2 Alex. Aphr., *De an.*, p. 72, 11-13 Bruns (= *SVF* II, 58): δι' ἀπορίαν κυρίου τινὸς ὀνόματος τὸ ἔχνος καὶ ἐγκατάλειμμα τὸ ὑπομένον ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐν ἡμῖν τύπον καλοῦμεν μεταφέροντες τοῦνομα.

καταλαμβάνειν) è dunque lo *ὑπάρχον*, non un *obiectum* per sé stante e già determinato al di fuori dell'atto di comprensione, ma, come scriveva acutamente Adorno, « il *quid* che esiste nell'atto stesso del sentire »¹, « il qualcosa che in quanto è *presente a* (l'*esistente*) si ritiene *presente a* (*esistente*) per il fatto di muovere la *phantasia kataleptiké* »², « il dato, il *fatto* che, qualificandosi mediante l'*ἡγεμονικόν*, fonda la possibilità del discorso » e che risolve i due principi della conoscenza, l'attivo, qualificante, del soggetto e il passivo, quantificante, nel concetto stoico di *τόνος*, nella tensione del Tutto « esattamente corrispondente al *ben pensare* umano, onde anche l'etica viene a coincidere con la logica »³. L'accento, in conclusione, non è posto sulla capacità o meno del soggetto di cogliere un oggetto specifico, ma sulla facoltà umana, riservata in senso pieno al saggio ma accordata in una certa misura anche agli uomini comuni, di porsi in una certa relazione con il cosmo e, come si diceva più in alto, di stabilire il giusto *contatto* con esso. Non è casuale, del resto, che l'immagine stessa della mano che 'afferra', con cui Zenone illustrava i diversi momenti della conoscenza, sembri puntare più alla descrizione del gesto in sé che ad un effettiva presa sugli oggetti esterni. Soltanto in una delle due descrizioni presenti negli *Academica*, in effetti, Cicerone specifica che Zenone chiamava *comprensione* la *phantasia* ricevuta e approvata, paragonandola alla mano che prende possesso delle cose (*sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat, similem is rebus quae manu prehenderentur, Ac. post., I, 41, 7-9*): ma il dettaglio delle *res* colte dalla mano è assente nell'occorrenza dell'immagine nel *Lucullus* (*Acad. pr.*, 145), che insiste esclusivamente sulla posizione della mano destra che si richiude progressivamente su sé stessa lasciandosi infine stringere nella presa della mano sinistra. È, appunto, un problema di *posizione, di postura*, prima che di presa, come dimostra l'occorrenza dell'immagine del pugno in Sesto Empirico, che l'attribuisce generalmente agli stoici e non al solo Zenone, con la precisazione che esso è « la mano disposta in un certo modo » (*ἢ πως ἔχουσα χεὶρ πυγμῆ*),

1 *Art. cit.*, p. 136.

2 *Ivi*, p. 137 (si tratta della traduzione proposta da Adorno, che riporto con lievi modifiche, per la definizione di *ὑπάρχον* trasmessa da Sesto Empirico, *Adv. Math.*, XI, 183, 4-6: τὸ θ' ὑπάρχον δοκιμάζεται, ὅτι ὑπάρχον ἐστίν, ἐκ τοῦ καταληπτικῆν κινεῖν φαντασίαν).

3 *Ivi*, p. 145.

per analogia con la scienza che è invece una certa disposizione dell'egemonico¹.

Si comprende, dunque, perché le fonti affermino che l'obiezione avanzata da Arcesilao sull'indiscernibilità delle *phantasiai* si fondasse su premesse non condivise dagli stoici. Sesto afferma che la clausola *ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος* è stata aggiunta perché gli Accademici ritenevano impossibile (*ἀδύνατον*) ciò che sostenevano i loro avversari, ovvero che non potesse essere trovato qualcosa di indistinguibile sotto tutti i punti di vista (*κατὰ πάντα ἀπαράλλακτόν τινα εὐρεθήσθαι*)². Questa, in conclusione, è la ragione per cui la terza clausola della definizione zenoniana di *phantasia kataleptiké* può talvolta apparire ridondante, quando non addirittura circolare. Laddove l'Accademia scettica persevera nel considerare alla lettera il modello socratico del blocco di cera e delle impronte incise su di esso dagli oggetti esterni, sostenendo con gli esempi della malattia, dell'ubriachezza e, naturalmente, del delirio allucinatorio, che ogni impronta può essere confusa con un'altra senza che esista un criterio di discriminazione tra il vero e il falso, Zenone e i primi stoici considerano i moti dell'animo corrispondenti alle *phantasiai* comprensive come dotati di un tratto distintivo, di una « certa nota chiarificatrice » (*propriam quandam... declarationem*), come dirà Cicerone³, che li distingue, e che non potrebbe mai provenire né da un oggetto simile, né tantomeno dalla visione morbosa di un individuo in preda al delirio. Stoici e scettici continueranno a parlare linguaggi diversi per due secoli, senza riuscire a trovare un punto di accordo fino alla chiusura dell'Accademia platonica : Cicerone afferma che il problema dell'*aparallaxia* delle *phantasiai*, di cui il problema delle allucinazioni dei folli rappresenta l'esempio principe, era l'unico su cui le due scuole continuavano a dibattere instancabilmente ancora al suo tempo (*Acad. pr.*, 78).

1 Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, II, 81 e *Adv. Math.*, VII, 39.

2 Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 252, 1-4.

3 *Acad. post.*, I, 41, 2-3.

Il 'disgiuntivismo' tragico di Crisippo: la follia di Oreste come paradigma dell'allucinazione

La replica di Zenone alle obiezioni di Arcesilao, com'è prevedibile, poteva difficilmente incontrare il favore dell'Accademia, tanto più in questa fase germinale di un dibattito destinato a durare per i secoli successivi. L'irriducibilità del disaccordo tra le due scuole è resa con concisa efficacia narrativa da Cicerone: all'enunciazione della terza clausola della definizione di *phantasia kataleptiké*, secondo il suo racconto, seguì l'approvazione immediata da parte di Arcesilao, che acconsentiva all'aggiunta della precisazione che, se il vero fosse indistinguibile dal falso, nulla potrebbe essere compreso (*recte consensit Arcesilas ad definitionem additum, neque enim falsum percipi posse neque verum si esset tale quale vel falsum*)¹. La concessione ha una sfumatura ironica, poiché reitera il punto su cui Zenone e Arcesilao avevano convenuto nella prima parte della *querelle* immaginata negli *Academica* rispetto all'impossibilità di opinare per il saggio (a cui venivano concessi i due esiti del tutto opposti della *scienza* e della *sospensione generale del giudizio*). In modo simile, come se il dibattito tra i due non avesse che irrigidito le rispettive posizioni di partenza, Arcesilao accetta dialetticamente la tesi per cui la *comprensione* (*κατάληψις*) debba essere conoscenza del vero e non del falso, ma riporta Zenone al punto iniziale della discussione sostenendo l'indiscernibilità di ciò che deriva *ἀπὸ ὑπάρχοντος* da ciò che deriva *ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*, o da ciò che non è *κατὰ τὸ ὑπάρχον*. Arcesilao, scrive Cicerone, « si attardava in quelle discussioni per mostrare che nessuna *phantasia* proveniente dal vero sia tale da non poter derivare da una dello stesso tipo che provenga dal falso » (*incubuit autem in eas disputationes ut doceret nullum tale esse visum a vero ut non eiusdem modi etiam a falso possit esse*)²: come sottolinea la scelta del verbo *incubo*, si tratta di una tipologia di obiezioni in cui lo scetticismo accademico, letteralmente, 'prenderà dimora', e da cui tornerà all'attacco, in forme leggermente diverse, nei confronti delle posizioni stoiche. È degno di nota inoltre che Cicerone, nel riportare

1 Cic., *Acad. pr.*, 77, 16-18.

2 *Ivi*, 77, 19-78, 1.

questo punto del dibattito, impieghi una traduzione analoga a quella con cui poco prima aveva reso la terza clausola della definizione zenoniana (*si id tale esset ab eo quod est cuius modi ab eo quod non est posset esse*), puntando dunque decisamente sulla *veridicità* di ciò di cui si ha una *phantasia* comprensiva, e non – come in *Acad. pr.*, 18, 13-15 – sulla corrispondenza di questa con un oggetto particolare (*quale esse non posset ex eo unde non esset*).

L'esitazione di Cicerone tra le due traduzioni non è soltanto l'effetto di una sua personale indecisione. Al carattere ambiguo della definizione di Zenone dovettero essere rivolti sin dai tempi immediatamente successivi alla sua formulazione vari tentativi di chiarimento e ulteriori sollecitazioni critiche. In ogni caso, secondo quanto si è cercato di mettere in rilievo nelle pagine precedenti, sembra piuttosto inverosimile che l'intenzione originaria di Zenone fosse quella di attribuire alla preposizione *ἀπό* che precede *ὑπάρχοντος* un senso *causale*: lo *ὑπάρχον* non è l'oggetto esterno che è *causa* della *phantasia* corrispondente, ma il *fatto*, l'*evento* di cui il soggetto ha piena consapevolezza nella *phantasia kataleptiké*. Nel caso in cui il termine dovesse essere inteso in senso causale, dunque come *oggetto presente*, scopo della prima clausola non sarebbe infatti la *veridicità* di ciò che viene *compreso* nella *phantasia kataleptiké*, ma la difesa dall'eventualità che questa risulti essere, in ultima analisi, un prodotto dell'immaginazione, un'“allucinazione” nel senso canonico del termine. Così intesa, la prima clausola scongiurerebbe letteralmente la possibilità che il soggetto percipiente possa trovarsi nel medesimo stato allucinatorio descritto da Esquirol come « convinzione della sensazione di un oggetto, quando nessun oggetto adatto a provocare questa sensazione è a portata dei sensi ». Ora, anche a non voler considerare del tutto anacronistica la possibilità di una simile obiezione, questa ricostruzione del senso della prima clausola di Zenone mi sembra, sotto diversi aspetti, piuttosto difficile da sostenere. In primo luogo, infatti, in nessuno dei testi che abbiamo preso in esame fino a questo punto emerge la possibilità di un argomento filosofico fondato sull'eventualità della ‘convinzione della percezione di un oggetto assente’: l'inganno percettivo, come si è visto, è sempre concepito fino all'età classica come *errore*,

come *deviazione* da una giusta disposizione conoscitiva (la quale è tuttavia di rado definita in modo esplicito), o ancora come *incongruenza*, come mancata corrispondenza, come ‘*mismatch*’, non tanto tra diversi oggetti, ma tra questi e altre tracce precedentemente depositatesi nell’apparato cognitivo. In nessun caso, insomma, l’errore sensoriale, fosse anche quello che ha luogo nel delirio, viene definito come percezione fallace di oggetti definiti semplicemente come assenti. È difficile, insomma, che Zenone volesse difendersi sin dall’inizio da un’obiezione di questo tipo, tanto più perché doveva concepire la propria dottrina come frutto di un’interpretazione originale di alcuni orientamenti della tradizione filosofica greca, e non come una risposta a possibili obiezioni. Anche a voler ipotizzare, come alcune fonti inducono a credere, che la rivalità tra i due filosofi sia nata anteriormente alla direzione delle rispettive scuole¹ rispetto alla giusta interpretazione delle dottrine platoniche², e che l’interpretazione di Platone sviluppata da Arcesilao sia più antica dell’inizio del suo scolarcato (268 o 264 a.C.), la considerevole differenza di età tra Zenone e il più giovane avversario (diciotto anni circa) impedisce seriamente di pensare ad un’obiezione ‘scettica’ dietro la formulazione della prima clausola stoica di *phantasia kataleptikē*³. In ogni caso, credo sarebbe stato difficile per Arcesilao come per altri critici platonici avanzare un’obiezione che, nella forma in cui essa è presupposta dall’interpretazione causale della prima clausola zenoniana, era del tutto ignota a Platone così come alle tendenze di pensiero precedenti. Nemmeno le apparenze del *Sofista*, ovvero gli inganni prodotti da εἰδῶλα, εἰκόνες e φαντασῖαι (260c), o ancora i φαντάσματα naturali (αὐτοφύη) dell’ombra e del riflesso (266b-c) possono servire da precedente ad un’eventuale obiezione anti-stoica, essendo esempi di quel *false* che si mostra « come qualcosa che per

1 Numen. *apud* Eus., *Præp. Ev.*, XIV, 5, 11 (Polemone fr. 78 Gigante = *SVF* I, 11). Secondo Numenio, che è una fonte ostile all’Accademia scettica, la rivalità filosofica e personale tra Zenone e Arcesilao sarebbe nata al tempo di un comune discepolato accademico durante lo scolarcato di Polemone. La notizia va però smentita sulla base della cronologia accertabile per i due pensatori, e va intesa piuttosto come un tentativo di screditare le posizioni di Arcesilao come espressione di gelosie personali nei confronti di Zenone (cfr. A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza...*, *op. cit.*, p. 19).

2 Diog. Laërt., VII, 25, secondo cui Polemone avrebbe accusato Zenone di « rubar[gli] la dottrina per dargli una veste fenicia ».

3 Per questa cronologia faccio riferimento a Tiziano Dorandi, *Chronology*, in : K. Algra *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, *op. cit.*, pp. 31-54.

sua natura è realmente falso ed è una tra le cose che sono » (εἰ τὸ ψεῦδος ὄντως ὄν ψεῦδος καὶ τῶν ὄντων ἔν τι φανείη πεφυκός, 266e1), ovvero non altrettanto reali delle realtà naturali (τὰ πεφυκότα) da cui derivano, ma « anch'esse generate tramite un divino meccanismo » (δαιμονία καὶ ταῦτα μηχανῇ γεγονότα, 266b2-7)¹.

Tuttavia, un'interpretazione causale di ὑπάρχον è certamente esistita già nell'antichità, come risulta da una serie di variazioni e di glosse apportate nel tempo dai difensori della definizione di *phantasia kataleptiké* e dai suoi critici. È probabile infatti che la complessità filosofica dell'uso zenoniano di ὑπάρχειν, che si può fundamentalmente far risalire alla critica megarico-cinica come 'rovescio' dell'impostazione logico-metafisica di marca platonica e aristotelica², abbia rappresentato un punto focale delle obiezioni accademiche, tale insomma da indurre gli stoici a formularne nuove interpretazioni per ripararsi dagli argomenti confutatori degli avversari. Un primo indizio in questo senso potrebbe essere l'interpretazione letterale della *phantasia* come τύπωσις difesa da Cleante : forse un tentativo di 'iper-platonizzazione' della metafora zenoniana, concepito per respingere gli Accademici sul terreno dell'aderenza al dettato del *Teeteto*. Ma l'esempio più evidente e documentabile, che dimostra che l'argomento platonico delle false sensazioni dei folli ha pur avuto un ruolo di primo piano nella critica scettica agli stoici, è attribuito dalle fonti disponibili a Crisippo (nato tra il 280 e il 276 a.C.), terzo scolarca del Portico dal 230/29 alla morte, avvenuta nel 208 (o nel 204) a.C., una delle personalità intellettuali più rappresentative della compenetrazione tra filosofia e medicina che caratterizza il panorama scientifico post-aristotelico per tutta l'età ellenistica³. In Crisippo si riscontra un panorama gnoseologico improvvisamente mutato, nel lessico e nelle motivazioni fondamentali, rispetto a quanto si è messo in luce relativamente a Zenone. La ragione, per azzardare un'ipotesi, potrebbe risiedere nel fatto che la critica accademica, per ragioni che

1 Trad. Centrone, *cit.*

2 F. Adorno, *art. cit.*, pp. 144-145.

3 Cfr. per un quadro generale J. E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994, in particolare pp. 1-33. Sull'importanza, in Crisippo, della concezione della filosofia come medicina dell'anima e per i risvolti teorici di questa concezione, si veda Teun Tieleman, *Chrysippus' "On Affections". Reconstruction and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2003, specialmente cap. 4 (*The Therapeutics*).

la penuria di testimonianze in materia permette solo di immaginare, doveva aver spostato l'accento dall'idea che l'errore percettivo nella follia consistesse nell'*alldoxia* tra più segni impressi sulla cera dell'anima, dunque in perfetta aderenza alla lettera platonica, ad una concezione più elaborata dei fenomeni di questo tipo, di cui non è da escludere un'origine strettamente clinica, secondo cui avviene talvolta di percepire, o di credere di percepire, oggetti effettivamente non alla portata dei sensi. Così, insomma, mi sembra di poter leggere il mutamento sicuramente riconoscibile nei tre decenni che separano la fine dello scolarcato di Zenone dall'inizio di quello di Crisippo. Una possibilità di conferma *a posteriori* di quest'ipotesi può venire da un frammento crisippeo trasmesso da Aezio (IV, 12, 1-6 = [Plut.], 900d5-901a5 = *SVF* II, 54), in cui vengono distinte in modo rigoroso le condizioni fisiologicamente affidabili e regolari in cui può aver luogo una *phantasia* veritiera da quelle che, non rispettando tali parametri, non possono essere considerate criterio della conoscenza :

Cosa differenzia la *phantasia*, il *phantastón*, il *phantastikón* e il *phántasma*. Crisippo afferma che queste quattro cose differiscono l'una dall'altra. La *phantasia* è un'affezione che si produce nell'anima, che mostra in sé stessa ciò che ne è causa : ad esempio, quando attraverso la vista vediamo il bianco, vi è un'affezione prodottasi nell'anima attraverso il vedere. Ed è in conformità a questa affezione che possiamo dire che è presente qualcosa di bianco che ci mette in movimento. [Ciò avviene] in modo uguale anche attraverso il tatto e l'olfatto. È detta *phantasia* dalla luce : infatti, proprio come la luce mostra sé stessa e le altre cose comprese in essa, così la *phantasia* mostra sé stessa e ciò che l'ha causata. Il *phantastón* è ciò che è causa della *phantasia* : ad esempio, è un *phantastón* il bianco, il freddo, o tutto ciò che potrebbe mettere in movimento l'anima. Il *phantastikón*, invece, è una trazione vuota, un'affezione dell'anima non proveniente da alcun *phantastón*, come nel caso di uno che combatta contro un'ombra e porti le mani nel vuoto : alla *phantasia* soggiace infatti un *phantastón* ; al *phantastikón*, invece, nulla. Il *phántasma* è ciò verso cui siamo trascinati secondo la trazione vuota del *phantastikón*. Ciò avviene in coloro che sono affetti da *melancholia* e da *mania*, come quando l'Oreste della tragedia recita :

‘ *Madre, ti supplico, non aizzarmi contro le vergini dall’aspetto di serpi | e dallo sguardo iniettato di sangue! | Eccole, eccole, mi balzano accanto!* ’ Dice infatti queste parole perché in preda alla follia, ma non vede nulla, lo crede soltanto. Ecco perché Elettra gli risponde : ‘ *Fermo sciagurato, resta tranquillo nel tuo letto : | tu non vedi davvero nessuna delle cose che ti sembra di riconoscere* ’¹, come accade anche, in Omero, a Teoclimeno.

Τίτι διαφέρει φαντασία φανταστόν φανταστικόν φάντασμα. Χρύσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶ τέτταρα ταῦτα. Φαντασία μὲν οὖν ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός· οἶον, ἐπειδὴν δι’ ὄψεως θεωρῶμέν τι λευκόν, ἔστι πάθος τὸ ἐγγεγενημένον διὰ τῆς ὀράσεως ἐν τῇ ψυχῇ· καὶ <κατὰ> τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι ὑπόκειται λευκόν κινεῖν ἡμᾶς. Ὅμοίως καὶ διὰ τῆς ἀφῆς καὶ τῆς ὀσφρήσεως. εἴρηται δ’ ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δεικνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δεικνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκός αὐτήν. Φανταστόν δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν· οἶον τὸ λευκόν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ πᾶν ὃ τι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχὴν, τοῦτ’ ἔστι φανταστόν. Φανταστικόν δ’ ἐστὶ διάκενος ἔλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ’ οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον, καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας· τῇ γὰρ φαντασίᾳ ὑπόκειται τι φανταστόν, τῷ δὲ φανταστικῷ οὐδέν. Φάντασμα δ’ ἐστὶν, ἐφ’ ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἔλκυσμόν· ταῦτα δὲ γίνονται ἐπὶ τῶν μελαγχολῶντων καὶ μεμνηότων. ὁ γοῦν τραγικὸς Ὀρέστης ὅταν λέγῃ ‘ ὦ μήτηρ, ἱκετεύω σε, μὴ ἴσειέ μοι | τὰς αἱματωποὺς καὶ δρακοντάδεις κόρας· | αὗται γάρ, αὗται πλησίον θρώσκουσί μου ’. Λέγει μὲν αὐτὰ ὡς μεμνηὸς ὀρᾶ δ’ οὐδέν, ἀλλὰ δοκεῖ μόνον· διὸ καὶ φησὶν αὐτῷ Ἡλέκτρα ‘ μέν, ὦ ταλαίπωρ, | ἀτρέμα σοῖς ἐν δεμνίοις· | ὀρᾶς γὰρ οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ’ εἶδέναι ’, ὡς καὶ παρ’ Ὀμήρῳ Θεοκλύμενος.

Il testo, come si vede, è particolarmente denso e merita un commento dettagliato. La prima, macroscopica differenza rispetto all’impostazione del problema gnoseologico in Zenone è la scomparsa totale del verbo ὑπάρχειν, anche laddove questo, in forma participiale, avrebbe potuto essere impiegato proprio con il significato di *oggetto esistente*. Crisippo, infatti, ‘cede’ ad un’interpretazione *causalista* della conoscenza in cui non è tanto

1 Eur., *Or.*, vv. 255-259 (trad. Medda, *cit.*).

in gioco lo statuto veritativo di quel *quid* che coinvolge il soggetto nella *phantasia* dell'oggetto, ma l'esatta corrispondenza di questa con l'oggetto esterno che ne è la causa : se questo fosse stato il medesimo movente di Zenone, non si vede perché Crisippo non avrebbe dovuto limitarsi ad un'esegesi letterale della definizione già in circolazione, specificando che lo *ὑπάρχον* è ciò che mette in moto l'esercizio della vista, dell'olfatto, del tatto, ecc. Questo ruolo è attribuito invece al *phantastón*, letteralmente un *percepibile* come il bianco, il freddo, ecc., che mette in movimento (*κινεῖν*) l'anima, producendo quella particolare affezione (*πάθος*) che ha nome *phantasia*. Questa, come la luce rivela sé stessa e insieme le cose che illumina, mostra sé stessa unitamente all'oggetto di cui possiamo dire che esiste (*ὑπόκειται*) perché è ciò che ha causato (*τὸ πεποιηκός*) l'affezione corrispondente. Con questa interpretazione viene salvaguardato il legame essenziale tra la *phantasia* e il relativo percepibile, insistendo sull'impossibilità di scindere l'aspetto soggettivo da quello oggettivo nell'evento percettivo : ciò che fonda per il soggetto l'esistenza di un supporto esterno della percezione è la chiarezza illuminante che questi ne ha nella *phantasia* stessa. Nelle condizioni ordinarie di esercizio, dunque, l'uomo può senz'altro fare affidamento sulle proprie facoltà cognitive, poiché queste assicurano da sole la coerenza del percepibile che genera l'affezione con la *phantasia* che ne deriva, in un contatto diretto con il mondo che, nella sua limpidezza, non necessita in sé di ulteriori giustificazioni. Allo stesso tempo, però, Crisippo include nella sua trattazione quei casi in cui questa 'armonia prestabilita' tra conoscenza umana e conoscibilità del cosmo sembra venir meno : è il caso ad esempio di chi lotta contro le ombre o porta le mani nel vuoto (*τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας*), un'evenienza che si configura come una sorta di rovescio illusorio della *phantasia*. Laddove a questa soggiaceva qualcosa di percepibile (*ὑπόκειται τι φανταστόν*) all'esterno del soggetto, a questa modalità della percezione alterata, a questa « trazione vuota » (*διάκενος ἔλκυσμός*) a cui Crisippo dà il nome di *phantastikón*, non soggiace nulla. Come interpretare gli esempi utilizzati nel passo ? Poiché non vi è alcun riferimento a condizioni palesemente alterate di esercizio delle attività cognitive, come malattie, follia o ubriachezza, essi vanno probabilmente intesi come casi di dispercezione

in cui si scambia una semplice ombra per un nemico, reagendo in modo sproporzionato con un attacco fisico dove non c'è nessuno, implicando condizioni di scarsa visibilità o a momenti di particolare tensione psicologica. Rimane tuttavia il problema di comprendere come al *phantastikón* possa non soggiacere nulla, e in che modo sia possibile intendere l'origine di questa modalità della percezione alterata che, al pari della *phantasia*, non può che essere concepita che in termini di movimento : anche il *phantastikón*, in quanto evento somatico, deve avere una causa efficiente pur non rivelando alcun percepibile di provenienza.

Credo che questa difficoltà possa essere chiarita mostrando lo sviluppo di un certo numero di idee di matrice aristotelica nella fisiologia della percezione implicita in questo frammento di Crisippo, in misura maggiore e più evidente di quanto si è già constatato rispetto alla definizione zenoniana di *phantasia kataleptiké* (come forse annuncia anche la ripresa dal *De anima* della paretimologia di *phantasia* da *phōs*). È chiaro infatti che la precisazione per cui al *phantastikón* non soggiace nulla non può essere presa alla lettera. Anzi, è probabile che la posta in gioco di Crisippo fosse esattamente quella di dare una spiegazione coerente con la fisica della sua scuola a quelle esperienze fallaci in cui si crede di percepire qualcosa laddove non vi è nessun oggetto percepibile, nessun *phantastón* : dev'essere dunque qualcosa di fisico a produrre la falsa percezione del *phantastikón*, qualcosa passibile di essere messo in movimento provocando reazioni vane e ingannevoli come quelle di chi porta i propri colpi contro le ombre. Sarà allora nell'anima, nel senso specificamente stoico di flusso pneumatico, che è possibile rinvenire queste caratteristiche. Crisippo, per risolvere le contraddizioni del letteralismo di Cleante, aveva paragonato lo stato della *psyché* su cui agiscono i percepibili esterni non più alla cera, come facevano i suoi predecessori, ma all'*aria*. Come questa, infatti, « quando molti parlano insieme, ricevendo in una sola volta innumerevoli e differenti vibrazioni, assume anche molti cambiamenti, così pure l'egemonico, interessato da molteplici *phantastai*, si trova in uno stato analogo a questa »¹. Il suono è dunque ciò che permette di raffigurarsi al meglio il processo

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 231, 1–232, 1 (ὡσπερ γὰρ ὁ ἀήρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθήτους ὑπὸ ἓν καὶ διαφερούσας ἀναδεχόμενος πληγὰς εὐθύς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροιώσεις, οὕτω καὶ τὸ

perceptivo come modificazione dello stato dell'anima ; e se questo per gli stoici può essere rappresentato come trasposizione stereometrica dell'immagine dell'acqua in un contenitore che « si solleva in onde circolari quando vi si getta una pietra » (ὡς κυματοῦται τὸ ἐν τῇ δεξαμενῇ ὕδωρ κατὰ κύκλους ὑπὸ τοῦ ἐμβληθέντος λίθου)¹, l'azione dei percepibili sull'anima va compresa come un'onda, o una molteplicità di onde, nel soffio psichico che dalle estremità del corpo si portano fino alla parte direttiva dell'anima². Quest'immagine non è lontana dalle analogie stabilite da Aristotele nei *Parva Naturalia* tra il comportamento dell'acqua e i moti psichici. La smemoratezza, come si è visto sopra, è descritta dallo Stagirita in termini ora di « mobilità » (κίνησις) del flusso perceptivo, « come se il movimento e il sigillo si imprimevano nell'acqua corrente » (καθάπερ ἂν εἰς ὕδωρ ῥέον ἐμπιπτούσης τῆς κινήσεως καὶ τῆς σφραγίδος, *Mem.*, I, 450a32-b11, ma una medesima idea di 'mobilità', di 'movimento', di 'instabilità' è alla base anche della spiegazione somatica delle *visioni* che avvengono contestualmente a forti affezioni psicofisiche (*Ins.*, 461a21-25) : « esattamente come in un liquido (ἐν ὑγρῷ), se lo si agiti molto (ἐὰν σφόδρα κινή τις), ora non appare alcuna immagine (εἶδωλον), ora ne appare una completamente deformata (διεστραμμένον δὲ πάμπαν) [...], allo stesso modo, nel sonno, ora le immagini e i movimenti che rimangono dalla veglia e che provengono dalle sensazioni sono interamente cancellati, quando il movimento in questione è troppo considerevole, ora le visioni (ὄψεις) che si producono sono spaventose e mostruose e i sogni (ἐνύπνια) sono malsani, come accade per esempio nei melancolici, nei febbricitanti e negli ubriachi ». Altrove (*Div.*, 464a32b1) si legge ancora della violenza (σφόδρα) delle sensazioni dei melancolici e della loro « mutevolezza » (μεταβλητικόν). Ponendo come in un quadro sinottico questi testi, insomma, vediamo stabilito un legame da un lato tra 'stato liquido' e agitazione dell'anima, tra alterazioni della percezione e patologie mentali, dall'altro tra quiete dell'anima e nitidezza della percezione, come quando una figura viene limpidamente riflessa in un liquido perfettamente a riposo. Ora, l'immagine dell'acqua in

ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον ἀνάλογόν τι τούτῳ πείσεται).

1 Diog. Laërt., VII, 158, 4-5.

2 Cfr. J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, op. cit., p. 54.

quiete vale in Aristotele più come illustrazione del movimento ordinato e regolare dei flussi percettivi che di una assoluta staticità del *medium* della sensazione, ed è in termini del tutto analoghi che la stessa immagine funziona nella psicologia di Crisippo : l'anima stoica non è mai in perfetta stasi, come l'acqua prima di essere colpita da un sasso, perché si trova in uno stato di continua *tensione* (τόνος) che è espressione delle qualità morali e cognitive dell'individuo, e attraverso cui scorrono i riverberi prodottisi nel contatto con l'esterno. Ciò spiega ad esempio perché secondo gli stoici, come scrive Calcidio, « la causa della vista è nella tensione del soffio innato » (*Stoici vero videndi causam in nativi spiritu intentione constituunt, In Tim., cap. 237*) : la *phantasia* è il risultato dell'incontro tra questa tensione psichica che si dispone fin su quei limiti del corpo che sono gli organi di senso, e la tensione dell'aria esterna¹. Un'anima distonica è dunque un'anima che subisce più di quanto non reagisca a ciò che vi è al di là della barriera dei sensi, come nei *Parva naturalia* l'alterazione dei movimenti percettivi (κινήσεις φανταστικαί), caratteristica degli stati di *pathos* quali sonno e malattia, è causa della mancata impressione del retto movimento percettivo innescato dai sensibili esterni : il risultato di questo squilibrio di forze era la permanenza nei flussi percettivi di residui di precedenti sensazioni, in forma di vortici che continuano a giungere al *sensorium* centrale, il cuore, venendo effettivamente percepiti anche in assenza di sensazione attuale. Un meccanismo analogo potrebbe spiegare cosa intendeva Crisippo quando affermava che al *phantastikón* non soggiace nulla : nulla di esterno, certamente, nulla di oggettivo, ma sicuramente qualcosa capace effettivamente di rendere conto di una simile alterazione della percezione in modo conforme ai fondamenti del pensiero stoico. La presenza di residui percettivi sotto forma di alterazioni cinetiche disordinate del *pneuma* che rifluisce attraverso il corpo si presta bene a questo scopo. L'egemonico, il principio direttivo dell'anima che ha sede nel cuore, che per Crisippo è come un ragno al centro di una ragnatela capace di sentire come da vicino ogni minimo movimento sui fili², potrebbe quindi scambiare un movimento psichico residuale con una sensazione attuale confusa, come appunto l'ombra dell'esempio

1 *Ivi*, p. 60.

2 Cfr. Chalc., *In Tim.*, cap. 220.

trasmesso da Aezio, mettendo in opera una reazione convulsa che ha come risultato il colpire a vuoto una sagoma scura credendola un nemico. L'espressione *διάκενος ἔλκυσμός*, « trazione vuota », ricorrente in forme leggermente diverse nel lessico stoico della percezione disordinata, può essere intesa in questo contesto come l'azione del soggetto che 'trae', erroneamente, un residuo percettivo dal flusso pneumatico, scambiandolo per un movimento attualmente impresso all'anima dal *tonos* dell'aria circostante, o, alternativamente, come un tratto stesso del *phantastikón*, che 'attira' il coinvolgimento del soggetto in azioni vane. Le due letture mi sembrano ugualmente plausibili.

Ora, come scriveva J. Pigeaud, « tout le monde est exposé au *phantasticon* ; mais le grave, c'est, si l'on peut dire, le délire »¹ : nel caso dello *σκιαμαχῶν*, il frammento di Crisippo non tirava in causa alcuno stato particolare di coscienza (benché, per rendere il testo pienamente intelligibile, si debba ipotizzare l'effetto di un *pathos*, sia pur debole, sul soggetto che si inganna sulle proprie percezioni) ; ma Crisippo si sofferma su casi ancora più gravi, su una modalità della dispercezione a cui dà il nome di *phántasma*, « ciò verso cui siamo trascinati secondo la trazione vuota del *phantastikón* » (*ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἔλκυσμόν*), che associa però in modo essenziale a stati manifestamente patologici quali la *melancholía* e la *manía* (*ταῦτα δὲ γίνεται ἐπὶ τῶν μελαγχολῶντων καὶ μεμηγόντων*), delle condizioni immediatamente riconoscibili come altamente sfavorevoli al retto esercizio delle facoltà cognitive². Per illustrare questi casi particolarmente gravi, come si è visto nel testo citato, Crisippo non sceglie esempi tratti dalla vita quotidiana, ma ricorre, insieme ad un rapido cenno all'indovino Teoclimeno dell'*Odissea*, ad alcuni tra i versi più impressionanti dell'*Oreste* di Euripide, in cui il

1 J. Pigeaud, *Voir, imaginer, rêver, être fou. Quelques remarques sur l'hallucination et l'illusion dans la philosophie stoïcienne, épicurienne, sceptique et la médecine antique*, « Littérature, Médecine, Société », 5 (1983), p. 23-53, ripubblicato con alcune modifiche in : *Id.*, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine...*, *op. cit.*, p. 99.

2 Cfr. anche Diog. Laërt., VII, 118 = *SVF* III, 644 (si tratta di una testimonianza generalmente attribuita a Crisippo) : « I virtuosi... berranno certo il vino, ma non indulgeranno all'ebrietà. Né cadranno mai nella follia, pur potendo essere talvolta in balia di assurde immaginazioni in séguito a una crisi di melanconia o a un delirio ; ma esse sono contrarie alla natura e non sono dovute al criterio di ciò che è degno di essere scelto » (*τοὺς σπουδαίους... καὶ οἰνωθήσεσθαι μὲν, οὐ μεθυσθήσεσθαι δέ. Ἐτι δ' οὐδὲ μανήσεσθαι· προσπεσεῖσθαι μέντοι ποτὲ αὐτῷ φαντασίας ἀλλοκότους διὰ μελαγχολίαν ἢ λήρησιν, οὐ κατὰ τὸν τῶν αἰρετῶν λόγον, ἀλλὰ παρὰ φύσιν*). Trad. M. Gigante, *cit.*

protagonista immagina dal nulla di vedere le Erinni che lo perseguitano nelle sue crisi di follia, contraddetto invano da Elettra nel suo tentativo di convincerlo dell'apparenza ingannevole delle cose che gli sembra di percepire (ὄρας γὰρ οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ' εἰδέναι). L'esempio dell'*Oreste* euripideo è in linea con le preferenze letterarie di Crisippo, il quale secondo una testimonianza trasmessa da Diogene Laerzio (VII, 180) avrebbe citato quasi per intero la *Medea* in una delle sue opere (tanto che questa venne chiamata derisoriamente 'La Medea di Crisippo') e che, stando a Galeno (*PHP*, IV, 6, 19, 10-12), aveva utilizzato i famosi versi 1078-1080 della tragedia (καὶ μανθάνω μὲν οἶα δρᾶν μέλλω κακά, | θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, | ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς) come esempio di *akrasia*, ovvero di una situazione in cui il soggetto non ha potere su sé stesso¹. Si tratta con ogni probabilità dell'esempio inaugurale di una tendenza che verrà presto a consolidarsi : l'impiego delle figure letterarie dei grandi visionari del teatro classico come veri e propri casi clinici di sindromi dai tratti allucinatori. E i personaggi di Euripide, per la singolare combinazione di realismo clinico e profondità filosofica che dà forma ai tratti spettacolari delle loro crisi di follia visionaria, si prestano evidentemente più di altri a questo scopo. Non è un caso infatti che nei testi filosofici e medici in cui i tipi tragici avranno la meglio, nell'esemplificazione delle malattie, sui malati reali della tradizione ippocratica, non figurino mai le figure eschilee di Oreste, Io o Cassandra : questi personaggi, senza dubbio, erano avvertiti come plausibili riflessi letterari di una effettiva modalità di contatto con il reale, sia pure in una delle sue espressioni più nascoste e inquietanti quale era la divinazione naturale. I personaggi di Euripide, al contrario, con la loro follia vana, mai riscattata dal contatto veritiero con la divinità e condannati a esser vittima a un tempo della propria immaginazione e della limitatezza dei propri mezzi conoscitivi, assumeranno presto il ruolo di allucinati *par excellence* nella trattatistica scientifica, esibendo con l'icasticità della rappresentazione letteraria la complessità insondabile di forme dell'esperienza patologica altrimenti difficilmente oggettivabili.

¹ Cfr. Ch. Gill, *Did Chrysippus understand Medea ?*, « Phronesis », 28, 2 (1983), pp. 136-149, e più di recente Sofia Lombardi, *Crisippo e le citazioni poetiche: il caso della "Medea"*, « Acme », 2 (2017) pp. 67-83.

Un'analisi dei versi euripidei ripresi nel frammento di Crisippo, inoltre, può aiutare ad illuminare una differenza non immediatamente evidente tra il *phantastikón*, a causa del quale il soggetto si agita invano nel vuoto come battendosi contro delle ombre, e il *phántasma*, esemplificato dal caso di Oreste che, poco oltre i versi citati da Crisippo, si dimenava da solo sulla scena immaginando di scagliare le proprie frecce contro le Erinni (vv. 275-276). Non è da escludere che il frammento trádito da Aezio conservi traccia di imprecisioni accumulate nella trasmissione, oppure che manchi, allo stato attuale, di ulteriori dettagli capaci di misurare con più esattezza lo scarto tra le due nozioni. Tuttavia, un primo elemento di differenziazione potrebbe essere la natura evidentemente allucinatoria del *phántasma*: nel caso del *phantastón*, se è corretta l'ipotesi di lettura appena proposta, il soggetto si accanisce vanamente contro delle ombre probabilmente per lo stesso motivo per cui, per Aristotele, coloro che si trovano in una qualche affezione tendono a scambiare un oggetto esterno per un altro di cui hanno memoria in virtù di una pur piccola somiglianza; nel caso di Oreste, invece, il *phántasma* rappresenta una diversa declinazione della sensazione delirante, un'eventualità che può essere compresa come percezione di residui sensoriali in modo del tutto autonomo dal contesto esterno al soggetto, come ricomposizione delirante di sensibili pregressi sotto forma di nuove rappresentazioni prive di alcun supporto esterno. In altri termini, il delirio allucinatorio di Oreste è due volte più grave di quello dell'Antiferonte descritto da Aristotele, che 'ripesca' in una parte dell'anima dei φαντάσματα che vi si sono precedentemente impressi ma rispetto ai quali, a causa della sua malattia, non è in grado di operare delle discriminazioni. Oreste, invece, crea per così dire *ex nihilo* le sue Erinni, come se nella corsa agitata delle 'onde' psichiche sollevate dalla malattia mentale si creassero gorghi e turbini che il suo egemonico può prendere per oggetti reali: la sua follia – questa alterazione totale dell'anima, secondo il linguaggio degli stoici – è tanto più inquietante quanto più creatrice delle stesse immagini deliranti a cui concede lo statuto di realtà.

L'operazione condotta da Crisippo contro l'argomento dell'allucinazione avanzato da parte accademica ricorda da vicino un'opzione del dibattito analitico contemporaneo,

che a partire dagli studi di J. Michael Hinton¹ si ha l'abitudine di chiamare *disgiuntivismo* (*disjunctivism*) o *teoria disgiuntiva della percezione*. I sostenitori di questa posizione partono dall'ipotesi che ciò che rende una percezione tale non è il suo contenuto o la sua fenomenologia, ma il suo essere un effetto del rapporto diretto e immediato con il mondo intrattenuto dal soggetto conoscente. Se ad identificare una percezione fosse infatti il suo semplice apparire come tale, ovvero il fatto di rappresentare qualcosa, o ancora, in termini neurologici, l'interessare un certo gruppo di connessioni nel sistema nervoso, questa sarebbe in linea di principio indistinguibile da altri fenomeni vicini alla percezione, quali appunto l'allucinazione, che possono riprodurre tutti i tratti esteriori pur non avendo nessuna attinenza con il mondo all'esterno del soggetto. Fenomeni di questo tipo mancherebbero, insomma, di una relazione causale diretta con il mondo. A dispetto della possibilità dell'identità fenomenologica tra una percezione e un'allucinazione, e dunque della momentanea incapacità di discernimento da parte del soggetto, queste due esperienze si distinguono per il fatto che alla prima *soggiace* un oggetto o un fatto esterno, di cui la percezione è espressione sul piano cognitivo, mentre alla seconda, come al *phantasma* di Crisippo, non soggiace nulla. Da qui il nome della teoria : disgiuntiva perché ogni forma di esperienza *o* è una percezione di un oggetto presente, *o* è una forma allucinatoria che non ritrae niente di reale, e dunque non è una percezione. Nel primo caso, il soggetto si trova nelle condizioni normali di esercizio delle proprie facoltà cognitive ; nel secondo, soltanto un quadro patologico evidentemente alterato, pressoché incompatibile con la vita normale, può dare origine a esperienze del tutto prive di un correlato esterno : l'essenziale dell'argomento di Crisippo, in conclusione, è ancora valido.

1 J. M. Hinton, *Visual Experiences*, « Mind » 76 (1967), pp. 217–227. – Sul disgiuntivismo si vedano : Adrian Haddock, F. Mapherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008, e Alex Byrne, Heather Logue (eds.), *Disjunctivism. Contemporary Readings*, The MIT Press, Cambridge-London 2009.

La replica di Carneade :

la follia ingannevole di Eracle e la phantasia come 'cattivo messaggero'

Senza Crisippo, si diceva, non ci sarebbe stata la Stoà¹ : non perché non vi fosse una scuola stoica prima di Crisippo, naturalmente, ma perché il suo contributo come scolarca nella sistematizzazione della dottrina e nell'impostazione della sua difesa furono tali da dare ai contemporanei l'impressione di una vera rifondazione della scuola. Secondo le biografie antiche, era difficile che Crisippo scrivesse meno di cinquecento righe al giorno : gli si attribuivano del resto più di settecento libri scritti di suo pugno, di cui abbiamo traccia in un imponente catalogo trasmesso da Diogene Laerzio (VII, 189 sgg. = *SVF* II, 13), oggi in massima parte perduti ad eccezione di alcuni frammenti. La ristrutturazione crisippea della filosofia del Portico fu tale, in sintesi, che chiunque volesse considerare positivamente o criticamente la dottrina stoica dovette prima di tutto avvicinarsi all'esegesi dello scolarca di Soli, che aveva sviluppato in modo puntuale, e tenendo in esame le obiezioni rivolte nel tempo dalle scuole rivali, ogni aspetto dell'ispirazione originaria di Zenone. L'espressione attribuita a Carneade di Cirene (214/3-129/8 a.C.), scolarca dell'Accademia per trent'anni dal 167/6 al 137/6 a.C. e attento lettore delle opere degli stoici, « nemmeno io sarei, se non vi fosse stato Crisippo »², si spiega alla luce di questo particolare contesto. Poiché Carneade, come Arcesilao, non scrisse nemmeno un'opera in ossequio all'ascendenza socratica del proprio indirizzo di pensiero, non è generalmente semplice valutare quanto la sua critica antidogmatica dipendesse dall'opera dello scolarca avversario. Un'eccezione fortunata sembra tuttavia quella della risposta accademica alla differenziazione binaria dei processi percettivi in sani e patologici difesa da Crisippo. L'obiezione è trasmessa da Sesto Empirico, che conferma che, più di un secolo dopo la disputa tra Zenone e Arcesilao, il nucleo del dissenso tra Stoici e Accademici era ancora l'ultima delle tre clausole che definivano la *phantasia kataleptiké* : « Carneade – scrive Sesto – dice di poter concedere

1 Diog. Laërt., VII, 183 (= *SVF* II, 6).

2 *Ivi*, IV, 62 (εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ).

tutto il resto dell'espressione agli Stoici, ma che non si può concedere l'aggiunta "tale da non poter provenire da un oggetto che non esista" » (τούτων δὲ τὰ μὲν ἄλλα λέγουσιν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην συγχωρήσειν τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τὸ δὲ "οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος" ἀσυγχώρητον εἶναι)¹. Se il resoconto di Sesto è corretto, ritroviamo lo stesso lessico impiegato da Zenone nel definire il proprio criterio di verità secondo la relazione che lo lega allo ὑπάρχον a qualche decennio di distanza dalla riformulazione crisippea della *phantasia kataleptiké* nei termini di una precisa corrispondenza tra *phantasia* e *phantastón* : segno, questo, che l'operazione di Crisippo non aveva scalfito la formulazione originaria della dottrina da parte di Zenone, e che era su questa che, fondamentalmente, dovevano concentrarsi le critiche avversarie, mentre le esegesi stoiche rimanevano interpretazioni con cui gli Accademici potevano confrontarsi ma che, in ultima analisi, non venivano considerate come la pietra d'angolo da demolire nel sistema avversario. Quest'impressione è confermata dal fatto che la critica di Carneade sembra attenersi alla lettera della definizione zenoniana, come ad insistere sulle difficoltà implicate dall'utilizzo del participio ὑπάρχον e sulle sue ambiguità. Per lo scettico infatti molte *phantasiai* provengono, allo stesso modo che ἀπὸ ὑπαρχόντων, anche ἀπὸ μὴ ὑπαρχόντων, laddove il senso da attribuire alla forma verbale, per ragioni ormai note, non può essere né quello di *oggetto reale*, né tantomeno, come si vedrà, di *oggetto presente*, secondo quanto avrebbe potuto sostenere Crisippo con la sua interpretazione della definizione del fondatore della scuola. Carneade insiste invece sulla necessità di *veridicità* che comportava originariamente il senso di ἀπὸ ὑπάρχον nella prima clausola, prendendo di mira la nozione stoica di assenso come reazione soggettiva caratteristica e discriminante della *phantasia kataleptiké*. Ma se l'assenso (συγκατάθεσις) è ciò che caratterizza l'evidenza di quelle *phantasiai* che derivano ἀπὸ ὑπαρχόντων, come spiegare, chiede Carneade, che « come, durante la veglia, chi ha sete gode ad attingere ad una bevanda, o chi fugge una belva o un altro essere spaventoso grida e urla, così anche, nei sogni, gli assetati provano diletto e sembra loro di bere a una fonte e in modo analogo coloro che sono spaventati provano paura »² ? Ovvero, come è possibile che

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 402, 4-7.

2 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 403,4-404,1 (ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ὑπαρ ὁ μὲν διψῶν ἀρῶμενος ποτὸν

anche nei sogni, che non provengono da un oggetto di sensazione né che, come in questo caso, rappresentano una situazione veritiera, si possa realmente concedere il proprio assenso e agire di conseguenza, *come se* quelle *phantasiai* provenissero realmente da una grande sete o da un essere spaventoso *attualmente* percepiti? Dall'esempio del sogno, Carneade passa poi facilmente a quello delle sensazioni dei folli, poiché, esattamente come nello stato di veglia e di salute, « alcuni nello stato di follia subiscono pressappoco le stesse affezioni » (καὶ ὄν τρόπον ἐν <ύγιῇ> καταστάσει τοῖς τρανότατα φαινομένοις πιστεύομεν καὶ συγκατατιθέμεθα... οὕτω καὶ ἐν μανίᾳ τὸ παραπλήσιον πάσχουσι τινες, Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 404, 4–405, 1). L'esempio apportato appare sotto più di un aspetto come un contrappunto polemico del precedente frammento crisippeo :

Così Eracle, essendo impazzito e avendo desunta dai propri figli una *phantasia* come se questi fossero i figli di Euristeo, la seguì facendo corrispondere a questa *phantasia* l'azione. L'azione corrispondente che ne seguì era quella di eliminare i figli del nemico, ed egli la compì. Se, pertanto, sono comprensive certe *phantasiai* in quanto ci inducono a dare un assenso e a seguirle facendo loro corrispondere un'azione, allora, poiché si manifestano nella stessa maniera anche *phantasiai* false, bisogna dire che le *phantasiai* non-comprensive sono indistinguibili da quelle comprensive. E come l'eroe recepiva una *phantasia* dai dardi <in quanto erano dardi>, così allo stesso modo la recepì dai propri figli, quasi che essi fossero figli di Euristeo. Infatti una sola e medesima era la *phantasia* che si era precedentemente offerta ed era stata recepita da chi stava in quelle condizioni, ma quella dei dardi era vera, mentre era falsa quella dei figli. Poiché, pertanto, entrambe provocarono uguali affezioni, bisogna convenire che non si possono distinguere l'una dall'altra ; e se quella dei dardi si dice *comprensiva* perché <l'>azione che ne seguì fu congiunta ai dardi di cui Eracle si servì in quanto erano dardi, si dica che anche la *phantasia* suscitata dai figli non differisce da quella, in quanto anche ad essa fu congiunta l'azione corrispondente, vale a dire il dovere di uccidere i figli del nemico. Risulta così stabilita l'impossibilità di distinguere, in base

ἦδεται, ὁ δὲ θηρίον ἢ ἄλλο τι τῶν δειμαλέων φεύγων βοᾷ καὶ κέκραγεν, οὕτω καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους ἢ μὲν διάχυσίς ἐστι τοῖς διψῶσι καὶ ἀπὸ κρήνης πίνειν δοκοῦσιν, ἀνάλογον δὲ φόβος τοῖς δειματούμενοις), trad. A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1975.

alle proprietà dell'evidenza e dell'intensità, le *phantasiai* comprensive dalle *phantasiai* non-comprensive¹.

Ο γοῦν Ἡρακλῆς μανεῖς, καὶ λαβὼν φαντασίαν ἀπὸ τῶν ἰδίων παιδῶν ὡς Εὐρυσθέως, τὴν ἀκόλουθον πρᾶξιν ταύτη τῇ φαντασίᾳ συνήψεν. Ἀκόλουθον δὲ ἦν τὸ τοῦς τοῦ ἐχθροῦ παῖδας ἀνελεῖν, ὅπερ καὶ ἐποίησεν. Εἰ οὖν καταληπτικαὶ τινὲς εἰσι φαντασίαι παρόσον ἐπάγονται ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν καὶ εἰς τὸ τὴν ἀκόλουθον αὐταῖς πρᾶξιν συνάπτειν, ἐπεὶ καὶ ψευδεῖς τοιαῦται πεφῆνασι, λεκτέον ἀπαραλλάκτους εἶναι ταῖς καταληπτικαῖς φαντασίαις τὰς ἀκαταλήπτους. Καὶ μὴν ὄν τρόπον ἀπὸ τῶν τόξων ἐλάμβανε φαντασίαν ὁ ἦρω, οὕτω καὶ ἀπὸ τῶν ἰδίων παιδῶν ὅτι Εὐρυσθέως εἰσὶ παῖδες. Μία γὰρ καὶ ἡ αὐτὴ προϋπέκειτο καὶ ὡσαύτως ἔχοντι φαντασία. Ἄλλ' ἦν ἡ μὲν ἀπὸ τῶν τόξων ἀληθής, ἡ δὲ ἀπὸ τῶν παιδῶν ψευδής. Ἐπ' ἴσης οὖν κινουσῶν ἀμφοτέρων ὁμολογητέον ἀπαραλλάκτον εἶναι τὴν ἐτέραν τῇ ἐτέρᾳ· καὶ εἰ ἡ ἀπὸ τῶν τόξων λέγεται καταληπτικὴ, ὅτι <ἡ> ἀκόλουθος αὐτῇ πρᾶξις ἐπέξεύχθη τοῖς τόξοις αὐτοῦ ὡς τόξοις χρησαμένου, λεγέσθω καὶ ἡ ἀπὸ τῶν παιδῶν μὴ διαφέρειν ταύτης, παρόσον καὶ ταύτη τὸ ἀκόλουθον ἐπέξεύχθη ἔργον, τουτέστι τὸ τοῦς τοῦ ἐχθροῦ παῖδας δεῖν ἀναιρεῖν. ἀλλὰ γὰρ αὕτη μὲν ἡ ἀπαραλλάξια τῶν τε καταληπτικῶν καὶ τῶν ἀκαταλήπτων φαντασιῶν κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα παρίσταται.

Il senso generale della critica è chiaro : se la *phantasia kataleptiké* è quella che, provenendo da uno ὑπάρχον, in virtù della sua evidenza (ἐναργής) e del suo carattere 'impressionante' (πληκτική) ci trascina per i capelli inducendoci all'assenso (τῶν τριχῶν... λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν, Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 257, 3-5), come potrebbe essere distinta da quelle *phantasiai* che, come nel caso di Eracle nella tragedia di Euripide, sono evidentemente false poiché non provengono da uno ὑπάρχον, e nondimeno inducono ad un assenso non meno determinato di quelle comprensive ? L'argomento di Carneade sembra contestare la glossa crisippea di ὑπάρχον come ὑποκειμενον, come oggetto soggiacente alla rappresentazione : la *phantasia* di Eracle proviene infatti da un oggetto reale, i suoi figli ; ma, sotto l'effetto della *mania*, essa non

1 Trad. Russo modificata.

raffigura l'attualità dello stato di cose, ma i figli di Eracle « come (se fossero) di Euristeo » (ὡς Εὐρυσθέως). Da qui, secondo Carneade, la sua inclusione nella specie delle φαντασῖαι ἀπὸ μὴ ὑπάρχον, che non rappresentano alcuna situazione *di fatto* pur provenendo da un oggetto percepibile¹, e che tuttavia possono coinvolgere l'assenso del soggetto a causa del suo stato mentale contro natura. Negli stati di salute e di malattia, che Carneade pone sullo stesso piano (καὶ ὄν τρόπον ἐν <ύγιει> καταστάσει ... οὕτω καὶ ἐν μανίᾳ), e che considera indipendentemente dalla veridicità della situazione che esse ritraggono, le *phantasiai* possono infatti interessare il soggetto con all'incirca (τὸ παραπλήσιον) la medesima evidenza (τρανότατα), al contrario di quanto sostengono gli stoici. Ogni giudizio veritativo rimane dunque confinato nell'ambito della pura soggettività, per cui si rivela impossibile stabilire con assoluta certezza il grado di verosimiglianza o addirittura l'identità tra più rappresentazioni: l'unica linea di demarcazione possibile passa attraverso le relative conseguenze sul mondo esterno. In altre parole, sull'*assenso*, ed è infatti su questo piano che l'esempio di Eracle può far valere tutta la sua rappresentatività. Le immagini che giungono alla mente dell'eroe colta dall'insania lo hanno spinto a compiere l'azione (πρᾶξις) conseguente, poiché vedendo nei propri figli l'immagine dei figli di Euristeo, ha compiuto l'atto più consono a tale rappresentazione rispetto all'etica guerriera, ovvero lo sterminio dei discendenti del proprio nemico. In una parola, Eracle ha concesso un assenso ragionevole ad una *phantasia* falsa poiché questa manifestava, ai suoi occhi di folle (μανεῖς), la medesima evidenza che avevano per lui le *phantasiai* prodottesi nel normale stato di salute. Inoltre, Carneade si scaglia contro l'idea di immediatezza e di istantaneità tipiche dell'accezione di retta conoscenza secondo gli stoici, i quali nella consapevolezza soggettiva della veridicità della rappresentazione vedevano l'esito di un processo del tutto sincronico e unitario, inscindibile nelle sue parti – se non, artificialmente, nella sua struttura logica. Carneade, invece, distingue due livelli in cui si articola la *phantasia* di Eracle: quello dell'illusione vera e propria – la falsa immagine dei figli di Euristeo che si sovrappone a quella dei suoi – e quello dei dardi scagliati contro le vittime. Quest'ultima rappresentazione, senza dubbio, corrisponde alla definizione zenoniana di φαντασῖα

1 Cfr. M. Frede, *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*, art. cit., p. 165.

καταληπτική, poiché l'arco e le frecce sono realmente presenti e, si suppone dal testo di Euripide, Eracle ha di questi oggetti una *phantasia* che vi corrisponde sotto tutti i riguardi. La *phantasia* relativa ai figli, invece, è falsa e non-catalettica, poiché essa non corrisponde allo *ὑπάρχον*, all'oggetto *attualmente* presente. Ora, le due *φαντασῖαι* hanno luogo nello stesso momento, e hanno persino la stessa efficacia : se requisito dell'assenso è per gli stoici la verità della *phantasia*, Carneade ha a questo punto buon gioco nel negare qualsiasi validità ai criteri dell'*evidenza* (*ἐναργές*) e dell'*intensità* (*ἔντονος*). Niente, in conclusione, permette di distinguere in modo apodittico l'allucinazione di un folle dalla percezione sana e veritiera che contraddistingue il saggio stoico.

Come si vede, Carneade è capace di trarre dall'esempio della tragedia di Euripide una mole notevole di argomenti contro il dogmatismo degli stoici. Ma si può forse leggere nell'esempio tragico da lui scelto una nota di ironia : Eracle, infatti, era l'eroe prediletto dagli stoici come modello di virtù, in continuità con la rappresentazione del semidio al bivio tra *areté* e *kakía* secondo l'apologo contenuto nelle *Ἔρραι* del sofista Prodicò di Ceo (attivo nella seconda metà del V secolo)¹ e, soprattutto, con il culto già filosofico dedicato all'eroe dalle antiche comunità pitagoriche della Magna Grecia². Nello stoicismo, l'esemplarità di Eracle si edifica tuttavia anche su aspetti non immediatamente relativi all'ascetica propensione alla virtù tipica dell'eroe, fondendo in un'unica simbologia l'Eracle dei racconti mitici con degli elementi dottrinali di prima importanza nella filosofia della scuola. In una testimonianza su Cleante trasmessa dallo stoico romano Lucio Anneo Cornuto (I sec. d.C.) nel suo *Compendio di teologia greca* (*SVF* I, 514), si legge ad esempio che Eracle « è la tensione che è presente in tutte le cose, alla quale la natura deve il suo vigore e la sua forza e il suo essere insuperabile, infondendo forza e vigore alle cose in funzione delle parti » (<Ἡρακλῆς> δ' ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὅλοις τόνος καθ' ὃν ἡ φύσις ἰσχυρὰ καὶ

1 Senofonte (*Mem.*, II, 1, 21-34) ci ha trasmesso un *abrégé* del racconto di Eracle al bivio secondo quanto sarebbe stato scritto da Prodicò ; ma la corrispondenza comunemente accettata tra la versione senofontea e ciò che è possibile congetturare rispetto all'apologo originale è stata messa recentemente in discussione (cfr. S. Giombini, *Prodicò al bivio. Ancora sull'antilogia*, « *Peitho. Examina Antiqua* » 1, 8 [2017], pp. 187-200).

2 Cfr. M. Detienne, *Héraklès, héros pythagoricien*, « *Revue de l'histoire des religions* », 158, 1 (1960), pp. 19-53.

κραταιά ἐστιν [καὶ ἀπεριγένητος οὖσα], μεταδοτικὸς ἰσχύος καὶ τοῖς κατὰ μέρος καὶ ἀλκῆς ὑπάρχων)¹ : l'eroe è insomma allegoria dell'universo stesso, della corretta relazione che deve intercorrere tra il tutto e le sue parti nel cosmo e, per la sua natura a metà umana, è allo stesso tempo figura del saggio stoico, del suo vigore fisico (ῥώμη) e della sua magnanimità (γενναιότης), simboleggiati dalla pelle di leone e dalla clava. Ma per ironia della sorte, anche l'arco e le frecce, nel frammento di Cleante, hanno una forte valenza simbolica : « il dio è raffigurato anche come arciere forse per il fatto di poter giungere in ogni luogo e, in virtù della grande tensione [del suo arco], per l'esser causa anche del movimento dei dardi » (καὶ τοξότης δ' ἂν ὁ θεὸς παρεισάγοιτο κατὰ τε τὸ πανταχοῦ δικνεῖσθαι καὶ κατὰ τὸ ἔντονόν τι ἔχειν καὶ τὴν τῶν βελῶν φορὰν)². Nulla, naturalmente, permette di stabilire se Carneade, che pure era un attento lettore delle opere degli stoici, avesse in mente questo passo di Cleante così come lo leggiamo in Cornuto ; ma è probabile che l'interpretazione allegorica di Eracle e dei suoi emblemi fosse sufficientemente nota anche tra gli Accademici perché Carneade potesse ritorcerla, attraverso la nota variante euripidea del mito, contro Crisippo e la sua scuola : se soltanto il saggio, secondo gli stoici, è sempre in grado di operare distinzioni nel grande numero delle *phantasiai*, com'è possibile che l'eroe stoico per eccellenza – lo stesso Eracle che secondo la tradizione mitica sopporta virtuosamente innumerevoli fatiche, al punto da meritare l'apoteosi sul monte Eta, l'eroe filosofo e iniziatore della filosofia per gli uomini³ – non ha saputo distinguere le *phantasiai* dei suoi figli da quelle dei figli del nemico ? Crisippo aveva trovato nell'Oreste di Euripide una raffigurazione efficace di quei casi limite in cui la *phantasia* non proviene da un oggetto percepibile (*phantastón*) e, abbandonata al flusso contro natura della follia, diventava *phantasma* producendo da sé le chimere mostruose del rimorso e della vendetta ; Carneade gli rivolge contro un'altra creatura euripidea, l'Eracle che gli stoici venerano come modello sovrumano di virtù e di conoscenza, che però fallisce in modo peggiore di quanto non farebbe un qualsiasi stolto nel far corrispondere l'immagine pregressa dei propri figli con la

1 Corn., *De natura deorum*, ed. Lang (Teubner, Leipzig 1881), p. 62, 23–63, 3.

2 *Ivi*, p. 63, 21–64, 2.

3 *Ivi*, cap. 34.

sensazione di essi che egli sta attualmente ricevendo. Nessuno, si potrebbe dire parafrasando Carneade, è al riparo dalle manchevolezze della conoscenza: persino l'incarnazione stessa del saggio, qualora accetti il criterio di verità stoico e non decida di sospendere il giudizio, può avviarsi verso un destino tragico e irrimediabile, pur avendo proceduto su di un percorso segnato interamente dall'evidenza e dalla chiarezza.

L'insistenza di Carneade sulla possibilità di percepire in modo erroneo un oggetto effettivamente a portata dei sensi va intesa come una critica puntuale al principio crisippeo per cui alla *phantasia* corrisponde sempre un oggetto percepibile (τῆ... φαντασία ὑπόκειται τι φανταστόν, [Plut.], *Plac.*, 900f4 = *SVF* II, 54). Questa precisazione, infatti, ha forse il merito di specificare uno dei sensi in cui si poteva intendere lo *ὑπάρχον* di Zenone, ma lascia priva di difese la clausola della corrispondenza della *phantasia* al suo *phantastón* come un sigillo corrisponde all'anello che ne è la causa. È su questa carenza, evidentemente, che Carneade fa leva per ridurre all'assurdo la posizione stoica, portando con l'Eracle di Euripide un esempio di provenienza da un oggetto percepibile, secondo un'operazione che non mi sembra senza legami con il paragone della *phantasia* con i « cattivi messaggeri » che A. M. Ioppolo attribuisce all'inventiva dello scolarca accademico¹ (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 163, 5–164, 1) :

Poiché tuttavia [la *phantasia*] non si mostra sempre secondo verità, ma spesso inganna e come i cattivi messaggeri è in disaccordo con le cose che l'hanno inviata, ne consegue necessariamente che non si può concedere ogni *phantasia* come criterio di verità, ma solo quella vera, se mai ve ne sia una.

ἀλλ' ἐπεὶ οὐ τὸ κατ' ἀλήθειαν αἰεὶ ποτε ἐνδείκνυται, πολλάκις δὲ διαψεύδεται καὶ διαφωνεῖ τοῖς ἀναπέμψασιν αὐτὴν πράγμασιν ὡς οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀγγέλων, κατ' ἀνάγκην ἠκολούθησε τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν δύνασθαι κριτήριον ἀπολείπειν ἀληθείας, ἀλλὰ μόνην, εἰ καὶ ἄρα, τὴν ἀληθῆ.

¹ A. M. Ioppolo, *La critica di Carneade al criterio stoico di verità in Sesto Empirico*, *Adversus Mathematicos VII*, « Elenchos », pp. 85-86.

Come scrive Ioppolo, « mentre per gli Stoici la rappresentazione, essendo un calco, un'impronta dell'oggetto esterno, che essa riproduce con precisione tecnica, fa sì che il soggetto che conosce colga simultaneamente la rappresentazione e il suo oggetto (...), il paragone della rappresentazione con i cattivi messaggeri non concede che la rappresentazione abbia un accesso diretto all'oggetto esterno, ma la identifica con un resoconto »¹. Vi è, in sostanza, una differenza fondamentale rispetto alla precedente formulazione della tesi dell'*aparallaxia* da parte di Arcesilao: questi sottolineava l'impossibilità, per una *phantasia* ritenuta vera, di essere tale da non poter rivelarsi una *phantasia* falsa, insistendo sull'argomento platonico delle *ψευδεῖς αἰσθήσεις* della *mania*; la posizione di Carneade, invece, è più radicale, poiché scinde l'evento percettivo della *phantasia kataleptiké* nei due aspetti, soggettivo e oggettivo, tenuti insieme dalla concezione stoica, riducendone la pretesa di autenticità nel contatto con il mondo ad un'informazione, più o meno affidabile, sulle cose circostanti. Le fonti ci dicono che per Carneade la *phantasia* non poteva essere considerata un atto unico, ma la giustapposizione di due *relazioni* (*σχέσεις*), l'una relativa all'oggetto (*πρὸς τὸ φανταστόν*), l'altra al soggetto (*πρὸς τὸν φαντασιούμενον*); e mentre nel caso della prima la *phantasia* può essere vera o falsa, laddove riproduca *σύμφωνος* o *διάφωνος* il proprio oggetto, secondo la relazione soggettiva essa potrà apparire vera o meno (*κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν ἢ μὲν ἐστὶ φαινομένη ἀληθῆς ἢ δὲ οὐ φαινομένη ἀληθῆς*)². È solo all'aspetto relazionale e soggettivo della conoscenza che è possibile aver accesso. Le alterazioni patologiche come la follia, che, come dimostra il caso di Eracle, possono facilmente non essere ritenute tali dal soggetto che ne è preda, possono molto probabilmente restituirci un'immagine alterata del mondo; ma, vista l'impossibilità di distinguere una percezione alterata di un oggetto, cioè falsa, da una vera, pur provenendo queste da un medesimo percepibile, risulta che non abbiamo accesso direttamente alle cose, ma solo a ciò che di esse si presenta a noi nel resoconto di quei messaggeri potenzialmente infidi che sono le nostre rappresentazioni. In altri termini, non abbiamo accesso alle cose esterne ma soltanto ai nostri *stati*, e, tra questi,

1 *Ibidem*.

2 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 168, 1–169, 3.

nessuno ha priorità epistemologica rispetto agli altri. Il punto è reso esplicito in un altro argomento di Carneade riportato nell' *Adversus Mathematicos* di Sesto (VII, 62, 1–64, 1) :

Non è appropriato negare l'assenso ad alcune circostanze (*peristaseis*) piuttosto che ad altre, come ad esempio alle cose che appaiono nella *mania* piuttosto che a quelle che si presentano nella salute mentale (...). Perciò se chi è impazzito o chi si è addormentato per il fatto di percepire essendo in una certa disposizione (*diathesis*) non è un giudice sicuro delle cose che gli appaiono, allora anche il savio o lo sveglio si trova in una certa disposizione, e non sarà affidabile rispetto al *discernimento* (*diagnōsis*) delle cose che gli si presentano. Poiché niente infatti viene compreso prescindendo da una circostanza, bisognerà dar fiducia ad ognuno di coloro che comprendono secondo la propria circostanza particolare.

οὐκ ἔστι δὲ οἰκείον ἀπὸ τῶν διαφερουσῶν περιστάσεων τὰς διαφόρους περιστάσεις ἀθετεῖν, τουτέστιν ἀπὸ μὲν τῶν ἐν τῷ σωφρονεῖν ὑποπιπτόντων τὰ ἐν τῷ μεμηνέναι φαινόμενα (...). διόπερ εἰ ὅτι ὁ μεμηνῶς ἢ ὁ κοιμώμενος ἐν ποιᾷ διαθέσει θεωρεῖται, οὐκ ἔστι βέβαιος τῶν φαινομένων αὐτῷ κριτής, ἐπεὶ καὶ ὁ σωφρονῶν καὶ ὁ ἐγρηγορῶς ἐν ποιᾷ καθέστηκε διαθέσει, πάλιν οὐκ ἔσται πιστὸς πρὸς τὴν διάγνωσιν τῶν ὑποπιπτόντων αὐτῷ. μηδενὸς οὖν χωρὶς περιστάσεως λαμβανομένου, ἐκάστῳ πιστευτέον <.....> τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν περιστάσιν λαμβανομένων.

L'accusa agli stoici diventa quella di contraddirsi nella misura in cui, come Crisippo, individuano le condizioni dei disordini dispercettivi nei quadri patologici della *mania* o della *melancholia* quali stati alterati e indegni di fiducia, e utilizzano questi stati come criteri per operare *ex negativo* una *disgiunzione* tra un'allucinazione (a cui « non soggiace nulla ») e una percezione, che è sempre percezione di un percepibile esterno. La critica di Carneade insiste efficacemente su due punti della glossa crisippea della *phantasia* stoica. In primo luogo mostra, nel caso di Eracle, che l'assenso saldo che si dovrebbe accordare solo alle *phantasiai* vere può essere concesso anche dal saggio in circostanze patologiche in cui si ha sì percezione di un oggetto presente, ma in modo alterato rispetto a

come esso è veramente: viene così meno il nesso tra l'evidenza della *phantasia* e la prontezza dell'assenso come dimensioni coestensive al requisito della corrispondenza della percezione con un suo oggetto esterno. In secondo luogo, si mette in discussione l'ordine di priorità che gli stoici stabiliscono tra più stati percettivi, preferendo dogmaticamente la salute mentale e la veglia rispetto al sonno o alla malattia, come se non fossero tutte delle *disposizioni* di un certo tipo, a partire da cui non può che emergere in ogni caso un giudizio soggettivo sulle cose. Si tratta del tropo neo-pirroniano della *diathesis*, della condizione corporea, nella cui formulazione Sesto intesse altrove delle riflessioni originariamente carneadee: poiché ogni giudizio viene formulato o a partire da una certa disposizione (ἐν τινι διαθέσει), oppure in nessuna, anche « chi giudica le *phantasiai* si trova in una qualche disposizione e sarà egli stesso parte della discordanza, e in nessun altro modo sarà un giudice sincero sugli oggetti esterni, per essere corrotto dalle disposizioni in cui si trova »¹. Questo non vuole dire che Carneade e gli Accademici non osservassero variazioni tra lo stato di normale percezione e la follia allucinatoria, ma che negassero la pretesa stoica di poter comprendere quando inizi uno stato e ne inizi un altro, e quali siano i limiti definitivi entro cui caratterizzare uno stato patologico tale da non poter essere considerato degno di fiducia cognitiva. Con l'esempio di Eracle, Carneade dà risalto ad una follia improvvisa e inconsapevole, che prende possesso del soggetto e lo trascina in un mondo in cui ogni cosa potrebbe essere diversa da ciò che appare. Si tratta di un'obiezione a cui il Portico si sentirà in dovere di rispondere, e che si configura nondimeno come una prima consapevole formulazione, particolarmente raffinata, dell'argomento filosofico dell'illusione delirante.

1 Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, I, 112, 11–113, 3 (εἰ δὲ ἐν τινι διαθέσει ὧν κρινεῖ τὰς φαντασίας, μέρος ἔσται τῆς διαφωνίας, καὶ ἄλλως οὐκ εἰλικρινῆς τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ἔσται κριτῆς διὰ τὸ τεθλωσθαι ταῖς διαθέσεσιν ἐν αἷς ἔστιν).

'Allucinazione' e 'illusione' nello stoicismo di Antipatro di Tarso

Cicerone racconta che l'« incredibile » ingegno di Carneade, *nullius philosophiae partis ignarus*, produsse reazioni contrastanti tra gli esponenti delle scuole avversarie, dall'ammirazione mostrata dall'epicureo Zenone, che ne ascoltava frequentemente le lezioni pur dissentendo totalmente nella dottrina, fino all'irritazione degli stoici Mnesarco (ca. 170 a.C.– post 88 a.C.) e Antipatro (fine III secolo ? -129 a.C.), quest'ultimo caposcuola della Stoà dal 150-140 a.C. alla morte, che aveva « impugnato la spada » contro l'accademico in diversi libri (*digladiatur cum Carneade tot voluminibus*)¹. Che uno degli intenti principali di Antipatro fosse la confutazione delle obiezioni scettiche avanzate da Carneade è confermato da una notizia riportata non senza qualche malizia da Plutarco, secondo cui lo stoico, considerandosi inferiore a Carneade nel dibattito pubblico, preferì evitare il confronto diretto e rispondere per iscritto agli argomenti avversari, così da essere soprannominato *καλαμοβόας*, « che grida con la penna »². Di questi scritti non è rimasto praticamente nulla: fino a pochi anni fa era possibile, al più, ricostruire soltanto parzialmente gli interessi filosofici di Antipatro, di cui l'aspetto più evidente doveva essere lo studio della *logica* (intesa, al modo stoico, come uno dei tre *tópoi* che, insieme alla fisica e all'etica, costituiscono la filosofia, e che include l'epistemologia e la logica nel senso ristretto del termine). Cicerone chiama infatti Antipatro *princeps dialecticorum*³, mentre apprendiamo da Plutarco della sua discussione della comprensione evidente (*enargeia*) che l'uomo ha di dio⁴, e da Diogene Laerzio della sua difesa della *phantasia kataleptiké* come criterio di verità. Il contrasto con Carneade, diretto o indiretto che fosse, si era creato intorno a nozioni centrali nel dibattito epistemologico tra Stoici e Accademici, ovvero intorno alla nozione scettica di *akatalepsia*⁵ e alla difesa dell'accezione stoica di *assenso* come elemento essenziale per l'azione umana⁶.

1 Cic., *Acad. post.*, I, 46, 9 sgg.

2 Plut., *De garr.*, 514c-d; cfr. Eus., *Præp.*, XIV, 8.

3 Cic., *Acad. pr.*, 143, 14-15 (= *SVF* III, 25).

4 Plut., *St. rep.*, 1051e (= *SVF* III, 33).

5 Cic., *Acad. pr.*, 28, 109 (= *SVF* III, 21).

6 Plut., *St. rep.*, 1057a-b (= *SVF* III, 19).

[Chiamiamo ‘ἀπό τινος’ le *phantasiai*] che mostrano [gli oggetti] e quelle di cui abbiamo parlato prima, e poi ‘οὐκ ἀπό τινος’ quelle che non sono così. E quelle di cui abbiamo ora dato un abbozzo, Antipatro le chiama ‘διάκενοι’, ‘ἀπόκενοι’ in alcune trascrizioni, quali alcune sono [le *phantasiai*] dell’ippocentauro o di Cariddi. Tutte queste risultano (*hyparchousi*) false, ma di quelle che si producono (*ginontai*) ‘ἀπό τινος’ alcune sono secondo le cose che sono (*kat’ autà tà ontà*), di cui portano il marchio (*charactēr*), altre invece sono impresse male (*paragegramménai*). Chiamiamo queste ‘παρατυπωτικαί’, anch’esse nella classe delle false [*phantasiai*], mentre le altre sono vere.

In questo breve frammento vediamo condensarsi buona parte delle posizioni gnoseologiche della Stoà sin dalla sua fondazione. Antipatro, secondo l’ignoto autore del papiro, ha sistemato i diversi momenti in cui si è organizzata nelle generazioni la risposta dello stoicismo all’obiezione centrale e più pericolosa degli Accademici, come a ripercorrere tutte le esitazioni e le difficoltà a cui il Portico ha dovuto trovare rimedio per difendere la possibilità di distinguere le percezioni che hanno luogo nel delirio dalle *phantasiai* comprensive. Il primo elemento ad avere risalto nel testo è la distinzione tra φαντασίαι ἀπό τινος e οὐκ ἀπό τινος, come glossa della distinzione crisippea tra *phantasia* e *phantastikón* / *phántasma*. Per Crisippo, come sappiamo, alla prima soggiace un oggetto percepibile esterno (*phantastón*), mentre ai secondi non soggiace nulla. In continuità con questa lettura causale, Antipatro esplicita ulteriormente la provenienza « da qualcosa » o « non da qualcosa » delle *phantasiai*, senza rimarcare inizialmente la necessità della loro veridicità. Questa, in prima battuta, non è attribuita generalmente alle *phantasiai* ἀπό τινος, come avveniva nel frammento crisippeo, ma solo a quelle, tra di esse, che siano *parastatikai*, cioè « che rendono manifesti » gli oggetti da cui provengono (l’aggettivo, in questo contesto, può essere considerato una variante del più comune *kataleptikai*). Le *phantasiai* οὐκ ἀπό τινος, invece, sono ritenute nel loro complesso *false*: Antipatro, rielaborando la terminologia di Crisippo che definiva il *phantastikón* una « trazione vuota »

(διάκενος ἔλκυσμός), definisce διάκενοι (« vuote », « del tutto vuote ») le *phantasiai* non provenienti da un oggetto percepibile, quali ad esempio quelle che mostrano creature mitologiche (e non esistenti nella realtà) come i centauri e Cariddi (ἀπόκενοι, secondo l'autore del frammento, è una sorta di *varia lectio* presente in alcune copie dell'opera di Antipatro). Che poi anche Antipatro potesse intendere queste *phantasiai* 'vuote' come intrusione nei processi cognitivi di residui di percezioni precedenti è forse suggerito in un parallelo sestano, che sottolinea come l'espressione stoica διάκενος ἔλκυσμός sia il più letterale (κυριώτερον) dei modi di indicare quelle *phantasiai* che hanno origine nelle nostre affezioni interne (τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν), e non nelle cose esterne (τῶν ἐκτός)¹. Queste, comunque, non sono le uniche *phantasiai* ad essere considerate false: Antipatro, verosimilmente, risponde qui all'obiezione di Carneade, secondo cui anche le *phantasiai* che hanno origine nelle cose esterne possono rappresentare i propri oggetti in modo inadeguato e illusorio, sollecitando l'assenso del soggetto. Riprendendo il lessico dell'impronta e dell'incisione che caratterizzava soprattutto la prima fase della riflessione epistemologica dello stoicismo, ma utilizzandolo in senso traslato, Antipatro sostiene che, delle *phantasiai* che provengono « da qualcosa », alcune sono conformi agli oggetti da cui derivano (αἱ μὲν εἰσι κατ' αὐτὰ τὰ ὄντα), riproducendone fedelmente lo 'stampo' (χαρακτήρ), mentre altre sono 'mal impresse' (παραγεγραμμένοι, παρατυπωτικοί). Come ha scritto J. Pigeaud, « le terme de *paratypotika*[i] est en lui-même extrêmement intéressant » : designa come un sigillo contraffatto, una stampa di cattiva qualità, sfocata, una sorta di slittamento del sigillo sulla cera, un'impronta dai contorni poco netti². Si tratta di un riferimento metaforico alla descrizione platonica dell'impressione degli oggetti esterni sulla 'cattiva cera' dell'anima di matti e ignoranti, che Antipatro deve tuttavia intendere al modo di Crisippo in modo fisico ma non letterale, ovvero come scarsa capacità della tensione pneumatica di reagire al τόνος delle cose percepite, restituendo di

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 241, 1-3. – Cfr. anche Th. Backhouse, *cit.*, p. 12.

2 J. Pigeaud, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine...*, *op. cit.*, p. 106. – Galeno, come avremo modo di vedere, mutua questo termine dallo stoicismo e lo impiega nello stesso significato nelle espressioni αἰσθητικὴ παρατύπωσις (K., XVI, p. 567), αἰσθησις παρατυπωτικὴ (K., VII, p. 107), παρατυπωτικῶς (K., VII, p. 103 e VIII, p. 225).

queste un'immagine distorta e infedele. L'uso dell'aggettivo *paratypotikós* e, più in generale, l'intera descrizione di *phantasíai* fallaci provenienti da oggetti esterni sembrano costituire una risposta diretta alle obiezioni di Carneade. Sesto Empirico riassume infatti un quadro analogo, avendo cura di riportare i medesimi esempi letterari degli stoici nella classificazione delle *phantasíai* (*Adv. Math.*, VIII, 67, 4–14) :

[Gli stoici] hanno ammesso che alcune *phantasíai* sono vuote, quali quelle delle Erinni che si presentavano ad Oreste, mentre altre mal impresse (*paratypotikás*), [provenienti] da oggetti reali ma non in conformità ad essi, quale era quella che si presentò ad Eracle durante la follia e che proveniva dai suoi figli <come se fossero> figli di Euristeo : essa, infatti, derivava dai figli, che erano realmente presenti, ma non in conformità ad essi, giacché Eracle non vede <i> figli come i suoi, ma dice : ‘ *Ecco che un pulcino della nidiata di Euristeo è morto, | caduto per ripagarmi dell’odio di suo padre!* ’¹

διακένους γὰρ εἶναι τινὰς φαντασίας ὡμολογήκασιν, ὁποῖαι προσέπιπτον τῷ Ὀρέστη ἀπὸ τῶν Ἑρινύων, καὶ ἄλλας παρατυπωτικὰς τὰς ἀπὸ ὑποκειμένων μὲν, οὐ κατ’ αὐτὰ δὲ τὰ ὑποκείμενα, ὁποῖα ἦν ἡ κατὰ μανίαν τῷ Ἡρακλεῖ ἀπὸ τῶν ἰδίων παιδῶν <ὡς> Εὐρυσθέως ὑποπεσοῦσα. ἀπὸ ὑποκειμένων γὰρ ἐγένετο τῶν παιδῶν, οὐ κατ’ αὐτὰ δὲ τὰ ὑποκείμενα. οὐ γὰρ ὡς ἰδίου ἐβλεπε <τοὺς> παῖδας, ἀλλὰ φησὶν. ‘ εἰς μὲν νεοσσός ὄδε θανὼν Εὐρυσθέως | ἔχθραν πατρῶαν ἐκτίνων πέπτωκέ μοι ’.

È molto probabile che l'inclusione del 'caso clinico' euripideo di Eracle nella classe delle *phantasíai* false e *paratypotikai* costituisca una risposta all'obiezione di Carneade sull'illusione delirante. Come per Aristotele, lo scopo degli stoici non è respingere la possibilità che alcune percezioni siano false (come è il caso, notoriamente, degli epicurei, per cui *πᾶσα φαντασία ἀληθής*²), ma di definire anche i casi più estremi di delirio sensoriale

1 Eur., *Her.*, vv. 982-983 (trad. Mirto, *cit.*).

2 Aristocl. *apud* Eus., *Præp.*, XIV, 20, 5 (non è chiaro però se Epicuro parlasse di *αἰσθήσεις* o di *φαντασίαι*). Sul tema si vedano almeno : G. Striker, *Epicurus on the Truth of Sense Impressions*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 59 (1977), pp. 125-142, ora in : *Ead., Essays...*, *op. cit.*, pp. 77-91, e C. C. W. Taylor, “*All Perceptions are True*”, in : M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes

attraverso il medesimo schema esplicativo che definisce la percezione ottimale, comprendendoli come variazioni patologiche rispetto alle condizioni ideali della conoscenza. Eracle, in questo modo, non è più l'esempio, come voleva Carneade, dell'indistinguibilità di una *phantasia* falsa da una vera qualora queste provengano dai medesimi oggetti presenti; al contrario, la sua follia allucinatoria diventa un esempio tra altri di uno stato cognitivo alterato e non affidabile, e non una *phantasia* evidente, sebbene falsa, da cui anche il saggio stoico potrebbe essere trascinato nell'assenso. Attraverso gli esempi euripidei di Oreste ed Eracle, vediamo delinearsi nell'arco temporale che va da Crisippo ad Antipatro, sotto la pressione delle obiezioni accademiche, una tipologia della percezione alterata che si configura *causalmente* in base ai due criteri della provenienza da un oggetto presente e della corrispondenza con l'oggetto rappresentato. La prima fase dell'elaborazione della dottrina della conoscenza stoica aveva impiegato i medesimi criteri per definire in negativo come definire una *phantasia kataleptiké* rispetto ad altre forme di conoscenza. Con il passare dei decenni, il rigore definitorio degli stoici si affina e, al di qua dei tratti con cui viene descritta la *phantasia* che sola è criterio di verità, si fa strada l'esigenza di delimitare ciò che rende una percezione non veritiera differente da una comprensiva: vengono così concepite, positivamente, due modalità principali della percezione delirante che è possibile avvicinare ai concetti contemporanei di *illusione* e di *allucinazione*¹. La prossimità di queste nozioni con quelle antiche di φαντασῖαι οὐκ ἀπὸ τινος e di φαντασῖαι παρατυπωτικαί, come si vedrà nelle conclusioni di questo lavoro, è probabilmente il frutto di una ripresa inconfessata dell'epistemologia stoica da parte della psichiatria nascente, più che dell'esistenza di categorie storiche di pensiero. Ma la distinzione tra allucinazione e illusione diverrà presto operativa nell'antichità anche al di fuori dell'ambito strettamente filosofico, e sarà recepita quasi insensibilmente – insieme

(eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 105-24, ora in: C. C. W. Taylor, *Pleasure, Mind, and Soul. Selected Papers in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2008, pp. 23-41.

1 Cfr., ma senza riferimenti ad Antioco, Rudolph E. Siegel, *Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Diseases of the Nervous System. An Analysis of his Doctrines, Observations and Experiments*, Karger, Basel-München-Paris-London-New York-Sidney 1973, pp. 156-164 e J. Pigeaud, *Folie...*, *op. cit.*, pp. 102-107.

alle figure tragiche che la incarnano – nella trattatistica medica successiva, che troverà in essa una differenziazione particolarmente produttiva di quadri clinici diversi e, talvolta, di differenti patologie a cui imputare l'una o l'altra delle alterazioni della sensibilità. Prima di esplorare ciò che è rimasto nella letteratura medica post-ellenistica in materia di alterazioni della percezione e malattia 'mentale', volgeremo però lo sguardo alle vicende che hanno caratterizzato l'ultima fase dell'Accademia platonica scettica, contemporanea all'assedio romano di Atene da parte di Silla (87 a.C.)¹ che ne segnerà la chiusura definitiva e la cessazione delle sua attività di esegesi del testo platonico e di insegnamento filosofico. È a questo punto, infatti, che il « dialogue de sourds » (J.-B. Gourinat) sulle *phantasiai* tra stoici e accademici, iniziato con l'arcontato di Arcesilao a metà del terzo secolo a.C., finirà per esaurirsi. Alle distinzioni del Portico sarà però riconosciuta una validità sul piano clinico che sarà agevolmente ripresa dalla medicina successiva, segnando il superamento della concezione ippocratica del disturbo sensoriale e riconoscendo la necessità di una distinzione tra percezioni sane e percezioni patologiche tutte le volte in cui si abbia a che fare non con un esempio filosofico o tragico, ma con la condizione effettiva del malato.

¹ Cfr. Plut., *Vit. Sullae*, 12. Sulla chiusura dell'Accademia nel contesto delle guerre mitridatiche si vedano John P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley 1972, e John Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.

L'estinzione del dibattito ellenistico :

Antioco di Ascalona e la disputa tra Celso e Origene sulla resurrezione.

L'incredibilità dell'ἀνάστασις

Sino a questo momento, si è visto come il discorso antico sulle alterazioni deliranti della percezione abbia preso forma in modo pressoché indipendente dalla tematica religiosa: in nessuno dei testi presi sinora in esame è emerso un atteggiamento apertamente ostile nei confronti di visioni e audizioni sovranaturali, o un'esplicita riduzione di queste a fenomeni patologici ed illusori, privi di effettivo contatto con la sfera del divino. La critica alla religione può coinvolgere l'antropomorfismo con cui sono descritte le divinità, può esitare davanti ad una presunta apparizione dubitando della sincerità del veggente, può distinguere, come Platone, situazioni morbose in cui la follia è produttrice di false sensazioni (ψευδεῖς αἰσθήσεις) dal delirio estatico in cui nel sonno momentaneo della ragione si producono εἰδῶλα e φαντάσματα veritieri (*Tim.*, 70d); o come fa Aristotele, per quanto possiamo ricostruire dall'opera superstite, si può tacere il problema evitando di sollevare la questione di un'eventuale sovrapposizione tra fenomeni religiosi e illusioni sensoriali. Ma la tendenza all'opera negli autori antichi è conciliare tradizione religiosa e sviluppi intellettuali, tenendo insieme la dimensione culturale e le sue credenze persino con gli esiti più dirompenti della filosofia greca. Pirrone ricevette così tanti onori in patria da essere eletto sommo sacerdote della sua città natale, Elide (*Diog. Laërt.*, IX, 64)¹; l'accademico Cotta, nel *De natura deorum* di Cicerone, non deve spogliarsi neppure momentaneamente della sua veste di filosofo scettico per poter affermare che « nessuno [lo] smuoverà dalle credenze sul culto degli dèi immortali che ho ricevuto dai nostri antenati », nemmeno per quanto riguarda le predizioni confuse della Sibilla². Lo stesso, invece, non può dirsi di culti e credenze percepiti come stranieri,

1 Sulla questione dei rapporti tra pirronismo e religione tradizionale, si veda J. Annas, *Ancient scepticism and ancient religion*, in: Benjamin Morison, Katerina Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, pp. 74-89.

2 Cic., *Nat. Deor.*, III, 5 (trad. di Cesare M. Calcante, BUR, Milano 1992).

superstiziosi, o pericolosi per la tenuta sociale del mondo greco-romano. In casi come questi, infatti, è possibile che esperienze visionarie vengano polemicamente equiparate ai disordini sensoriali che medici e filosofi attribuivano a quadri patologici precisi, in contesti di aperta opposizione e di delegittimazione di forme della vita religiosa incompatibili con la devozione alle divinità del pantheon tradizionale.

Il cristianesimo è stato certamente uno dei bersagli a cui più spesso sono mirati gli attacchi degli intellettuali pagani. Irrisolvibile entro lo schema classico dell'*interpretatio græca* (o *romana*, a seconda dei contesti), creatore di una 'società nella società', dapprima in forma clandestina, poi, secondo i suoi critici, espansasi a danno dell'Impero, la religione cristiana dei primi secoli ha suscitato da parte pagana un grande numero di obiezioni relative ai suoi aspetti più dogmatici o, talvolta, incompatibili con i modelli esplicativi delle tradizioni speculative antiche. In particolare, il dogma della resurrezione (*ἀνάστασις*), nel suo doppio aspetto di credenza nell'evento della resurrezione di Cristo e di certezza escatologica nella *resurrectio mortuorum* alla fine dei tempi, sarà uno dei bersagli favoriti dei filosofi difensori del politeismo tradizionale, anche nelle sue versioni filosoficamente più elaborate. Le critiche avversarie convergeranno generalmente sull'impossibilità oggettiva di un ritorno in vita del corpo successivamente alla morte, per ragioni di vario genere tra cui, non da ultimo, l'irreversibilità del naturale processo di corruzione dei corpi privi di vita¹. Ma un altro aspetto può prestare facilmente il fianco alle critiche : il carattere privato e la natura quantomeno incerta e soggettiva delle testimonianze scritte che hanno trasmesso l'evento fondante, insieme all'incarnazione, della confessione cristiana. Le fonti neotestamentarie che riportano le prime apparizioni *post mortem* di Gesù manifestano in effetti delle differenze difficilmente trascurabili, in particolare rispetto all'identità e al

1 Per un quadro di questa tipologia di obiezioni, cfr. Henri-Irénée Marrou, *La résurrection des morts et les Apologistes des premiers siècles*, « Lumière et Vie », 3 (1952), pp. 82-92, p. 84; *Id.* (en collaboration avec Anne-Marie La Bonnardière), *Résurrection et théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de Saint Augustin*, « Revue des études augustiniennes », (12) 1966, pp. 111-136, p. 116; Pierre Courcelle, *Propos anti-chrétiens rapportés par Saint Augustin*, « Recherches Augustiniennes », 1 (1958), pp. 149-186, pp. 163-170. – Per una sintesi delle risposte degli apologeti si può invece consultare il classico studio di Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Desclées & Co., Tournai 1961, pp. 27-31.

numero dei testimoni. Basti pensare ai diversi racconti delle apparizioni del Cristo alle donne riunite davanti al sepolcro vuoto, tre giorni dopo la Passione, che precedono e annunciano le apparizioni agli apostoli e ad altri discepoli a Gerusalemme, a Emmaus, in Galilea¹ : a dispetto della sua importanza capitale, la resurrezione del Messia – immagine e fondamento della certezza cristiana – è attestata soltanto da testimonianze discordi e vaghe, che sarebbe disagevole persino ridurre ad un denominatore comune.

Eventi di primissima importanza nei racconti evangelici, poiché il sepolcro vuoto del Messia è il presupposto necessario della resurrezione corporale del Cristo, le apparizioni di Gesù a Maria Maddalena e alle altre donne sono, significativamente, completamente omesse da Paolo. Nel *kérygma* incastonato nella *Prima lettera ai Corinzi*, l'apostolo afferma di aver avuto una visione di Gesù soltanto alla fine di una lunga serie di apparizioni a Pietro, ai Dodici, a Giacomo « e a più di cinquecento fratelli in una sola volta » (ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, *I Cor*, 15, 5-8), ignorando, senza negarle, le tradizioni che affermavano la prima apparizione del Risorto alle discepoli, primissime annunciatrici dell'evento. Paolo lascia così presagire la portata dei dibattiti, antichi e moderni, suscitati dal ruolo delle donne nella diffusione iniziale del cristianesimo², svelando nel *kerygma* la presenza ingombrante della tradizione giuridica ebraica, secondo cui « soltanto gli uomini venivano accettati come testimoni in tribunale, [poiché] la testimonianza delle donne era considerata non affidabile »³. Un simile silenzio di Paolo, sia esso il segno dell'articolazione tra professione comune di fede e testimonianze personali

1 Nel *Vangelo* di Marco, « Maria Maddalena, Maria, madre di Giacomo e Salomé (...) videro, seduto a sinistra un giovane uomo vestito di bianco » che annuncia loro la resurrezione di Gesù (*Mc*, 16, 1-6), mentre, in Luca, due uomini « in abiti splendenti » riportano l'evento a « Maria Maddalena, a Gianna e a Maria madre di Giacomo » e alle « altre donne che le accompagnavano » (*Lc*, 24, 10). Nel *Vangelo* di Matteo l'annuncio è dato da un angelo a « Maria Maddalena e [al]l'altra Maria » (*Mt*, 28, 1-7). In Giovanni, il Cristo risuscitato appare al contrario in compagnia di due angeli alla sola Maria Maddalena (*Gv*, 20).

2 Sul tema si vedano almeno : Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992 (in particolare pp. 128-198) ; Margaret Y. Macdonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge University Press, New York-Oxford 1992.

3 Joseph Ratzinger, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla Resurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, p. 292.

della resurrezione, porta comunque il segno di una difficoltà relativa non alla possibilità generale della nuova vita, ma alla affidabilità delle testimonianze che riportano questo evento cruciale. « Beati coloro che crederanno senza aver visto » (μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες, *Gv* 20, 29), si legge in una famosa formula del *Vangelo di Giovanni*. Ma si può accordare ciecamente la propria fiducia alle testimonianze di quei pochi che hanno visto ?

« *Ma questo chi lo vide ? Un'invasata, come dite voi stessi* » :
l'incredulità pagana di Celso e la replica stoica di Origene.

Malgrado la debolezza intrinseca dei racconti canonici sulla resurrezione di Gesù, questa tipologia di obiezioni che punta essenzialmente sulla loro scarsa affidabilità non è largamente attestata, come ci si potrebbe aspettare, nelle fonti a nostra disposizione. Se ne può tuttavia rinvenire una formulazione particolarmente efficace in una sezione dell'ultimo scritto di Origene di Alessandria (ca. 185-254), il *Contro Celso*. In quest'opera il Padre della Chiesa si dedica alla confutazione, attraverso la forma analitica del commentario, di una delle più imponenti *summae* anti-cristiane che circolavano al suo tempo, il *Discorso vero* (Ὁ ἀληθὴς λόγος) di Celso (ca. 178 d.C.)¹, un *pamphlet* dai toni particolarmente mordaci che, secondo le intenzioni del suo autore, avrebbe dovuto smentire in modo definitivo il cristianesimo alla luce delle antiche e venerabili tradizioni del paganesimo filosofico greco-romano. Ora, per « una ironia, o un'astuzia, della Storia »², il testo di Celso – questo filosofo pagano di cui né l'identità né l'orientamento filosofico sono ancora perfettamente chiari – risulta oggi completamente perduto ad eccezione delle (numerose) porzioni dell'opera citate dal confutatore Origene, sulle quali hanno dovuto concentrarsi per intero gli sforzi degli interpreti moderni.³

Tra gli innumerevoli aspetti per cui, secondo Celso, il cristianesimo era particolarmente deprecabile, nessuno era così nauseante quanto la dottrina della

-
- 1 Quest'ipotesi di datazione, benché sia la più accettata tra gli specialisti, non è certa. Secondo il prudente suggerimento di M. Frede (*Celsus philosophus platonius*, « Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt » [ANRW], II, 36.7, De Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 5183-5213), « it seems that Celsus must have written his treatise some time between roughly 160 and 240 A.D., most likely in the reign of Marcus Aurelius » (p. 5190), cioè tra il 161 e il 180.
 - 2 G. Lanata, *Celso. Il discorso vero*, Adelphi, Milano 1987, p. 10.
 - 3 I frammenti di Celso citati da Origene sono stati oggetto di diverse edizioni. Si veda in particolare Robert Bader, *Der Αληθής λόγος des Kelsos*, « Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft », 33 (1940) ; Louis Rougier (éd.), *Celse. Discours vrai contre les chrétiens*, Pauvert, Paris 1965 ; G. Lanata (a cura di), *Celso. Il discorso vero*, cit. ; Horacio E. Lona (hrg.), *Die "Wahre Lehre" des Kelsos*, Herder, Freiburg-im-Breisgau 2005. – I passi citati qui di seguito sono tratti dall'edizione del *Contra Celsum* di Marcel Borret (*Contre Celse*, coll. *Sources Chrétiennes*, 5 voll., Éditions du Cerf, Paris 1967-1976).

resurrezione dei corpi¹. Celso dispiega le sue critiche contro il dogma per tutta l'opera², senza risparmiare le ingiurie più irrispettose : « oggetto della derisione dei non credenti » (γελώμενον ὑπὸ τῶν ἀπίστων), anzi « colmo dell'assurdità » (πάνυ ἐστὶν ἄτοπον, CC, I, 7), conseguenza ridicola dell'adorazione postuma di un miserabile (VII, 36). È una « speranza da vermi » (ἀτεχνῶς σκολήκων ἡ ἐλπίς) desiderosi di sorgere di nuovo dalla terra « con la stessa carne di prima » e che rimpiangono i loro « corpi putrefatti » (V 14, 4-7), una credenza impura, « insieme rivoltante e impossibile » (ἀπόπτυστον ἅμα καὶ ἀδύνατον, *ibid.*, 9). In breve, la resurrezione della carne, agli occhi del filosofo pagano, non è né *possibile*, né *desiderabile*. Di conseguenza, se esistono delle testimonianze della resurrezione di Gesù, di questo evento insieme unico e prefiguratore della resurrezione dei morti alla fine dei tempi, queste non potranno in nessun modo essere *credibili*. È proprio questo argomento, l'*incredibilità* della resurrezione, che fa da fulcro a un frammento del *Discorso vero* di cui l'obiettivo non è semplicemente dimostrare l'impossibilità generale dell'*ἀνάστασις*, ma la scarsa affidabilità di chi afferma di esserne stato testimone. « Chi lo ha visto questo ? », chiede provocatoriamente Celso (CC, II, 55, 19-23) :

Un'invasata, come dite voi stessi, e forse qualcun altro preso dallo stesso incantamento, o perché allucinato (*oneirōxas*) per una sua qualche disposizione (*katà tina diáthesin*) e visionario (*phantasiōtheis*) secondo il proprio desiderio nella sua opinione errabonda, come è già successo a moltissimi ; o piuttosto qualcuno che con questo racconto volesse impressionare gli altri e, con questa impostura, aprir la strada ad altri ciarlatani.

Τίς τοῦτο εἶδε; Γυνὴ πάροιστρος, ὡς φατε, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας, ἦτοι κατὰ τινὰ διάθεσιν ὄνειρώξας καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν δόξῃ πεπλανημένη φαντασιωθεῖς, ὅπερ ἤδη μυρίοις συμβέβηκεν, ἢ, ὅπερ μᾶλλον, ἐκπλήξαι τοὺς λοιποὺς τῆ τερατεία ταύτῃ θελήσας καὶ διὰ τοῦ τοιοῦτου ψεύσματος ἀφορμὴν ἄλλοις ἀγύρταις

1 Henry Chadwick, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body*, « Harvard Theological Review » 41, 2 (1948), pp. 83-102, p. 83.

2 Cfr. ad esempio CC, II, 54-79, V, 18-23, VII, 36-38, VIII, 5-51.

παρασχεῖν.

Si può riconoscere senza esitazioni Maria di Magdala nel primo bersaglio polemico di Celso, l'« invasata » che avrebbe visto per prima Gesù risorto. La Maddalena è l'unico testimone della resurrezione attestato all'unanimità in tutti e quattro i Vangeli (cfr. *supra*) ; sola o con altre donne, è a lei che si rivolgono ora gli angeli ora il Cristo per diffondere la notizia agli altri discepoli e annunciare le apparizioni future. Celso chiama Maria Maddalena γυνή πάροιστρος, una scelta lessicale che, associata all'espressione δόξη πεπλανημένη (« opinione errabonda ») che appare poco oltre, rinvia immediatamente ad una certa immagine letteraria della follia, specie femminile, inviata dalla divinità e dalle forti connotazioni carnali : una reminiscenza erudita del « tafano » (οἶστρος) che, in Eschilo, tormentava la sacerdotessa Io nel suo errare (πλάναι) e, più in generale, di una concezione del delirio come causata da agenti esterni¹. Quale ruolo può avere qui quest'immagine ? Il riferimento ad un luogo evangelico può aiutare a chiarire l'impiego del termine da parte di Celso. In un passo di Luca, Gesù « passando attraverso città e villaggi » viene accompagnato dai Dodici e da alcune donne « che erano state guarite da malattie e da spiriti malvagi » (τεθεραπευμένοι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν) ; tra queste figura appunto « Maria, chiamata la Maddalena, da cui erano usciti sette demòni » (Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξελήλυθει, *Lc*, 8, 1-3)². È molto

1 Cfr. ad esempio Aesch., *Prom.*, vv. 472-473 (πέπονθας αἰκῆς πῆμ' ἀποσφαλῆς φρενῶν / πλάνη), vv. 565 (πεπλάνημαι), v. 566 (οἶστρος), v. 580 (οἰστρηλάτω... δειματι), v. 585 (πολύπλανοι πλάναι), v. 589 (οἰστροδινῆτου κόρης), v. 681 (οἰστροπλήξ), v. 836 (οἰστρήσασα) ; Soph., *El.*, v. 5 (τῆς οἰστροπλήγος... κόρης) ; *Oed. Tyr.*, v. 67 (φροντίδος πλάνοις) et v. 727 (ψυχῆς πλάνημα) ; Eur., *Bacch.*, v. 32 (ὠιστρησ' ἐγώ), v. 119 (οἰστρηθεῖς), v. 665 (οἶστροισι), v. 979 (ἀνοιστρήσατε), v. 1229 (οἰστροπλήγας). Ma l'immagine del bue punto dal tafano sussiste nella letteratura greca più tarda (Ps. *Apollod.*, *Bibl.*, II, 5, 10, e Long., *Daphni et Chloe*, I, 13, 6 ; II 7, 4).

2 Oltre al cosiddetto 'finale corto' di Marco – secondo cui « Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo e Salomé », in seguito alla visione dell'angelo che annunciava la resurrezione di Gesù, « uscirono e fuggirono dal sepolcro, erano infatti tremanti e fuori di sé » (εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις, 16, 8) – esiste un 'finale lungo' di questo Vangelo, considerato di solito un'interpolazione del II secolo. In esso viene accolta l'informazione di *Lc* 8,2 : « risorto il mattino, il primo giorno della settimana, Gesù apparve dapprima a Maria Maddalena, dalla quale aveva cacciato sette demòni » (Ἀναστὰς δὲ πρωτὶ πρώτη σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια, *Mc*, 16, 9).

probabile che Celso conoscesse questo passo¹ (o almeno altre tradizioni che riportavano delle informazioni poco lusinghiere nei confronti delle donne discepolo di Gesù²), tanto più che lascia intendere di averne qualche nozione personale con l'inciso ὡς φατε, « come dite voi stessi » (II, 55, 19), attraverso cui ritorce contro i suoi avversari ciò è che chiaramente affermato nei loro testi sacri.

L'aggettivo πάροιστρος, tuttavia, può rivelare un uso più ampio e meno determinato di quello che emerge dal testo di Luca. I suoi significati sono sufficientemente fluttuanti perché siano state possibili traduzioni che insistano ora sul côté 'demoniaco' del termine, ora sulle sue connotazioni patologiche, o ancora su un'idea generale di

1 Secondo Pierre de Labriolle (*La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, L'Artisan du livre, Paris 1934, p. 125) Celso conosceva almeno i Vangeli di Giovanni, Matteo e Luca. Cfr. anche R. Joseph Hoffmann (éd.), *On the true doctrine. A discourse against Christians*, Oxford University Press, New York 1987, p. 132, n. 49 (che, senza escludere altre fonti possibili, suggerisce la conoscenza da parte di Celso di *Gv* 20, 1-18 e M. Y. Macdonald, *Early christian women and pagan opinion...*, *op. cit.*, p. 2).

2 È difficile stabilire quando si è prodotta la condensazione delle 'tre Marie' dei Vangeli, la peccatrice, Maria di Betania e la Maddalena in quest'ultima, e se ciò ha potuto avere un qualche ruolo nell'immagine che ci dà qui Celso. Bisogna tuttavia ricordar che l'assimilazione ufficiale dei personaggi è abbastanza tarda, poiché risale a Gregorio Magno (VI secolo) : *Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Joannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus, de qua Marcus septem daemonia ejecta fuisse testatur* (Lib. II, *PL*. LXXXVI, col. 1238). – Cfr. Victor Saxer, *Le culte de Marie-Madeleine en Occident. Des origines à la fin du Moyen Âge*, éd. Cahiers d'Archéologie et d'Histoire, Auxerre, Paris 1959, I, pp. 2-3.

sregolatezza o di lascivia¹. E altre occorrenze del termine, filosofiche² e bibliche³, incoraggiano effettivamente a vedervi questo significato particolarmente fluido.

È verosimilmente sfruttando l'insieme delle variazioni semantiche dell'aggettivo *πάροιστρος* che Celso articola ulteriormente la sua critica. A partire dall'accusa rivolta alla Maddalena, declina in seguito la propria strategia in tre punti, tendenzialmente alternativi e introdotti da particelle disgiuntive (*ἤτοι... ἢ*). In primo luogo, Celso considera la

-
- 1 Le traduzioni moderne offrono le tre possibilità di lettura. Alcune sottolineano l'idea di 'morbosità' espressa da *πάροιστρος* (« hysterical female », H. Chadwick [ed.], *Origen. Contra Celsum*, Cambridge University Press 1953, p. 109 ; « una donna isterica », Aristide Colonna [a cura di], *Contro Celso*, UTET, Torino 1971, p. 189 ; « hysterical women », R. Joseph Hoffmann, *éd. cit.*, p. 67) ; altre indicano un'idea più vaga di traviamiento (« frenzied woman », Harold Remus, *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Philadelphia Patristics Foundation, Cambridge 1983, p. 107 ; « una donna invasata », G. Lanata, *éd. cit.*, p. 79 ; « una donna esaltata », Pietro Ressa [a cura di], *Origene. Contro Celso*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 207) ; altri traduttori hanno invece preferito tenersi più vicini al parallelo con Luca (cf. Salvatore Rizzo [ed.], *Celso. Il discorso della verità. Contro i Cristiani*, BUR, Milano 1989, p. 113, et Emanuele Vimercati [a cura di], *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015, p. 1207, che traducono con « una donna indemoniata »). Nel *CC*, *πάροιστρος* ricorre anche ad indicare gli annunci dei falsi profeti (VII 9-10).
 - 2 Cfr. *Simpl.*, in *Epict.*, D. 20, 7 : *φαντασίας... παροιστρους*, « représentations furieuses » secondo la traduzione di Ilsetraut Hadot (*Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, t. I, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2001, p. 43). Cfr. anche *ivi*, D. 53, 2 : *φαντασίας ὑπ' αὐτῶν ἐξοιστρούμεθα*, dove un probabile ricordo di *Resp.* IX, 571c2 evoca « l'image de l'homme aiguillonné par ses passions comme par une piqûre de frelon » (*ivi*, p. 117, n. 5). Ma l'impiego del verbo *παροιστράω* (e della variante *παροιστρέω*) in relazione all'azione di entità demoniache è attestato ancora in Giuliano Imperatore, in un contesto di polemica anti-cristiana sui martiri e la loro incuranza della morte. Cfr. *Epist.* 89 b, fr. 288, 1-4 : *ἐπὶ δὲ τοὺς οὐ προσόντας τοῖς θεοῖς ἐστὶ τὸ τῶν πονηρῶν δαιμόνων τεταγμένον φῦλον, ὕφ' ὧν οἱ πολλοὶ παροιστρούμενοι τῶν ἀθέων ἀναπείθονται θανατᾶν* (« quanto a coloro che rifiutano di invocare gli dèi, questi sono sottomessi alla schiatta dei demoni malvagi, che gettano la maggior parte di questi atei in un accesso delirante che fa loro desiderare la morte » (ed. J. Bidez, *Julien l'Empereur. Œuvres complètes* (t. I – 2^e partie). *Lettres et fragments*, Les Belles Lettres, CUF, Paris 1972³, p. 155).
 - 3 Cfr. *LXX, Hos.*, 4, 16-17 : *ὅτι ὡς δάμαλις παροιστρώσα παροιστρήσεν Ἰσραηλ. νῦν νεμήσει αὐτοὺς κύριος ὡς ἀμνὸν ἐν εὐρυχώρῳ. Μέτοχος εἰδώλων Ἐφραιμ ἔθηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα* (« Perché come una giovenca furiosa Israele è impazzito ; adesso il Signore lo pascolerà in un ampio spazio. Partecipando agli idoli, Ephraïm ha messo per sé stesso delle pietre d'inciampo ». Qui tuttavia *παροιστράω* corrisponde all'ebreo *sarar* (« ribellarsi »), di cui è stato considerato una traduzione anomala, benché compatibile : « here the translator creatively chose a world that reflected and characterised the metaphorical subject of the discussion, a cow. The word *paroisitrao* is particularly apt because of the connotation of a fly-stung animal », (Steven Muir, « *Rebellion, Debauchery, and Frenzy* » in *the Septuagint*, « Nuntius » 16, 2 [1993] pp. 19-21, p. 20). Cfr. anche *LXX, Ez.* 2, 6. – Non è forse inutile sottolineare che tanto nel libro di *Osea* che nei frammenti di Giuliano (cfr. nota precedente), il verbo *παροιστράω* indica la 'follia' che segue l'adorazione di divinità non

possibilità che Maria di Magdala e gli altri eventuali testimoni della resurrezione fossero presi da uno stesso incantamento (γοητεία). In secondo luogo, avanza l'ipotesi che chi ha visto possa aver avuto una visione allucinata (ὄνειρώξας) dell'evento, dovuta in origine a delle precise disposizioni psicofisiche (κατὰ τινα διάθεσιν) e comportante una sorta di visualizzazione del suo proprio desiderio (κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν... φαντασιωθεῖς). In ultimo luogo, Celso aggiunge il sospetto che tutti i testimoni fossero degli ἀγύρται, dei « ciarlatani » in cerca di pubblico. Ognuno dei sensi diversi di πάροιστρος trova qui la sua declinazione particolare.

Il secondo punto dell'argomento celsiano costituisce un tentativo di confutazione molto originale ed energico del dogma cristiano: quand'anche il fondamento della resurrezione dovesse trovarsi in atti di stregoneria¹, e la sua diffusione fosse dovuta a un racconto fantastico, bisognerebbe comunque privare di ogni verosimiglianza la testimonianza dei discepoli. Celso lo fa in modo particolarmente astuto: introduce nei suoi argomenti delle nozioni evidentemente mutuare dal gergo medico e filosofico, grazie alle quali può accusare i testimoni di aver visto Gesù risorto nel corso di una sorta di allucinazione, una visione morbosa, anzi una 'proiezione' del loro stesso rifiuto della morte del proprio maestro e del desiderio di vederlo ancora tra loro. È piuttosto sorprendente non poter ritrovare questo argomento in altre fonti antiche², tanto più perché il suo valore

convenzionali (a seconda del punto di vista), siano queste gli idoli ai quali si è abbandonato Israele secondo il Profeta, o il Dio unico dei martiri cristiani che rifiutavano l'apostasia.

- 1 Celso evoca altrove la possibilità che Gesù, dopo la morte, abbia provocato una *phantasia* delle ferite ricevute sulla croce, ma senza essere veramente ferito (Ἦν οὖν καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ θάνατον, ὡς μὲν ὁ Κέλσος οἶεται, φαντασίαν ἐξαποστέλλων τῶν ἐπὶ τῷ σταυρῷ τραυμάτων καὶ οὐκ ἀληθῶς τοιοῦτος ὢν τραυματίας, CC, II, 61).
- 2 Con un'eccezione: un frammento la cui l'attribuzione al filosofo neoplatonico Porfirio è dubbia e che doveva far parte della sua opera *Contro i Cristiani*: φασι τινες τοὺς Χριστιανοὺς τὴν ἀνάστασιν φαντάζεσθαι πολὺ πλανηθέντες (*apud* Nemes., *Nat. Hom.*, 38, 311 = fr. 90b Harnack). I commentatori sembrano non aver notato le forti somiglianze testuali tra questo passo e il frammento di Celso in CC, II 55, limitandosi a rinviare generalmente a una delle sezioni del *Discorso vero* dedicata alla confutazione della resurrezione (vd. CC, V, 18-23; cfr. Robert W. Sharples and Ph. Van der Eijk [eds.], *Nemesius. On the nature of man*, Liverpool University Press, Liverpool 2008, pp. 193-194, et Matthias Becker [ed.], *Porphyrios. Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 487-489. Gli indizi sembrano deporre a favore di una ripresa da parte di Porfirio dell'argomento di Celso, sebbene le incertezze di Nemesio sulla paternità del frammento e lo stato del testo non permettano di risolvere definitivamente la questione.

polemico riposa su un'effettiva debolezza dei racconti evangelici. L'argomento di Celso si rivela invece particolarmente fecondo quando si pensi alla sua fortuna più recente : esso è stato ripreso esplicitamente in *Das Leben Jesu* (1835) da David Friedrich Strauss, che lo declinava con il linguaggio della psichiatria del suo tempo¹ spiegando i racconti della resurrezione con l'« entusiasmo straordinario » che seguì l'identificazione di Gesù con il Messia delle Scritture dopo la morte : « quanto è credibile – scriveva – che in alcuni individui, e in particolare nelle donne, questi sentimenti si acuirono fino ad una vera visione, puramente interiore e soggettiva », e che « in una donna di un simile temperamento fisico e morale [*scil.* la Maddalena], non vi era grande distanza dalla sovraccitazione interiore alla visione »² ? La medesima idea è ripresa da Ernest Renan nella sua *Vie de Jésus* (1863)³ e, recentemente, da alcuni studi neo-testamentari⁴ : la resurrezione è stata forse *immaginata* ?

È anche in virtù della tenacia dell'argomento celsiano attraverso le epoche che la replica di Origene rivela la sua importanza. L'Apologeta indaga e confuta analiticamente tutti i punti della critica di Celso, iniziando con le accuse di *γοητεία* e di *τερατεία* (II, 55-59). Solo in seguito, alla fine della sua requisitoria, si dedica all'ipotesi della rappresentazione immaginaria della Maddalena e degli altri discepoli (CC, II, 60, 15-23) :

Celso (...) pretende che alcuni abbiano avuto una visione da svegli e che abbiano

1 « È proprio l'imparzialità dei pretesi testimoni della resurrezione di Gesù che è stata contestata dagli avversari del cristianesimo, da Celso fino all'autore dei *Frammenti di Wolfenbüttel* » (D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, vol. II, Tübingen 1836, pp. 651 trad. mia) – Il riferimento di Strauss è al sesto dei 'frammenti' redatti intorno al 1740 da Hermann S. Reimarus (« La storia della resurrezione ») e pubblicati postumi da Gotthold Ephraim Lessing tra il 1774 e il 1778 (cfr. l'edizione italiana a cura di Fausto Parente, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, Bibliopolis, Napoli 1977).

2 Cfr. *Id.*, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864, p. 309 (trad. mia)

3 Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Gallimard, Paris 1974, p. 410 : « La forte imagination de Marie de Magdala joua dans cette circonstance un rôle capital. Pouvoir divin de l'amour ! moments sacrés où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité ! ».

4 Cfr. Gerd Lüdemann, che ha proposto l'ipotesi di una « shared hallucinatory fantasy » (*The Resurrection of Christ: A Historical Inquiry*, Prometheus, Amherst 2004, pp. 175-176) o dell'impossibilità da parte dei discepoli di distinguere la percezione visiva dovuta a uno stimolo esterno da un impulso interno e psicologico (cfr. *Id.*, *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*, Fortress, Minneapolis 1994, p. 48-54).

fantasticato secondo il proprio desiderio nella loro opinione errabonda, cosa che non è irrazionale da credere per il sogno, ma che non è plausibile (da svegli) se non per chi sia completamente fuori di sé e frenitico o melancolico. Celso, prevedendo questa risposta, parla di una donna 'invasata'. Ma la storia scritta da cui, impadronendosi dei fatti, egli lancia la sua accusa, non indica affatto ciò.

Ο δὲ Κέλσος (...) θέλει καὶ ὕπαρ ὀνειρώττειν τινὰς καὶ κατὰ τὴν ἑαυτῶν βούλησιν δόξῃ πεπλανημένη φαντασιοῦσθαι· ὅπερ ὄναρ μὲν πιστεύειν γίνεσθαι οὐκ ἄλογον, ὕπαρ δὲ ἐπὶ τῶν μὴ πάντῃ ἐκφρόνων καὶ φρενιζόντων ἢ μελαγχολώντων οὐ πιθανόν. Καὶ τοῦτο δὲ προειδόμενος ὁ Κέλσος παροιστρῶσαν εἶπε τὴν γυναῖκα· ὅπερ οὐκ ἐμφαίνει ἢ ἀναγραφεῖσα ἱστορία, ὅθεν λαβὼν κατηγορεῖ τῶν πραγμάτων.

Origene rigetta prontamente la critica: in sostanza, sostiene l'impossibilità di sognare ad occhi aperti, e che una visione simile sia possibile durante l'attività onirica, nel sonno (ὄναρ), ma non è plausibile che ciò possa verificarsi allo stesso modo nello stato di veglia (ὕπαρ). A meno che, viene precisato, non ci si trovi di fronte a dei veri e propri fenomeni patologici, che Origene esemplifica ricorrendo alla nosologia classica con la menzione della *phrenītis* e della *melancholía*. Ora, dal momento che condizioni patologiche di questo tipo relativamente ai testimoni della resurrezione sono (secondo il suo punto di vista) evidentemente impossibili da reperire nelle fonti cristiane, Origene considera confutato l'argomento di Celso: l'ipotesi di una visione patologica e illusoria da parte dei testimoni è semplicemente *implausibile* (οὐ πιθανόν), dal momento che nessuno di essi potrebbe mai essere considerato un forsennato. L'argomento, nell'essenziale, è pressoché identico a quello di Crisippo, che distingueva coloro che sono affetti da *mania* (μεμηνότες) e da *melancholía* (o da *melancholía* e 'delirio', λήρησις)¹ da chi invece, in quanto soggetto sano, può aver fiducia nelle proprie *phantasiai*. Sappiamo d'altronde che Origene aveva conoscenza diretta delle opere di Crisippo, ancora disponibili al suo tempo, e manifestava grande interesse nei confronti degli argomenti stoici sulla provvidenza, il fato e

1 Cfr. *SFI*, 54 e III, 644.

il libero arbitrio¹. Non è sorprendente, dunque, che abbia potuto impiegare per i propri scopi apologetici un argomento sicuramente stoico, con ogni probabilità crisippeo, che gli permettesse di isolare alcune precise condizioni psicofisiche come condizione necessaria per poter aver avuto una visione allucinatoria del Cristo risorto. Scegliendo questo livello di risposta, Origene mette a fuoco in un solo punto tutta l'ampiezza dello spettro semantico dispiegato nell'espressione γυνή πάροιστρος. In riferimento alla Maddalena, la locuzione poteva rinviare tanto al particolare dei sette demoni e all'esorcismo operato da Gesù, quanto ad un'idea più generale di sregolatezza morale, o ancora di alterazione mentale: Origene decide di leggere l'aggettivo secondo quest'ultima accezione. Perché? Convinto di dover confutare l'opera di un epicureo, come si vedrà specificamente nel prossimo paragrafo, e disconoscendo la credenza del suo avversario nei demoni malvagi (cfr. CC, VIII, 39), l'apologeta ha probabilmente ritenuto che dietro l'appellativo πάροιστρος non potesse risiedere un'accusa di tipo demonologico: nessun epicureo, in effetti, avrebbe potuto prendere sul serio il racconto dell'espulsione dei demòni operata da Gesù sulla sua discepolo. La *Vita di Bruto* di Plutarco, per esempio, illustra perfettamente l'idea epicurea secondo cui « non bisogna pensare che esistano demoni o che, se esistono, abbiano forma, voce e fattezze umane o che il loro potere ci raggiunga »²: Origene – a torto³ – poteva dunque ipotizzare un medesimo indirizzo di pensiero nel suo avversario, tenendo conto dell'impiego nel testo di Celso di più di una nozione tecnica non facilmente associabile all'idea di 'possessione' evocata dai Vangeli, e ingegnarsi nel leggere in πάροιστρος un'accusa di altro tipo. Ignorando forse scientemente il racconto di Luca e di Marco che riportano l'episodio dell'esorcismo della Maddalena, Origene sottolinea

1 Cfr. Henri Chadwick (ed.), *Origen. Contra Celsum*, ed. cit., p. ix.

2 Plut., *Brut.*, 37, 6: δαίμονας δ' οὐτ' εἶναι πιθανόν, οὐτ' ὄντας ἀνθρώπων ἔχειν εἶδος ἢ φωνήν ἢ δύναμιν εἰς ἡμᾶς διήκουσαν. Su questo passo cfr. Frederick E. Brenk, *Cassius' « Epicurean » Explanation of Brutus' Vision in Plutarch's Broutos*, in: *Id.*, *Relighting the Souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998. Cfr. anche *Def. Orac.*, 420: gli epicurei considerano superstiziose le credenze nei demoni.

3 Si veda in particolare CC, II, 17; V, 2; VI, 30; VII, 62. Cfr. Jacques Puiggali, *La démonologie de Celse penseur médio-platonicien*, « Études Classiques », 55, (1987), pp. 17-40 e Andrei Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 130-132.

l'assenza nelle Scritture di dettagli che possano suggerire la presenza, nei testimoni, di patologie suscettibili di dar luogo a turbe percettive (II, 60, 23) : una volta messa al riparo da ogni dubbio la salute mentale dei discepoli, la resurrezione dei corpi diviene una speranza concreta e non indocile alla ragione ; e l'ipotesi di un'allucinazione avente per oggetto Cristo risorto si rivela in conclusione « non plausibile », « non convincente » (οὐ πιθανόν), ovvero – se la nozione è da intendere, come sembra, in un senso in un certo senso tecnico – non corrispondente ai criteri che gli stoici¹ (e gli accademici a partire da Carneade²) adottavano, diversamente secondo la rispettiva scuola, come criterio di ricerca e di verità. Per questa via, Origene raggiunge gli argomenti dell'apologetica a noi contemporanea, che risponde in modo simile all'ipotesi 'allucinatoria' sulla resurrezione di Gesù³.

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, 242.

2 *Ivi*, VII, 166 e 176. – Sul πιθανόν come *criterio* di azione in Carneade, si vedano almeno R. Bett, *Carneades' Pithanon: A reappraisal of its Role and Status*, « Oxford Studies in Ancient Philosophy », 7 (1989), pp. 59-94 e Suzanne Obdrzalek, *Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered*, « Oxford Studies in Ancient Philosophy », 31 (2006), pp. 243-80.

3 Cfr. Joseph W. Bergeron, Gary R. Habermas, *The Resurrection of Jesus. A Clinical Review of Psychiatric Hypotheses for the Biblical Story of Easter*, « Irish Theological Quarterly », 80, 2 (2015), pp. 157-172, p. 171 : « The experience of the resurrected Jesus cannot be reduced to purely psychological phenomena [...]. Hallucination hypotheses for the biblical accounts of Jesus's resurrection are naïve with regard to the complex and varied psychiatric and neurophysiologic pathologies required to produce symptoms of hallucination ».

Origene, esattamente come i lettori di oggi, non disponeva di altri dati su Celso al di fuori di quelli rinvenibili in filigrana nell'opuscolo contro i cristiani che aveva tra le mani. È a partire da alcune tra queste informazioni che il Padre alessandrino si compiace nel denunciare in più occasioni la pretesa affiliazione epicurea del suo avversario, ipotesi che corrobora ulteriormente a causa di un'errata identificazione dell'autore del *Discorso vero* con uno dei due epicurei omonimi di cui aveva conoscenza, vissuti l'uno sotto Nerone, l'altra al tempo di Adriano (I, 8, 24-26). L'epicureismo di Celso sarebbe così individuabile, tra le altre cose, nel suo rifiuto di ammettere la provvidenza divina (I, 8, 21-24 ; I, 10, 22-24) e la discesa del Figlio tra gli uomini (V, 3), nell'accusa che indirizza ai cristiani di non interessarsi alle « migliori dottrine » dell'antichità (III, 49, 25-27), nell'opinione che « tuoni, fulmini e piogge non possono essere delle opere di Dio » (IV, 75, 1-2) e, in particolare, nel nostro passo sulla visione di Gesù risorto da parte dei discepoli : Celso, secondo Origene, avrebbe aggiunto questa obiezione « come Epicureo » (ὡς Ἐπικουρείος), ammettendo la possibilità « che si possa avere una rappresentazione di qualcuno morto come se fosse in vita » (τοῦ φαντασίαν τινὴ γίνεσθαι περὶ τοῦ τεθνηκότος ὡς ζῶντος, II, 60, 2). La sua idea sull'identità filosofica dell'avversario, tuttavia, non raggiunge mai sufficiente chiarezza : Origene rinuncia infatti a ogni accusa di epicureismo dal quinto libro degli otto che costituiscono la sua replica ; si vede costretto, benché malvolentieri, a riconoscere l'ispirazione platonica di alcune espressioni del *Discorso vero* e il rispetto che il suo autore mostra per Platone¹. Nel corso dell'opera, finisce per enunciare tre ipotesi su Celso, ma senza optare in modo definitivo per nessuna di esse : epicureo occulto, epicureo convertito al platonismo, omonimo di Celso l'epicureo². I risultati della ricerca moderna

1 Cfr. in particolare I, 32 22-24 ; IV 18, 10 ; IV 56, IV 83 (ἐν πολλοῖς πλατωνίζειν θέλει [ὁ Κέλσος]) ; VI 18, 3-4 ; VI 47, 14-15 ([τὸν Πλατῶνα] πολλάκις ἐσέμνυνεν).

2 Cfr. M. Borret, *ed. cit.*, vol. V, p. 133. – È vero che l'accusa di epicureismo, anche infondata, era all'epoca di Origene relativamente frequente nelle dispute filosofiche (cfr. Attico, fr. 3-4), e che « 'epicureo' era allora un termine oltraggioso, come 'fascista' o 'bolscevico' » nel Regno Unito all'indomani del secondo conflitto mondiale (William R. Inge, *Origen*, « Proceedings of the British Academy », XXXII, *Annual Lecture on a Master Mind*, 20th march 1946). Tuttavia, l'attitudine

non hanno risolto del tutto l'enigma dell'identità di Celso. Si è tuttavia giunti più lontano di Origene, abbastanza per riconoscere quasi all'unanimità nei frammenti celsiani la mano di un filosofo medioplatonico, benché talvolta contaminata dall'inserzione un po' maldestra di tratti eterodossi.¹ Ora, è proprio il luogo in cui la testimonianza sulla resurrezione è assimilata ad una percezione patologica e fallace a contenere alcune delle nozioni eterodosse che non è sempre stato possibile inquadrare in modo pertinente nelle coordinate intellettuali in cui, attualmente, viene collocato il polemista pagano. Secondo più di un interprete, in sintesi, nell'argomentazione del passo andrebbe visto uno strano prestito dall'epicureismo² che continua a confondere la vera personalità filosofica di questo « miscellaneous Platonist » (J. Dillon).

In che misura può essere confermato un simile rapporto del frammento di Celso con la gnoseologia del Giardino ? Senza serrare troppo il raffronto, in effetti, un paragone con la dottrina epicurea della sensazione si rivela non impossibile : poiché per gli atomisti la percezione si riassume nel prodotto fisico dell'incontro degli *eidola* che si distaccano continuamente dagli oggetti con la superficie degli organi di senso³, possono facilmente aver luogo delle alterazioni dovute agli elementi intermedi, alla sovrapposizione di più simulacri, etc.⁴. L'errore, tuttavia, non si situa nella sensazione stessa, che non è altro che l'effetto di un processo naturale che mette sullo stesso piano fisica e gnoseologia e che, in virtù della *sympatheia* che rende uniforme ogni simulacro all'oggetto da cui proviene, non offre alcuna possibilità di imprecisione. Al contrario, la possibilità dell'errore, dell'illusione

polemica di Origene non mi sembra sufficiente a giustificare interamente l'affiliazione filosofica che attribuisce all'avversario.

- 1 Cfr. ad esempio John Dillon, *The Middle-Platonists. 80 B.C. to 220 A.D.*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1996² (éd. or. 1977), pp. 400-401 ; M. Frede, *Celsus philosophus platonicus, cit.*, pp. 5191-5192 ; Claudio Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013, p. 47.
- 2 Cfr. Quintino Cataudella, *Celso e l'epicureismo*, « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa », (1943), pp. 1-23, notament pp. 21-22 ; M. Borret, *Origène. Contre Celse, ed. cit.*, vol. I, pp. 415-417, n. 7 ; Piero Ressa (a cura di), *Origene. Contro Celso*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 13 ; Emanuele Vimercati (a cura di), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015, p. 1163 et *ibidem*, n. 1.
- 3 Epic., *Hdt.*, 48-53 ; Lucr., IV 46-268.
- 4 Lucr., IV, 353-363 ; Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 208-209.

ottica, persino dell'«allucinazione», risiede in ciò che è « aggiunto dall'opinione » (προσδοξαζόμενον), e che non è soggetto a verifica (Epic., *Hdt.*, 50). In modo analogo, la dossografia epicurea di Diogene Laerzio (X, 32), considera la variabilità degli stati mentali in relazione ai diversi processi percettivi, e riporta una distinzione precisa tra le percezioni dei folli (τά [...] τῶν μαινομένων φαντάσματα) e quelle che hanno luogo nel sonno (τὰ κατ' ὄναρ), riprendendo su questo punto la più antica distinzione aristotelica¹. Lucrezio, invece, fornisce un esempio ancora più pertinente in relazione al frammento di Celso. Menziona infatti quelle « immagini [che] ci appai[o]no quando siamo svegli ma infermi, o sepolti nel sonno, atterrendo la nostra mente, così che ci sembra di vedere e ascoltare, quasi davvero presenti, coloro le cui ossa, in morte, ricopre la terra »²: nella misura in cui Lucrezio riprende la lettera del *Peri physeos* di Epicuro³, è un testo di questo tipo che Origene può aver creduto all'origine dell'argomento di Celso.

In questo raffronto occorre tuttavia tener conto di una differenza sostanziale tra le intenzioni di fondo di ognuno dei due testi. Questo genere di distinzioni epicuree, in effetti, mira più ad affermare l'inesistenza dei mostri della tradizione mitologica come il Centauro, le chimere o Scilla (cfr. *Lucr.*, V, vv. 878-906), che a descrivere accuratamente i disordini della percezione; e il suo scopo ultimo è affermare la verità di tutte le sensazioni, persino le più aberranti⁴. Al di là dunque delle somiglianze, per quanto in parte ammissibili, con il nostro frammento, si ha qui a che fare con un'operazione che si situa agli antipodi dell'argomento di Celso, che ricorre al contrario all'ipotesi del disordine psichico per distruggere ogni pretesa veritativa della testimonianza della Maddalena e degli altri discepoli. E questa differenza fondamentale indebolisce palesemente l'ipotesi della

1 Cfr. Arist., *Ins.*, 460b3 (« noi ci inganniamo facilmente circa le sensazioni, quando siamo affetti dalle passioni », ῥαδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες); vd. *supra*.

2 *Lucr.*, I, 132-135: *et quae res nobis vigilantibus obvia mentes | terrificet morbo adfectis somnoque sepultis, | cernere uti videamur eos audireque coram, | morte obita quorum tellus amplectitur ossa* (trad. di Luca Canali, BUR, Milano 1994).

3 Cfr. David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998, pp. 123-126 e 145-146.

4 Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VIII, 9, 1-3 (ὁ δὲ Ἐπίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα. οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναι τι λέγειν ἢ ὑπάρχον), VIII, 355, 2-3 (Ἐπίκουρος δὲ πᾶν αἰσθητὸν βέβαιον ἔλεξεν εἶναι) et Diog. Laërt., X, 31, 50-52, 147. Vd. *supra*.

provenienza epicurea dell'obiezione pagana, obbligandoci allo stesso tempo a guardare verso altre opzioni per renderne conto dovutamente.

Un altro esempio può rivelarsi utile in questo senso. Poiché l'affiliazione di Celso al medioplatonismo è un dato ormai incontestabile, non sarà inutile leggere le critiche che un altro medioplatonico, Plutarco, all'incirca un secolo prima di Celso, poteva rivolgere agli epicurei in materia di verità delle percezioni¹. In un passo del *Contro Colote*, Plutarco argomenta contro l'epistemologia epicurea facendo appello ai casi di follia e ai sogni, con lo scopo di far risaltare i paradossi di una tale posizione. Come negare che qualcuno fuori di sé o affetto da *melancholia* (ἐν πάθεισιν ἐκστατικοῖς καὶ μελαγχολικοῖς), la cui intelligenza è stravolta (ἢ διάνοια... ταραττήται), veda e ascolti tutto in modo abnorme (παρορᾶν καὶ παρακούειν, 1123b1-2) ? :

E tuttavia, riunendo queste creature tratte dai sogni e dagli accessi di follia, e altre ancora più tragiche (...) – e, di fatto, quale visione o quale natura bizzarra non raccolgono aggiungendole a ciò – [gli epicurei] affermano che queste non sono in alcun modo un perversimento del vedere, né una falsità, né qualcosa di inconsistente, ma che sono tutte delle *phantasiai* vere, corpi e forme che giungono da ciò che vi è intorno².

ταῦτα μέντοι καὶ πολλὰ τούτων ἕτερα τραγικώτερα (...) καὶ τίνα γὰρ οὐκ ὄψιν ἢ φύσιν ἔκφυλον εἰς τὸ αὐτὸ συνενεγκόντες ἐκ τῶν ἐνυπνίων καὶ τῶν παρακοπῶν οὐδὲν εἶναι φασὶ παρόραμα τούτων οὐδὲ ψεύδος οὐδ' ἀσύστατον, ἀλλὰ φαντασίας ἀληθεῖς ἀπάσας καὶ σώματα καὶ μορφὰς ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀφικνουμένας.

Si percepisce molto nettamente il disaccordo manifestato da Plutarco rispetto alla gnoseologia di Epicuro: l'affermazione della verità di tutte le sensazioni conduce

1 Nel I sec. d.C. l'epicureismo è ancora una filosofia viva, di cui Plutarco conosce direttamente i testi principali. Cfr. Jackson P. Hershbell, *Plutarch and Epicureanism*, dans « ANRW », II, 36, 5 (1992), pp. 3353-3383, pp. 3360-61, e Jacques Boulogne, *Plutarque dans le miroir d'Épicure. Analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, Presses du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2003, pp. 215 sgg.

2 *Ivi*, 1123b8-c3 ; cfr. anche 1123d-e e 1124 a-b.

necessariamente alla conseguenza assurda di considerare vere anche le *phantasíai* che si producono nel sonno o nel delirio, finendo così per concedere anche ad esse il proprio assenso (cf. 1123f). Come emerge dall'uso del prefisso *παρα-* con verbi o termini indicanti la sensazione (*παρόραμα, παρορᾶν καὶ παρακούειν*), Plutarco attinge certamente all'arsenale platonico che, nei secoli che lo separano *à rebours* dalla composizione del *Teeteto*, si era senza dubbio cristallizzato in una terminologia fissa e in procedure confutatorie standard. E il suo giudizio negativo, inoltre, può a sua volta riflettere l'opinione che Celso, alcune generazioni dopo, poteva manifestare in merito al sensismo dogmatico del Giardino, e che certo non poteva risolversi nell'approvazione o una ripresa sostanziale delle concezioni atomiste. L'ipotesi di una forma di 'eclettismo' epistemologico, di un Celso che si presenta come un « epicureo platoneggiante » o un « platonico epicureggiante »¹, appare oggi poco plausibile². D'altra parte, questo raffronto del frammento di Celso con il passo dell'*Adversus Colotem* permette di mettere in rilievo una differenza capitale tra gli argomenti dei due medioplatonici. Di fatto, la critica di Plutarco conduce all'*ἐποχὴ περὶ πάντων*, alla sospensione generale del giudizio alla maniera di Arcesilao, e le modalità di impiego dell'argomento da parte di Plutarco rispecchiano limpidamente la sua paternità schiettamente accademica³, tanto più perché Arcesilao era giunto alla conclusione effettiva anche sottolineando i paradossi degli epicurei in fatto di disordini patologici della percezione⁴.

1 Q. Cataudella, *art. cit.*, p. 22.

2 Cfr. Pierluigi Donini, *The History of the Concept of Eclecticism*, in : John M. Dillon, Anthony A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988, pp. 15-33, p. 25 : « Epicureanism remained almost completely free from external influences, and did not influence in an eclectic manner any important thinker (with the exception of Seneca) ».

3 Cfr. Jan Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Brussels 1998, p. 100 ; Mauro Bonazzi, *Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l'Academia e il platonismo*, « Elenchos », 1 (2004), pp. 41-71, p. 56 ; *Id.*, *Plutarco, Platone e la tradizione accademica*, in : M. Jufresa, F. Mestre, Pilár Gómez, P. Gilabert (éds.), *Plutarco a la seva època: Paideia i Societat. Actas del VIII Simposio Español sobre Plutarco (Barcelona, 6-8 de novembre de 2003)*, Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona 2005, pp. 217-223, in particolare p. 221 ; *Id.*, *À la recherche des idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015, pp. 80-87 ; Aurora Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 261-263.

4 Cfr. A. Corti, *op. cit.*

È esattamente su questo punto che i ragionamenti di Celso e di Plutarco divergono. Invece di pervenire all'*epoché* al modo di Plutarco e degli accademici, infatti, l'argomento di Celso sembra insistere piuttosto sulla falsità, o almeno sul carattere dubbio e soggettivo della pretesa visione dei testimoni dei Vangeli. Si tratta per così dire di uno sbocco *dogmatico* del medesimo argomento, in cui la condizione morbosa del soggetto percipiente è da sola sufficiente a confutare la validità delle sue percezioni. Questi tratti dogmatici sono segnalati del resto dal lessico impiegato da Celso. Da un lato, l'espressione *κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν... φαντασιωθεῖς* (CC, II, 55, 21-22) allude a una concezione del carattere attivo e creativo della *phantasia* che è più prossimo ad Aristotele che ad Epicuro¹. Dall'altro, la sua associazione con la formula *δόξη πεπλανημένη* può essere avvicinata decisamente al lessico tipico della gnoseologia del Portico e ai problemi relativi alla definizione di *φαντασία καταληπτική*². Nondimeno, come si vedrà più avanti, Origene stesso adotta nella sua risposta un vocabolario e una *démarche* incontestabilmente stoici; e se i due autori attingessero esattamente alla stessa fonte concettuale, fosse anche in maniera esclusivamente dialettica³, il loro disaccordo finirebbe per ridursi a poca cosa. In definitiva, considerare come 'stoici' a un tempo l'argomento di Celso e la replica di Origene condurrebbe ad una situazione piuttosto curiosa, e molto simile a quella denunciata da Enesidemo, fondatore dello scetticismo neo-pirroniano, nel I sec. a.C.

Nel contesto della sua strategia di differenziazione del pirronismo dalle tendenze contemporanee dell'Accademia platonica, infatti, Enesidemo affermava che :

Gli accademici, e in particolare quelli dell'Accademia di oggi, sono talvolta in perfetto accordo con le opinioni stoiche, e, a dire il vero, sembrano essere degli stoici che combattono altri stoici. Inoltre, essi *dogmatizzano* su molte cose. Introducono la

1 Cfr. Arist., *De an.*, 427b17-20 : [ἡ φαντασία] ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα.

2 Cfr. Robert J. Hauck, *'They Saw What They Saw'. Sense Knowledge in Early Christian Polemic*, « Harvard Theological Review » 81.3 (1988), pp. 239-249, p. 240 : « All this language [...] indicates that Celsus is using the current language available to discuss sense-knowledge, that used in the Stoic/Academic debates over the trustworthiness of the sense data ».

3 Così sembra porre la questione R. J. Hauck (*ibidem*, n. 3 : « It is difficult to be certain whether is Celsus or Origenes who places this argument in a Stoic context »).

virtù e la follia e pongono il bene il male, il vero e il falso, il convincente e il non-convincente, l'esistente e il non-esistente ; definiscono con fermezza molte altre cose, e dicono di essere in disaccordo [con gli stoici] sulla sola phantasia kataleptike.

Οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, φησί, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ στωϊκαῖς συμφέρονται ἐνίοτε δόξαις, καὶ εἰ χρῆ τάληθές εἰπεῖν, Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς. Δεύτερον περὶ πολλῶν δογματίζουσιν. Ἄρετὴν τε γὰρ καὶ ἀφροσύνην εἰσάγουσι, καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν ὑποτίθενται, καὶ ἀλήθειαν καὶ ψεῦδος, καὶ δὴ καὶ πιθανὸν καὶ ἀπίθανον καὶ ὄν καὶ μὴ ὄν, ἄλλα τε πολλὰ βεβαίως ὀρίζουσι, διαμφισβητεῖν δέ φασι περὶ μόνης τῆς καταληπτικῆς φαντασίας¹

Sotto più di un aspetto, siamo particolarmente vicini al quadro delineato riguardo a Celso, per il quale la follia serve appunto da *criterio* (dogmatico) per stimare la validità di una percezione e respingere immediatamente le prove del miracolo della resurrezione. Ma, poiché Enesidemo visse all'incirca due secoli prima di Celso, è evidente che la critica neo-pirroniana doveva puntare ad altri obiettivi. Su questo punto, il consenso degli specialisti è pressoché unanime : il bersaglio polemico di Enesidemo va identificato nei protagonisti dell'ultima fase dell'Accademia scettica, Filone di Larissa (159/8 ? - 84/3 a.C.) e Antioco di Ascalona (130/120-68 ? a.C.), il cui platonismo, benché diversamente in ciascuno dei due casi, si colorava (non senza problemi) di elementi attinti alla filosofia della Stoà².

1 Phot., *Bibl.*, 212, 170a 14-22 = Polito fr. B2-3.

2 Cfr. Cic., *Ac. II*, 132 (dove Antioco è detto *germanissimus Stoicus*) e Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 235, 1-8 : Οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασι ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωϊκῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν, καταληπτά. ἄλλα καὶ ὁ Ἀντίοχος τὴν Στοᾶν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρήσθαι ἐπ' αὐτῷ ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά. Ἐπεδείκνυε γὰρ ὅτι παρὰ Πλάτωνι κείμενα τὰ τῶν Στωϊκῶν δόγματα (« Coloro che seguono Filone dicono che, quanto al criterio stoico, ovvero la *phantasia kataleptike*, le cose sono non-comprensibili, ma che, quanto alla natura delle cose stesse, esse sono comprensibili. Inoltre, Antioco ha portato il Portico nell'Accademia, tanto che si dice di lui che filosofeggiasse da stoico nell'Accademia. Mostrò infatti che i dogmi degli stoici si trovano in Platone). – Per l'identificazione di Filone e Antioco come riferimenti polemici di Enesidemo in questo passo cfr. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, *op. cit.*, p. 118 ; J. Mansfeld, *Aenesidemus and the Academics*, in : L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect*, Transaction Publisher, New Brunswick-London 1995, pp. 235-248 ; G. Striker, *Academics fighting Academics*, in : B. Inwood, J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Brill, Leiden 1997, pp. 257-276. *Contra* J. Barnes, *Antiochus of Ascalon*, in : J. Barnes, M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata. Essays*

Rimane da chiarire se sia possibile confrontare la riflessione gnoseologica dell'uno o dell'altro con la sostanza dell'argomento di Celso. Cicerone, pressappoco contemporaneo di Enesidemo e uditore di Filone, afferma che il solo punto dell'antica *querelle* tra stoici e accademici ancora in corso al suo tempo era appunto il dibattito intorno alla *comprensibilità* delle *phantasiai* (*Acad. pr.*, 78), che ruotava intorno alle nozioni tecniche di ἀκαταληψία e ἀπαρραλλασία, informandoci per altro su una delle due grandi famiglie di esempi invariabilmente apportati dagli accademici sin dal tempo di Arcesilao : gli stati patologici in cui hanno luogo delle alterazioni sensoriali (*ivi*, 40-41)¹.

È poco probabile che si possa attribuire a Filone un'attitudine di fronte ai disordini della percezione simile a quella di Celso, tanto più perché nel resoconto di Cicerone (*ivi*, 48) il suo portavoce Lucullo evoca gli argomenti opposti dal filosofo di Larissa alla tesi stoica per cui è possibile distinguere i sogni e le allucinazioni dalla percezioni vere. Che lo si voglia 'probabilista' o 'fallibilista', o che si considerino le diverse tappe di una sua possibile evoluzione dottrinale², Filone doveva verosimilmente difendere altre posizioni su questo problema. È dunque verosimilmente ad Antioco che bisogna rivolgersi per rinvenire l'origine dell'accusa di Celso, per esclusione, senza dubbio, ma anche in virtù delle caratteristiche della sua epistemologia : il rimprovero di Enesidemo non rende giustizia alle sottigliezze filosofiche del filosofo di Ascalona, che lungi dall'essere un 'convertito' allo stoicismo aveva elaborato una fine strategia storico-filosofica che mirava alla subordinazione della dottrina del Portico all'Accademia, epurando quest'ultima della sua lunga parentesi scettica, che considerava una defezione dall'autentico spirito platonico³.

on Philosophy and Roman Society, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 51-96, che vi vede invece un riferimento esclusivo a Filone.

1 Cfr. *supra*.

2 Secondo Ch. Brittain (*Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford University Press 2001), Filone avrebbe attraversato tre tappe nel proprio percorso filosofico, giungendo infine ad una concezione fallibilista della conoscenza secondo cui una definizione meno esigente della *phantasia kataleptiké* poteva autorizzare l'assenso a rappresentazioni suscettibili di rivelarsi in seguito *false*. La Maddalena di Celso può forse rappresentare un'illustrazione di questa tesi? Non è impossibile, benché altri elementi possano suggerire altre ipotesi (voir *supra*).

3 Per questa lettura di Antioco, che non è l'unica, seguo M. Bonazzi, *À la recherche des idées...*, *op cit.*, cap. I (*Les débuts : Antiochus d'Ascalon et l'appropriation du Stoïcisme*), pp. 15-68. Cfr. *contra* almeno J. Barnes, *Antiochus of Ascalon*, in : M. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata: Essays*

Le fonti, del resto, sottolineano l'interesse di Antioco per le questioni epistemologiche (*Acad. pr.*, I 29), al punto che sembra inverosimile che egli abbia potuto evitare di prendere posizione rispetto all'argomento accademico delle *phantastai* patologiche: e se la sua subordinazione del Portico all'Accademia poteva difficilmente aggirare questo aspetto del dibattito con gli stoici, la ripresa del principio dogmatico della *discernibilità* delle sensazioni dei folli a cui allude Enesidemo doveva dunque far parte del suo disegno. Così, la presenza, in Celso, di una terminologia stoica potrebbe essere il risultato di questa operazione, la cui paternità originaria potrebbe essere attribuita ad Antioco, benché, naturalmente, non sia possibile escludere che altre opere, oggi perdute, abbiano potuto servire da *texte à l'appui* al polemistia pagano.

Vi sono tuttavia altri indizi in favore di una simile origine dell'argomento di Celso. Nell'accusa rivolta ai testimoni della resurrezione, Celso associa le due locuzioni *κατά τινα διάθεσιν* e *ὅπερ ἤδη μυρίοις συμβέβηκεν* (*CC*, II, 55, 21-23), con lo scopo di sottolineare la frequenza clinica degli stati mentali patologici da cui essi sarebbero stati affetti. La prima delle due espressioni, *κατά τινα διάθεσιν*, può essere intesa secondo un significato tecnico indicante la « disposizione secondo cui » posso aver luogo alcuni fenomeni patologici. *Διάθεσις* è in effetti nozione specificamente medica, che appare già in diversi trattati della *Collezione ippocratica*¹ con il senso preciso di stato del paziente in relazione alla malattia da cui è colpito, e che si oppone perciò alla *φύσις*, la costituzione naturale di un individuo². La relazione di questa nozione con la sfera della sensibilità è messa in evidenza sin da Aristotele, che definisce lo stato primo della vita animale come sprovvisto di sensibilità e dunque uguale al sonno e alla vita vegetale (*τὴν μὲν ἐξ ἀρχῆς διάθεσιν οὐχ ὕπνον ἀλλ' ὅμοιον ὕπνῳ δεῖ νομίζειν*, *Gen. an.*, 778b34-35); Teofrasto ci informa invece della concezione

on Philosophy and Roman Society, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 51-96; Ch. Brittain, *Antiochus' Epistemology*, in: D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 104-130, e George Boys-Stones, *Antiochus' Metaphysics*, *ivi*, pp. 220-236, che sostiene l'ipotesi di un Antioco 'stoiceggiano'.

1 Cfr. *Hipp.*, *VM*, 6, 2 (*bis*) et 7, 2 (ed. Jouanna, *CUF*, pp. 125-126); *Alim.*, 34 (ed. Joly, *CUF*, p. 145); *Praec.*, I, 3; V, 1 et 2; VII, 1; IX, 1 (ed. Ecce, p. 112, 120, 122, 126); *Dieb. Iudic.* 10 (ed. Littré, IX, 306, 17); *Morb.* III, 15 (ed. Littré, VII, 138-139); *Oct.*, 12 (ed. Joly, *CUF*, p. 176).

2 J. Jouanna (éd.), *Hippocrate. De l'ancienne médecine*, Les Belles Lettres, *CUF*, Paris 1990, p. 167.

democritea per cui « la disposizione è causa della *phantasia* » (ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας, *Sens.*, 64, 2)¹, sebbene con un vocabolario che riflette più il suo tempo che quello dell'atomista di Abdera. Ancora, la locuzione *κατά τινα διάθεσιν*, come è attestata in Celso, presenta la maggior parte delle occorrenze nella letteratura antica superstite in Galeno e in altri autori medici², oltre che nel resoconto sestano della posizione di Carneade per cui « chi giudica le *phantasiai* si trova in una qualche disposizione e sarà egli stesso parte della discordanza, e in nessun altro modo sarà un giudice sincero sugli oggetti esterni, per essere corrotto dalle disposizioni in cui si trova »³. Tutti questi elementi possono incoraggiare a considerare l'espressione impiegata da Celso come tributaria di un alto grado di tecnicità, tanto più in associazione alla condizione alterata segnalata dal participio *ὄνειρώξας*. La nozione è attestata peraltro in una delle due citazioni *verbatim* di Antioco di cui disponiamo oggi, entrambe trasmesse da Sesto Empirico : « quando rivolgiamo lo sguardo verso qualcosa (...) disponiamo la nostra visione secondo una certa disposizione (*διατιθέμεθά πως τὴν ὄψιν*), ed essa non è nella stessa disposizione in cui l'avevamo prima di osservare »⁴. La coincidenza, benché non probatoria, è certamente significativa. Ma non è neanche impossibile che la locuzione celsiana conservi una traccia più o meno diretta del testo di Antioco, la cui conoscenza delle teorie mediche contemporanee è ben attestata da Sesto⁵ e la cui attitudine rispetto al pensiero medico

1 Cfr. M. M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito...*, *op. cit.*, p. 186.

2 Cfr. Gal., *De anat. admin.*, VIII, 5 (K, II, 677, 13) ; *De atra bile*, 8 (K, V, 138, 9 e 12) ; *De meth. med.*, XIII, 22 (K, X, 937, 6) ; *In Hipp. prorrh.*, I, 44 (K, 16, 607, 6) ; *In Hipp. aph.*, XXXIII (K, XVIIb, 822, 10) ; *In Hipp. offic. med.*, I, 21, 22, 25 (K, XVIIIb, 713, 18 ; 714, 17 ; 870, 17) ; Paulus Med., *Epitomae*, III, 22, 1 (ed. Heiberg, *CMG*, p. 170) ; Oribas., *Synopsis ad Eustath.*, VIII, 41, 1 (ed. Raeder, *CMG*, p. 263). Ma si veda anche Simpl., *In Arist. de cael.*, I, 3 (Heiberg, *CAG*, p. 127, 3).

3 Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, I, 112, 11-113, 3 (εἰ δὲ ἐν τινι διαθέσει ὧν κρινεῖ τὰς φαντασίας, μέρος ἔσται τῆς διαφωνίας, καὶ ἄλλως οὐκ εἰλικρινῆς τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ἔσται κριτὴς διὰ τὸ τεθολῶσθαι ταῖς διαθέσεσιν ἐν αἷς ἔστιν, *cfr. supra*).

4 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 162, 3-5 (οἷον προσβλέψαντές τινι, φησὶν ὁ Ἀντίοχος, διατιθέμεθά πως τὴν ὄψιν, καὶ οὐχ οὕτως αὐτὴν διακειμένην ἴσχομεν ὡς πρὶν τοῦ βλέψαι διακειμένην εἴχομεν)

5 Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII 201,1-202,4 (è il secondo dei frammenti di Antioco ; ma contro questa attribuzione si vedano J. Barnes, *Antiochus of Ascalon*, *cit.*, e Ch. Brittain, *Antiochus' Epistemology*, *cit.*, pp. 110-111) : « Coloro che dichiarano i sensi essere criterio di verità non sono troppo lontani dall'opinione di costoro (*scil.* i Cirenaici). Poiché il fatto che alcuni abbiano sostenuto una tale opinione è mostrato da Antioco l'Accademico, che nel secondo libro dei suoi *Canonica* scrisse chiaramente : "Qualcun altro, secondo a nessuno in medicina, e molto versato in

contemporaneo è stata vista come un segno del riconoscimento della sua crescente complessità filosofica¹. La locuzione ὅπερ ἤδη μυρίοι συμβέβηκεν (CC, II 55, 23), invece, può ben segnalare una reminiscenza scettica, poiché l'insistenza sulla grande frequenza di manifestazioni patologiche della percezioni depone a favore della tesi dell'ἀπαρραλλασία. L'espressione presenta infatti un parallelo particolarmente significativo con un passo di Sesto riguardante la storia del problema del criterio di verità, in cui si affronta il tema delle percezioni nel delirio. Riportando le distinzioni operate dagli stoici rispetto ai diversi tipi di *phantasiai*, Sesto menziona delle percezioni vere, ma 'non-comprehensive', che hanno luogo in stati patologici determinati quali la *phrenītis* et la *melancholia*². L'espressione impiegata è μυρίοι γὰρ φρενιτίζοντες καὶ μελαγχολῶντες (*Adv. Math.*, VII 247, 3), ed essa richiama, per il contesto in cui ricorre e per la sua natura, il passo di Celso. La cosa, probabilmente, non è dovuta al caso: la fonte di Sesto in questa sezione dell'*Adversus Academicos* (VII 141-260) potrebbe in effetti essere identificata nell'opera epistemologica

filosofia, considerava che le sensazioni sono realmente e veramente delle apprensioni, e che noi non comprendiamo assolutamente nulla tramite la ragione". Con queste affermazioni, Antioco sembra prendere in conto la suddetta dottrina e alludere al medico Asclepiade, che rigettava l'egemonico ed era contemporaneo di Antioco » (Οὐκ ἄποθεν δὲ τῆς τούτων δόξης εἰκόασιν εἶναι καὶ οἱ ἀποφαινόμενοι κριτήριον ὑπάρχειν τῆς ἀληθείας τὰς αἰσθήσεις. ὅτι γὰρ ἐγένοντό τινες τὸ τοιοῦτο ἀξιῶντες, προῦπτον πεποίηκεν Ἀντίοχος ὁ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ἐν δευτέρῳ τῶν Κανονικῶν ῥητῶς γράψας ταῦτα "ἄλλος δὲ τις, ἐν ἰατρικῇ μὲν οὐδενὸς δεύτερος, ἀπτόμενος δὲ καὶ φιλοσοφίας, ἐπέθετο τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις εἶναι, λόγῳ δὲ μηδὲν ὅλως ἡμᾶς καταλαμβάνειν". εἶοικε γὰρ διὰ τούτων ὁ Ἀντίοχος τὴν προειρημένην τιθέσθαι στάσιν καὶ Ἀσκληπιάδην τὸν ἰατρὸν αἰνίττεσθαι, ἀναιροῦντα μὲν τὸ ἡγεμονικόν, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον αὐτῷ γενόμενον). Sappiamo d'altronde da Celio Aureliano che Asclepiade di Bitinia aveva elaborato una teoria e un trattamento originali delle allucinazioni (*Cael. Aur.*, *Ac.* I, 115-119, ed. Bendz-Pape, *CML*, Akademie Verlag, Berlin 1990, vol. I, pp. 86-89, cfr. *infra*).

- 1 Si veda Rebecca Flemming, *Antiochus and Asclepiades: medical and philosophical sectarianism at the end of the Hellenistic era*, in: D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, *op. cit.*, p. 55-79, p. 78.
- 2 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 247, 1-248, 1: « Tra le *phantasiai* vere, alcune sono comprehensive, altre no. Non-comprehensive sono quelle che si presentano quando si sia sotto l'effetto di una affezione; infatti, innumerevoli persone, colpite da *phrenītis* o da *mélancholia*, traggono una *phantasia* vera, ma non cognitiva, che si presenta loro dall'esterno e per casualità, così che questi non l'accolgono saldamente e non danno ad essa il proprio assenso (τῶν δὲ ἀληθῶν [*scil.* τῶν φαντασιῶν] αἱ μὲν εἰσι καταληπτικαὶ αἱ δὲ οὐ, οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαι τισι κατὰ πάθος. μυρίοι γὰρ φρενιτίζοντες καὶ μελαγχολῶντες ἀληθῆ μὲν ἔλκουσι φαντασίαν, οὐ καταληπτικὴν δὲ ἀλλ' ἐξῶθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαν, ὅθεν οὐδὲ διαβεβαιοῦνται περὶ αὐτῆς πολλάκις, οὐδὲ συγκατατίθενται αὐτῇ).

di Antioco, i *Canonica*¹, in cui il suo autore proponeva una storia del problema del criterio che mirava a provare l'origine platonica della nozione dogmatica di ἐνάργεια – la « chiarezza », l'« evidenza » che permetterebbe, secondo gli stoici, di distinguere senza eccessive esitazioni le *phantasiai* vere dalle false – con il fine di dimostrare l'accordo sostanziale tra platonismo e stoicismo nel segno della subalternità del secondo al primo.

L'insieme di queste corrispondenze lessicali e concettuali tra il passo di Celso e la citazione riportata da Sesto possono, in conclusione, offrire ulteriori elementi in favore dell'attribuzione del fondamento dell'argomento di Celso ad Antioco, o almeno a tradizioni filosofiche posteriori circolanti nell'ambito del medio-platonismo. E, di conseguenza, queste concordanze permettono di aggiungere un piccolo tassello al mosaico difficilmente ricostruibile delle appropriazioni medio-platoniche di temi tipici dell'Accademia ellenistica²: la riscrittura inedita – poiché una tale formulazione dell'argomento non è attestata altrove – di un'obiezione tipicamente scettica nel contesto di un medio-platonismo desideroso di abbandonare ogni tendenza eiettica.

1 Quest'ipotesi è stata sostenuta da David Sedley in diversi studi. Si vedano : *On Signs*, in : J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (eds.), *Science and Speculation. Studies on Hellenistic Theory and Practice*, Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, Paris-Cambridge 1982, pp. 239-72 ; *Sextus Empiricus and the atomist criteria of truth*, « Elenchos », 13 (1992), pp. 24-56 ; *Antiochus as historian of philosophy*, in : *Id.* (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, *op. cit.*, pp. 80-103, p. 88. Cfr. anche Harold Tarrant, *Scepticism or Platonism. The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 94 sgg. (che propone una sezione ancora più estesa dell'*Adversus Mathematicos* di Sesto, VII, 89-260, come ripresa dei *Canonica* di Antioco). – *Contra* Ch. Brittain, *Antiochus's Epistemology*, *cit.*, pp. 104-130 e 108-113 e J. Barnes, *Antiochus of Ascalon*, *cit.*, pp. 64-65.

2 Oltre agli studi già citati, cfr. M. Bonazzi, *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, LED, Milano 2003 ; Ch. Brittain, *Middle Platonists on Academic Scepticism*, in : R. W. Sharples, Richard Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy (100 BC – 200 AD)*, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, London 2007, vol. II, pp. 297-315.

La Stoá post-ellenistica

Le allucinazioni del saggio o il dilemma del Portico

Il fulcro della tesi accademica dell'*aparallaxia*, sollecitata dall'argomento delle percezioni folli, è certamente il problema dell'*assenso*. La questione dell'indiscernibilità delle *phantasiai* non si pone in astratto, come se il soggetto potesse valutare al di fuori del tempo e del *continuum* della propria esperienza la verità di una percezione, o ancora confrontare due percezioni diverse per stabilire quale di esse sia più verosimile. Tutto si svolge nell'istante stesso in cui si produce in noi una *phantasia*, a cui l'assenso 'segue' più in senso logico che cronologico, essendo l'atto cognitivo un evento unico dipendente dalla disposizione del soggetto. Era unico del resto anche il gesto della mano con cui Zenone illustrava la *phantasia kataleptiké*, per quanto suddiviso in momenti (logici) distinti. In sintesi, alla *phantasia kataleptiké* non segue l'assenso: al contrario, questo ne fa già parte in un'unità sincronica come tratto distintivo, ed è volontario (cfr. Cic., *Acad. post.*, I, 41, 1) soltanto nella misura in cui, essendo una risposta immediata, irriflessa alle sollecitazioni del mondo, sia possibile per l'uomo progredire nella virtù e nella conoscenza influenzando simultaneamente sul proprio *tonos* psicofisico. Un'anima in una corretta tensione pneumatica è capace, secondo gli stoici, di stabilire un contatto veridico con le cose concedendo il proprio assenso soltanto alle *phantasiai* vere. Bisogna forse dedurre che il saggio stoico, nella sua compiuta tensione pneumatica – *côté* fisico della sua infallibilità cognitiva –, anche in quei frangenti in cui sia affetto dalla *mania*, dalla *phrenitis*, o dalla *melancholia*, saprebbe trattenere l'assenso alle proprie percezioni, riconoscendole come patologiche e non comprensive?

Un'ipotesi di questo tipo non è inverosimile¹. Sesto Empirico, in un testo già incrociato nelle pagine precedenti, in cui è riassunta la casistica stoica delle *φαντασῖαι*, menziona infatti delle percezioni *vere*, ma 'non-comprensive', che hanno luogo negli stati patologici della *phrenitis* e della *melancholia*, a cui tuttavia i « moltissimi » (*μυριοί*) che ne

1 Cf. Marke Ahonen, *Mental Disorders in Ancient Philosophy*, Springer, Cham 2014, pp. 121-123.

sono colpiti non concedono sempre il loro assenso¹. Non si parla del saggio, ma la possibilità che questi sia in grado di sospendere il giudizio sulle proprie *phantasiai* anche quando sia colpito da follia (*in furore*) è presa in considerazione negli *Academica* di Cicerone².

Si deve ad Epitteto (*Diatriba*, III, 2, 1-5) una versione più dettagliata della tesi della resistenza del saggio alle rappresentazioni fallaci del delirio. Stavolta, però, la tesi non compare come prerogativa astratta del saggio, ma è inscritta nel percorso di progressione spirituale del filosofo che desidera divenire perfettamente virtuoso (*καλός και ἀγαθός*). Colui che ha progredito con profitto attraverso le due prime tappe (*τόποι*) della filosofia, cioè la perfetta padronanza dei propri desideri e delle proprie avversioni (*περὶ τὰς ὀρέξεις και τὰς ἐκκλίσεις*), in seguito dei propri impulsi e delle proprie repulsioni (*περὶ τὰς ὀρμὰς και ἀφορμάς*), può avere accesso al più alto grado della vita filosofica, che riguarda esclusivamente la dimensione intellettuale e gnoseologica (*logikē*): la *libertà dall'errore* (*ἀνεξάπατησία*) e la *circospezione nell'assenso* (*ἀνεικαιότης περὶ τὰς συγκαταθέσεις*). Il filosofo può dunque rivelarsi in grado di rifiutare l'assenso ad ogni sorta di *phantasia* dubbia, senza escludere, scrive Epitteto, quelle che hanno luogo nell'ebbrezza o nella *melancholia*³. Con tutte le differenze di contesto, questa soluzione può essere considerata una variante del principio aristotelico per cui è possibile, grazie ad una felice costituzione psico-fisica (*εὐκρασία*), un certo controllo della propria facoltà immaginativa (vd. *supra*). Come si è

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 247, 1-248, 1: τῶν δὲ ἀληθῶν (*scil.* τῶν φαντασιῶν) αἱ μὲν εἰσι καταληπτικαὶ αἱ δὲ οὐ, οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαι τισι κατὰ πάθος. Μυριοὶ γὰρ φρενιτίζοντες και μελαγχολῶντες ἀληθῆ μὲν ἔλκουσι φαντασίαν, οὐ καταληπτικὴν δὲ ἀλλ' ἔξωθεν και ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαν, ὅθεν οὐδὲ διαβεβαιοῦνται περὶ αὐτῆς πολλάκις, οὐδὲ συγκατατίθενται αὐτῇ.

2 Cic., *Acad. pr.*, 53 (si tratta della tesi filo-stoica difesa da Lucullo): « Ma a dire il vero – voi insistete – lo stesso saggio si astiene, durante la follia, dal dare l'assenso alle cose false invece che alle vere. In realtà egli se ne astiene spesso anche altre volte, qualora ad esempio i suoi sensi siano appesantiti o impigrati, oppure le cose viste siano troppo oscure o la percezione gli venga inibita dalla brevità del tempo (« *At enim ipse sapiens substinet se in furore ne adprobet falsa pro ueris* ». *Et alias quidem saepe, si aut in sensibus ipsius est aliqua forte grauitas aut tarditas, aut obscuriora sunt quae uidentur, aut a perspicendo temporis breuitate excluditur*); trad. Russo, *cit.*, legg. modificata.

3 Arr., *EpictD.*, III, 2, 5: Τρίτος ἐστὶν ὁ ἤδη τοῖς προκόπτουσιν ἐπιβάλλων, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μὴδ' ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μὴδ' ἐν οἰνώσει μὴδὲ μελαγχολῶντος. Cfr. anche *ivi*, II, 17, 33: ἤθελον δ' ἀσφαλῶς και ἀσ<ε>ί<ς>τως και οὐ μόνον ἐγρηγορώς, ἀλλὰ και καθεῦδων και οἰνωμένος και ἐν μελαγχολίᾳ.

visto, si tratta di un'eventualità non ammessa da Platone, che classificava le alterazioni della percezione della *mania* tra le malattie di cui non si è responsabili, ad eccezione forse della colpa, individuale e collettiva, rispetto alla cattiva « educazione » (τροφή) perpetuata, attraverso le generazioni, dall'ignoranza degli uomini. Anche il controllo delle immaginazioni aberranti della follia fa dunque parte di ciò che, secondo la nota formula del *Manuale* di Epitteto, è « in nostro potere » (ἐφ' ἡμῖν)¹, esattamente come altri tipi di rappresentazioni che si può essere in grado di dominare². L'ascesi filosofica include insomma una sorta di 'terapia preventiva', che non si rivolge tuttavia direttamente alle allucinazioni che sorgono dalla dimensione somatica della *melancholia*, ma alla capacità soggettiva di riconoscerne il carattere ingannevole.

Nondimeno, come risulta dal testo stesso delle *Diatribes*, un simile potere di discernimento doveva sembrare ad alcuni stoici « al di là delle nostre possibilità » (ὑπὲρ ἡμᾶς)³. Non si tratta, certamente, di un'argomentazione *in utramque partem*, tanto più che altre fonti stoiche complicano il quadro che si è appena delineato, supportando un assunto opposto a quello di Epitteto, e rivelando un certo disaccordo su questo tema persino all'interno della scuola del Portico. Una testimonianza di Diogene Laerzio riporta ad esempio una variante del celebre argomento stoico, deliberatamente paradossale, secondo cui il saggio sarebbe immune dalla 'follia' che affligge la totalità degli esseri umani (Diog. Laërt., VII, 118 = *SVF*, III 644)⁴:

[Il saggio] non cadrà mai nella follia, sebbene talvolta possano presentarglisi delle assurde immaginazioni durante la *melancholia* o il delirio ; ma queste sono un difetto di natura, non conformi al criterio di ciò che è degno di essere scelto.

Ἔτι δ' οὐδὲ μανῆσθαι· προσπεσεῖσθαι μέντοι ποτὲ αὐτῷ φαντασίας ἀλλοκότους διὰ μελαγχολίαν ἢ λήρησιν, οὐ κατὰ τὸν τῶν αἰρετῶν λόγον, ἀλλὰ παρὰ φύσιν.

1 Cfr. Epict., *Ench.*, I, 1.

2 *Ivi*, I, 6.

3 Arr., *EpictD.*, III 2, 6.

4 Cfr. *supra*. – trad. Gigante, *cit.*, modificata.

Questo breve testo presenta alcuni punti oscuri. Non è chiaro infatti come si debba intendere l'espressione οὐ κατὰ τὸν τῶν αἰρετῶν λόγον, che i traduttori traducono spesso con il senso di « non secondo la ragione di ciò che è preferibile », comprendendo quindi l'aggettivo verbale αἰρετός nel suo senso già derivato di « oggetto di scelta », « eleggibile ». Ma si può forse leggere il termine in modo più aderente al senso primario del verbo αἰρέω, ovvero « prendere », « afferrare », e dunque in un senso del tutto analogo a quello che hanno λαμβάνω o καταλαμβάνω nel lessico stoico. Intendendo λόγος nell'accezione più specifica di « criterio », il senso dell'espressione potrebbe essere equivalente a οὐ κατὰ τὸν τῶν καταληπτῶν κριτήριον, « non secondo il criterio di ciò che è comprensibile », naturalmente nel senso tecnico che queste nozioni hanno nella terminologia del Portico. Il passo sembra dunque insistere sulla non conformità delle *phantasiai* che hanno luogo in condizioni psicopatologiche alle *phantasiai kataleptikai* che, al contrario, sono 'in accordo con il criterio della comprensione'. La caratterizzazione delle percezioni patologiche con l'espressione παρὰ φύσιν in luogo della più consueta κατὰ πάθος o altre simili, non è isolata nella gnoseologia stoica. Sesto, elencando le condizioni necessarie perché, secondo gli Stoici, possa aver luogo una αἰσθητικὴ φαντασία – ovvero l'organo di senso (αἰσθητήριον), l'oggetto sensibile (αἰσθητόν), lo spazio (τόπον), la luce (φῶς), la mente (διάνοιαν) – afferma che se anche una sola di queste condizioni facesse difetto, ad esempio se la mente versasse in condizioni patologiche (καθάπερ διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα) non potrebbe aver luogo alcuna percezione (ἀντίληψις)¹. Le *phantasiai* deliranti che si presentano al saggio sono dunque indipendenti dalla sua volontà e dalla sua capacità di dominio e verifica su di esse. L'idea, nello specifico, è che il saggio, come ogni essere umano, può ammalarsi di quelle malattie somatiche di cui la tradizione medica antica riconosce le notevoli ripercussioni sull'apparato cognitivo ; ma, al contempo, egli non è 'folle' nello stesso senso in cui lo sono tutti gli altri uomini. Si tratta insomma di una

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 424, 1-6. Ἵνα γε μὴν αἰσθητικὴ γένηται φαντασία κατ' αὐτοὺς, οἷον ὄρατικὴ, δεῖ πέντε συνδραμεῖν, τὸ τε αἰσθητήριον καὶ τὸ αἰσθητόν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ φῶς καὶ τὴν διάνοιαν, ὡς ἐὰν τῶν ἄλλων παρόντων ἔν μόνον ἀπῆ, καθάπερ διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα, οὐ σωθήσεται, φασίν, ἢ ἀντίληψις.

particolare angolazione della distinzione, tipicamente stoica, tra la *follia dell'anima* (di cui sono preda tutti gli esseri umani, in quanto φαῦλοι), e la follia del corpo, che sfugge al dominio dell'esercizio filosofico e del progresso morale, e che, di conseguenza, è di esclusiva competenza dei medici.

Che si consideri l'idea di Epitteto, secondo cui il saggio è in grado di verificare per così dire a sangue freddo la veracità delle sue *phantasiai*, anche quando è sconvolto dagli squilibri umorali della *melancholia*, o, al contrario, che ci si attenga alla concezione stoica riportata da Diogene Laerzio (VII, 18), si tratta nei due casi di un analogo tentativo filosofico di inquadramento dei fenomeni allucinatori come alterazioni del corpo, e, di conseguenza, come afferenti ad un ambito strettamente medico. La differenza principale tra le due concezioni risiede invece nel grado di implicazione, in queste manifestazioni patologiche, del principio direttivo dell'anima (ἡγεμονικόν). Nel caso in cui si sostenga la tesi della possibilità di controllo sulle *phantasiai* della *melancholia*, bisogna supporre che l'egemonico non sia (almeno completamente) colpito dalle tare del corpo, e che possa ad esempio trattenere l'assenso evitando conseguenze funeste. Al contrario, l'esclusione di ogni intervento razionale sui fantasmi della *melancholia*, della *phrenitis*, della *mania*, deve comportare il ricorso ad una terapia medica dello stesso tipo di quella che si è messa precedentemente in rilievo nei testi ippocratici. Sebbene riposino su una medesima eziologia somatico-umorale delle disfunzioni allucinatorie, queste due concezioni si oppongono dunque manifestamente sul piano della *cura*: alla fiducia nelle virtù morali e nella fermezza cognitiva del filosofo di Epitteto, si aggiunge la necessità al ricorso del sapere dei medici per il saggio, più umano e meno lontano dal resto dei mortali, di cui parla Diogene Laerzio, citando probabilmente Crisippo. Sembra ragionevole inferire che, in quest'ultimo caso, la sola possibilità di intervento potesse risiedere in misure dietetiche e farmacologiche¹.

1 Cfr. sul tema Teun Tieleman, *Chrysippus's On Affections...*, *op. cit.*, pp. 142-157, pp. 162-166, e pp. 196-197 (« Even if it is not feasible to identify one or more Hippocratic writings as Chrysippus' immediate source, it remains useful, indeed mandatory, to take them into account as an important part of the medical *traditions* to which he was indebted »), e Ph. Van der Eijk, *Cure and (In)Curability...*, *art. cit.*, p. 326.

Questa dicotomia presenta delle ripercussioni anche ad altri livelli. I frammenti stoici di cui disponiamo, in effetti, non negano mai la possibilità che delle sensazioni alterate possano prodursi in altre parti dell'anima, oltre che naturalmente nell'egemonico¹. Una delle immagini a cui lo stoicismo ricorre volentieri per raffigurare l'anima umana è quella di un polpo che dispiega i suoi tentacoli in modo coestensivo al corpo dell'uomo, come emanazioni che percorrono l'intero organismo ritornando continuamente verso l'egemonico². Ora, tra queste parti dell'anima (accanto a quelle che corrispondono all'egemonico, al seme e alla voce), « ve ne sono cinque che sono gli organi di senso, la vista, l'olfatto, il gusto, l'udito e il tatto », descritti come altrettanti « soffi » (πνεύματα) che si estendono dalla parte direttrice alle estremità sensoriali³. Anche in assenza di testi che descrivano esattamente la genesi dei disordini percettivi nella follia, si può congetturare, come ha fatto M. Anohen⁴, che delle alterazioni alle estremità dei 'tentacoli dell'anima' potessero essere considerate come alla base di casi di allucinazione che non implicavano direttamente l'egemonico e la razionalità del soggetto. Ciò può aiutare a render conto da un punto di vista psichico della possibilità di discernere le allucinazioni melancoliche difesa da Epitteto, come se le alterazioni sensoriali, prodottesi alle estremità dell'anima, ovvero direttamente negli organi di senso o nel pneuma circolante in prossimità di essi, fossero per così dire tenute a distanza dall'egemonico, che evita così di farsi trascinare nell'assenso. Ma si può anche mettere in relazione quest'immagine con un'altra distinzione stoica che abbiamo già incontrato, ovvero quella tra *phantasiai* non provenienti da un oggetto esterno e *phantasiai* provenienti da un oggetto ma non in conformità ad esso⁵. È a partire da questa *topica* filosofica dell'*allucinazione* e dell'*illusione*,

1 M. Anohen, *Mental Disorders in Ancient Philosophy*, op. cit., p. 120.

2 Cfr. [Plut.], *Plac.*, 903b = Aët., IV, 21 (*SVF* II, 836).

3 Aët., IV, 21, 3 (= *SVF* II, 836); cfr. anche Chalc., *In Tim.*, 220 (= *SVF* II, 879): « Le parti dell'anima, inoltre, scaturendo dalla sede del cuore come da una sorgente d'acqua, si estendono a tutto il corpo e riempiono tutte le membra, in ogni parte, di spirito vitale, e le governano e le regolano con innumerevoli e diverse funzioni (...). L'anima intera poi si distende, a mo' di rami che si dipartono da quella sua parte principale come da un albero », trad. cit.

4 Op. cit., p. 120.

5 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 249, 4-7 (= *SVF* II, 65): τὸ καὶ ἀπὸ ὑπάρχοντος εἶναι καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον· ἔναι γὰρ πάλιν ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν εἶσιν, οὐκ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον ἰνδάλλονται, et *ivi*, 244, 7-245, 4: ἀληθεῖς δὲ καὶ ψευδεῖς, ὅποια προσέπιπτεν Ὀρέστη κατὰ μανίαν ἀπὸ τῆς Ἡλέκτρας (καθὸ μὲν

per riprendere un'espressione di J. Pigeaud, che poteva articolarsi la distinzione tra una follia relativa alla facoltà direttrice dell'anima, come insania della ragione, e una follia di natura eminentemente o esclusivamente sensibile, come insania dei sensi. L'impulso originario rispetto a queste soluzioni va dunque ascritto allo stoicismo, benché sia per così dire dai suoi frutti che si può riconoscere la portata di queste innovazioni filosofiche : in particolare, in quei testi medici in cui si distinguono in modo molto netto delle forme di delirio che coinvolgono soltanto la sensibilità, e altre che, al contrario, travolgono la facoltà razionale. Attraverso vie difficilmente ripercorribili a partire dai dati disponibili oggi, le teorizzazioni degli stoici in materia di percezioni patologiche hanno permesso l'innesto definitivo della topica filosofica ellenistica sulla percezione e i suoi disordini sulla riflessione medica. È a questa, in particolare a ciò che è rimasto della trattatistica medica post-ellenistica e di età romana, che volgeremo lo sguardo nell'ultima parte di questo lavoro.

γὰρ ὡς ἀπὸ ὑπάρχοντός τινος προσέπιπτεν, ἦν ἀληθής, ὑπῆρχε γὰρ Ἡλέκτρα, καθὸ δ' ὡς ἀπὸ Ἐρινύος, ψευδής, οὐκ ἦν γὰρ Ἐρινύς). L'esempio addotto in questa occasione è quello di Oreste che vede Elettra, effettivamente presente su scena, come un'Erinni (Eur., *Or.*, vv. 259-260).

Parte III

Delirio e alterazioni percettive nella medicina di età greco-romana

Nosologia e terapeutica della follia allucinatoria

(I sec. d.C. – V sec. d.C.)

Insieme alla chiusura dell'Accademia scettica e alla svolta dogmatizzante del platonismo di età imperiale, viene infine ad esaurirsi anche il più durevole degli argomenti ininterrottamente rivolti dai platonici contro gli stoici. Replicando all'argomento scettico dell'indiscernibilità delle percezioni folli della *melancholia*, della *mania* e della *phrenitis* dalle *phantastai kataleptikai*, il Portico, per due secoli, ha instancabilmente corroborato i propri argomenti epistemologici ricorrendo a nozioni nosologiche e cliniche mutuata dall'arte medica coeva, utilizzando le diverse forme della follia come condizione sufficiente a considerarne come false e non-comprendibili le relative percezioni. Da ciò si può dedurre che, già in età ellenistica, esisteva certamente una stringente associazione sintomatologica tra quadri clinici di questo tipo e la presenza di alterazioni percettive; e che queste, con tutta probabilità, dovevano già essere intese come tratto caratteristico di precise malattie, al punto che da Crisippo in poi sarà sufficiente considerare una qualsiasi *phantasia* come conseguenza di simili patologie per rifiutarne ogni pretesa di veridicità. Meno chiare, come si è accennato, sono invece le modalità in cui le alterazioni della percezione potessero essere considerate nei testi medici ellenistici. I progressi compiuti dall'anatomia alessandrina a partire dal III sec. a.C. grazie alle ricerche di Erofilo di Calcedonia

(330/320–260/250 a.C.)¹ avevano permesso una prima individuazione del sistema nervoso come reticolo distinto dai tendini e dalle terminazioni del sistema sanguigno, e differenziato ulteriormente nelle sue due componenti di *neura proairetiká*, « deliberativi », ovvero *nervi* deputati al movimento volontario, e *neura aisthetiká*, « nervi sensori ». Questi ultimi, descritti come canali vuoti e pieni di *pneuma*, erano definiti per analogia con il nervo ottico, scoperto grazie alla dissezione umana (e distinto dunque dalla nozione più generale di *poros* con cui la medicina greca, sin da Alcmeone, aveva indicato i collegamenti tra le estremità sensoriali e l'istanza centralizzatrice della cognizione). I nervi sensori, nell'anatomia di Erofilo come in quella dell'altro grande esponente della medicina ellenistica Erasistrato di Ceo (*fl.* 250 a.C. *ca.*), che distingueva in modo analogo i *neura aisthetiká* dai *neura kinetiká*, fungevano da raccordo tra l'organo di senso e il cervello per gli stimoli sensoriali provenienti dall'esterno e veicolati dal *pneuma* psichico². Tuttavia, le scarse testimonianze sui due anatomisti alessandrini non permettono di individuare alcuna riflessione specifica sulle turbe della percezione: in mancanza di evidenze testuali, ogni tentativo di far luce su questo problema dovrà di conseguenza limitarsi alla congettura. Si può supporre con un margine di approssimazione non troppo ampio che la persistenza di un paradigma pneumatico come quello che i frammenti di Diocle di Caristo e di Prassagora di Cos permettono di riconoscere nel IV sec. a.C. fosse ancora particolarmente forte nei secoli successivi (come si è cercato di mostrare rispetto alla fisiologia della percezione degli Stoici), e che spunti gnoseologici di origine platonica o aristotelica abbiano potuto essere variamente recepiti nel contesto dei diversi indirizzi medici. È difficile però ipotizzare un'elaborazione originale, da parte della medicina ellenistica, di trattazioni precise del disturbo sensoriale analoghe a quelle che si

1 Per questa datazione cfr. gli argomenti di H. Von Staden in: *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria. Edition, translation and essays*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney 1989, pp. 43-50

2 Cfr., relativamente ad Erofilo, i fr. 85, 86 e 104 Von Staden e, per Erasistrato, il fr. 39 dell'edizione di I. Garofalo (*Erasistrati fragmenta*, Giardini, Pisa 1988). Per un quadro generale rimando a M. Vegetti, *Tra il sapere e la pratica: la medicina ellenistica*, in: M. D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 73-120, in particolare pp. 92-93 e p. 106.

sono messe in luce nello stoicismo. Queste, come si è visto, hanno origine in esigenze di natura eminentemente filosofica, in gran parte estranee alle necessità della clinica e della terapeutica, rispetto alle quali il problema principale doveva consistere nella possibilità di apprezzamento diagnostico delle manifestazioni allucinatorie nel quadro di malattie determinate, e non alla loro definizione in termini speculativi.

Rispetto a questo quadro, sia pur parziale e ipotetico, la situazione appare profondamente mutata nei testi di epoca greco-romana che affrontano il medesimo problema. Non è possibile, allo stato attuale della ricerca sulle fonti, dar conto dell'evoluzione della medicina ellenistica in materia di disturbi patologici della percezione delirante. Ma, di fatto, nei testi medici successivi, a partire dal I sec. d.C., la ricezione del dibattito filosofico ellenistico appare un'acquisizione ormai compiuta, e tematizzata in termini analoghi a quelli che avevano caratterizzato la persistente opposizione tra stoici e accademici fino agli ultimi decenni del I sec. a.C. L'esitazione teorica di fronte alla possibilità di distinguere con certezza un'allucinazione da una percezione corretta si dissolve a contatto con le necessità concrete del sapere medico e della terapeutica, in modo curiosamente simile a quanto era avvenuto all'incirca un secolo prima, sul piano filosofico, con la svolta 'dogmatica' di Antioco di Ascalona. L'estinzione dell'argomento dell'*aparallaxia* e la tematizzazione in termini filosofici delle percezioni patologiche della follia nei testi medici posteriori sembrano due eventi connessi in una relazione essenziale. Sullo sfondo di questo passaggio di testimone tra la filosofia e la medicina, vediamo infatti delinearsi un intero contesto storico in rapida e irreversibile trasformazione: la conquista definitiva da parte di Roma della Grecia e la riduzione di quest'ultima a provincia, il raccogliersi del mondo mediterraneo sotto un orizzonte politico unitario, la fine della Repubblica romana e la transizione all'Impero. Di questi eventi macroscopici sono conseguenze la chiusura dell'Accademia e il decentramento definitivo di Atene come centro pressoché esclusivo di produzione filosofica, la migrazione di alcune tra le più importanti personalità intellettuali del mondo greco (come Filone di Larissa, Posidonio di Apamea, lo stesso Antioco, ecc.) verso Roma e, contestualmente, la ricezione della

medicina greca in un mondo romano che si fa via via meno diffidente nei confronti della scienza e della filosofia elleniche, fino a diventarne uno dei principali incubatori nei secoli successivi. È in questo contesto che si è resa possibile l'osmosi tra filosofia e medicina che condurrà, almeno a partire da Asclepiade di Bitinia (II-I sec. a.C.)¹, alla sistemazione definitiva delle categorie dell'epistemologia ellenistica nel quadro della nosologia e della terapeutica di età greco-romana. Asclepiade, Celso, Areteo di Cappadocia, Galeno, Celio Aureliano sono gli autori di medicina in cui è possibile ritrovare ad oggi le tracce e, talora, alcuni sviluppi, della gnoseologia delle scuole filosofiche ellenistiche, lungo un arco temporale che si spinge sino al V sec. d.C. e che si concluderà soltanto con la fine del mondo antico. La terza e ultima parte di questa ricerca è dedicata all'analisi dei testi di questi autori, alle eredità filosofiche delle loro concezioni nosologiche, all'utilità clinica delle categorie elaborate dalla medicina greco-romana e ai tentativi, sul piano della terapeutica, di dare una risposta concreta ai disordini patologici dell'immaginazione.

¹ La datazione di Asclepiade è particolarmente dibattuta. Si vedano principalmente : E. D. Rawson, *The life and death of Asclepiades of Bithynia*, « Classical Quarterly », 32 (1982), pp. 358-370 ; D. Gourevitch, *Asclépiade de Bithynie dans Pline : problèmes de chronologie*, in : J. Pigeaud (éd.), *Pline l'Ancien, Témoin de son Temps*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1987, pp. 67-81. Questa datazione è accettata da John T. Vallance nei suoi importanti lavori *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia* (Clarendon Press, Oxford 1990) e *The Medical System of Asclepiades of Bithynia* (in ANRW II, 37, 1, De Gruyter, Berlin-New York 1993, pp. 693-727. R. Polito difende invece una datazione più alta (III sec. a.C.), cfr. *On the life of Asclepiades of Bithynia*, « Journal of Hellenic Studies », 119 (1999), pp. 48-66.

Asclepiade di Bitinia e l'introduzione dell'epistemologia ellenistica nella medicina di età greco-romana (II-I sec. a.C.)

Risale alla fine del II o all'inizio del I sec. a.C. la più antica attestazione di una riflessione dedicata specificamente alla comprensione clinica e alla terapeutica di forme di delirio qualificate *essenzialmente* come di tipo allucinatorio. Si tratta di una testimonianza trasmessa nel *De morbis acutis* di Celio Aureliano a proposito di Asclepiade di Bitinia, attivo verosimilmente a Roma tra il 120 e il 90 a.C.¹, nella quale è esposto il punto di vista del medico greco rispetto all'usanza diffusa di tenere i malati di mente nell'isolamento e nell'oscurità, con lo scopo di placarne l'agitazione e di ridurre al minimo le occasioni di distrazione suscettibili di alterarne le condizioni già instabili. Questa pratica, come si vedrà, è testimoniata da più di un autore a partire soltanto da questa altezza cronologica, sebbene Celso ne dichiari apertamente l'antichità (*fere vero antiqui tales aegros in tenebris habebant*, III, 18, 5); Asclepiade, in ogni caso, è l'autore più antico in cui sia dato averne notizia, per quanto già in modo critico e avverso agli usi della terapeutica precedente. Secondo Celio Aureliano, infatti,

[Asclepiade] disapprova che i malati giacciono in un luogo oscuro. Alla luce, infatti, – dice – le rappresentazioni (*visa*) della mente e dell'intelligenza sono rese deboli e brevi, poiché vengono confutate dalle rappresentazioni dei sensi, come la fiamma di un lume notturno o delle candele si illanguidisce alla luce del giorno, dominata da una rappresentazione più forte. Ma nell'oscurità, al contrario, egli sostiene che le rappresentazioni della mente e dell'intelligenza sono più forti e durevoli, in quanto, essendo i sensi a riposo, esse non vengono confutate da alcuna rappresentazione sensibile. Esse, infine, diventano come presenti e vere, come accade nel caso di coloro che stanno sognando. Infatti, anche in questo caso, nel silenzio dei sensi, agiscono soltanto le rappresentazioni della mente; e, quindi, non essendo respinte da nessuna rappresentazione sensibile, le rappresentazioni delle cose non presenti perseguitano

1 Vd. nota precedente.

[il sognatore] come se fossero presenti.

improbat etiam in obscuro loco iacere aegrotantes. In luce enim, inquit, mentis siue intelligentiae uisa debilia atque parua efficiuntur, cum sensualibus uisis arguuntur, sicut nocturni luminis ac funalium fiamma sub aetheria luce constituta uisi potioris oppressione languescit. in obscuro autem e contrario uehementiora atque maiora fieri mentis atque intelligentiae uisa asseuerat, cum nullis sensualibus uisis arguuntur quiescentibus sensibus. denique tamquam praesentia uel uera fiunt sicuti somniantum; etiam tunc enim silentibus sensibus solius mentis uisa operantur; ac deinde, cum nullis adhuc sensualibus uisis auocantur, tamquam praesentium non praesentium uisa sequuntur.¹

La precisione e la ricchezza della terminologia filosofica adottata da Celio potrebbero essere considerati elementi sufficienti ad indicare l'attendibilità della sua testimonianza su Asclepiade. Un primissimo, evidente indizio in questo senso è l'impiego del termine *visum* per tradurre ciò che nella fonte greca di Celio era sicuramente designato con *φαντασία*: una scelta lessicale che, come si è visto nei capitoli precedenti, va ascritta originariamente a Cicerone (*Acad. post.*, I, 40), alla cui autorità, del resto, Celio fa appello in un altro luogo della sua opera (*nam omnis phantasia, cuius diuersitates Latini uisa uocauerunt, ut Tullius..., Chron.*, III, 110). L'immagine della fiamma della candela che appare più debole se esposta alla luce del sole, invece, richiama il testo aristotelico del *De insomniis*², in cui si legge che durante il giorno, quando sensi e pensiero sono in attività, i movimenti percettivi residuali vengono respinti « e si dileguano come un fuoco più piccolo davanti a uno grande » (*καὶ φανίζονται ὡσπερ παρὰ πολὺ πῦρ ἔλαττον*, trad. cit.), al contrario di quanto avviene invece di notte, in cui i *φαντάσματα* vengono percepiti fluendo sino al sensorio centrale, veicolando dunque una concezione del rapporto tra immaginazione e percezione attuale vicina a quella che si è vista all'opera nei *Parua naturalia*: è un medesimo modello, quello del sogno, a funzionare sia nei casi di malattia

1 Cæl. Aur., *Ac.*, I, 118-119 (Bendz-Pape, p. 88, 6-16)

2 Arist., *Ins.*, 460b-461a. Cfr. *supra*.

mentale che in quelli di delirio allucinatorio nello stato di veglia (*sicuti somniantum*), benché per Aristotele quest'idea sia espressa più precisamente in termini di preminenza di un movimento percettivo su di un altro. Nel frammento di Asclepiade, invece, come notato già da Jackie Pigeaud¹, l'operazione con cui il malato raffronta i *visa mentis atque intelligentiae* con i *visa sensuales*, per confutare i primi e valutare come veri solo i secondi, rimanda con esattezza a quella procedura di vaglio e di verifica delle *φαντασίαι* che in greco si dice *ἐπιμαρτύρησις* (« testimonianza di conferma »), e che è uno dei tratti caratteristici della dottrina gnoseologica dell'epicureismo. Per Epicuro, lo si è visto incidentalmente più in alto, tutte le *phantasiai* / *aisthēseis* sono vere, e l'unica possibilità di falsità risiede in « ciò che è aggiunto dall'opinione » (*τὸ προδοξάμενον*)². La verifica delle rappresentazioni non è dunque un'attività propria di un principio direttivo dell'anima, al modo degli stoici, ma deriva da un confronto tra diverse *phantasiai* che permette una 'conferma' della veridicità di alcune di esse a scapito delle altre, nelle quali il falso deriva appunto da un intervento successivo della *doxa*. Il frammento di Asclepiade sottintende una procedura molto simile, sulla base della quale egli ritiene di dover fare a meno della pratica tradizionale di tenere i folli al buio. Invece di placare lo stato agitato del malato, infatti, la collocazione di questi nell'oscurità finirebbe per provocare l'effetto opposto : al buio, i *visa mentis*, ovvero le rappresentazioni prodotte per così dire in modo autonomo dal malato, senza che vi sia alcuna realtà esteriore a loro supporto, finirebbero per non andar incontro a nessuna smentita, poiché non può aver luogo contestualmente nessuna rappresentazione proveniente dai sensi capace di contrastare l'irrealtà dell'immaginazione delirante del paziente³. Viene così confermata l'opposizione epicurea tra la verità necessaria delle *phantasiai* provenienti dagli oggetti esterni e la falsità delle rappresentazioni 'opinate', che Asclepiade caratterizza ulteriormente come *visa non presentium*. Locuzioni di questo tipo, che indicano nella presenza o nell'assenza di un oggetto esterno a fondamento di una

1 J. Pigeaud, *La maladie de l'âme...*, op. cit., pp. 95-97 e *Folie et cures de la folies...*, op. cit., pp. 120-121.

2 Epicur., *Hdt.*, 50.

3 Cfr. Lucr., IV, 762-764 : « è la natura a imporre che accada ciò, poiché tutti i sensi del corpo riposano ottusi nelle membra, e privi della facoltà di oppugnare il falso con il vero » (*hoc ideo fieri cogit natura, quod omnes corporis effecti sensus per membra quiescunt nec possunt falsum veris convincere rebus*), trad. di L. Canali, BUR, Milano 1994.

phantasia il criterio principale nella discernibilità di una percezione dalle sue varianti allucinatorie, sono caratteristiche della seconda fase del dibattito ellenistico tra stoici e accademici, e rimandano con una certa precisione al ‘disgiuntivismo’ di Crisippo e alla sua successiva formalizzazione nella distinzione tra *φαντασῖαι ἀπὸ τινος* e *οὐκ ἀπὸ τινος* attestabile almeno a partire da Antipatro di Tarso. L’insieme di questo retroterra filosofico – i paralleli con il *De insomniis* aristotelico, l’impiego tecnico della nozione di *visum*, la ripresa del metodo epicureo dell’*ἐπιμαρτύρησις* e la presenza delle distinzioni epistemologiche degli stoici – si accorda bene con il giudizio su Asclepiade formulato da Antioco di Ascalona nei *Κανονικά* (*apud* Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 201, 6-7), che descriveva il medico di Bitinia come « secondo a nessuno in medicina e dedito anche alla filosofia » (*ἐν ἰατρικῇ μὲν οὐδενὸς δεύτερος, ἀπτόμενος δὲ καὶ φιλοσοφίας*) : e se Asclepiade è il primo autore, tra le fonti disponibili, a dar espressamente conto di una sindrome di tipo specificamente allucinatorio, intesa secondo le categorie filosofiche tipiche dei dibattiti epistemologici ellenistici, non è inverosimile che gli si possa attribuire persino la paternità originaria dell’innesto della riflessione filosofica del suo tempo in materia di disordini percettivi sulla tradizione terapeutica precedente.

Aulo Cornelio Celso : le vanae imagines dell'insania

I tratti stoici di una nuova nosologia della follia allucinatoria

Si deve a Celso, il cui periodo di attività va collocato tra il 15 e il 35 d.C.¹, la prima sistemazione nota delle principali categorie 'psicopatologiche' della medicina greca all'interno di una classe nosologica unitaria. Nel *De medicina*, unica sezione interamente superstite dell'opera enciclopedica redatta dall'autore romano, le nozioni di *mania*, *phrenitis*, *melancholia* sono considerate infatti a partire dal comune denominatore della perdita, dell'alterazione o ancora dell'indebolimento delle funzioni cognitive², un'operazione inedita con cui Celso ridefinisce il campo della sragione antica rispetto ad almeno due degli assi teorici attraverso cui essa era stata concepita dalla tradizione precedente : l'assegnazione della cognizione e delle sue turbe ad una zona precisa del corpo (sia essa l'encefalo, il sangue, il cuore o la regione diaframmatica) e l'abituale bipartizione delle malattie in *croniche* e *acute* – dovuta originariamente, secondo la testimonianza di Celio Aureliano (*De morbis chronicis*, I, 3), al medico greco Temisone di Laodicea (I sec. a.C.), fondatore della *secta* metodica. Celso è a conoscenza della suddivisione proposta dai metodici : afferma infatti che « i greci » hanno diviso le malattie in due *species*, *acuti* e *longi*³ ; ma aggiunge subito che la propria classificazione consiste in una diversa organizzazione in due gruppi distinti, a seconda che i mali affliggano la totalità del corpo o che abbiano una localizzazione precisa (*dividam autem omnes in eos qui in totis corporibus consistere videntur, et eos qui oriuntur in partibus*⁴). L'*insania* è considerata come priva di sede specifica, non in virtù di un suo tratto esclusivamente 'psicologico' o non

1 Per ciò che è possibile ricostruire della biografia di Celso si veda Fabio Stok, *A. Cornelius Celsus*, in : Paul T. Keyser, Georgia L. Irby-Massie (eds.), *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek tradition and its many heirs*, Routledge, London-New York 2008, pp. 217-219.

2 Cfr. F. Stok, *Concetto e trattamento dell'insania in A. Cornelio Celso*, « Studi di Filologia e Letteratura », 4 (1980), pp. 9-42, in particolare pp. 21-29 e *Id.*, *La psicologia di Celso*, « Technai », 2 (2015), pp. 47-69, p. 58.

3 III, 1, 1 (ed. F. Marx, *A. Cornelii Celsi quae supersunt*, CML, Teubner, Lipsiae-Berolini 1915, p. 101, 3-5).

4 III, 1, 3 (Marx, p. 101, 13-15).

somatico, ma appunto perché malattia di *tutto* il corpo. La prima delle sue sottospecie è la sola ad essere nominata col suo nome greco (o, meglio, con una sua variante), probabilmente in mancanza di un'adeguata possibilità di resa in latino (*primamque huius ipsius partem adgrediar, quae et acuta et in febre est: φρένησιν [sic] Graeci appellant*)¹, le altre (ovvero, rispettivamente, *melancholia* e *mania*) sono agevolmente riconoscibili dalla descrizione datane da Celso: il secondo *genus* « consiste in una tristezza che *sembra* provocata dalla bile nera » (*consistit in tristitia, quam videtur bilis atra contrahere*)², mentre il terzo, il più cronico della *species*, tanto da non impedire la vita stessa, affligge in genere i corpi robusti (*tertium genus insaniae est ex his longissimum; adeo ut vitam ipsam non impediat: quod robusti corporis esse consuevit*)³.

La trattazione di Celso ha inizio con la *phrenitis* (Marx, p. 122, 13-125, 26). Dopo aver distinto forme meno gravi di questa patologia, durante le quali, nel corso di violenti accessi febbrili, i malati sragionano e si esprimono in modo bizzarro (*aegros desipere et loqui aliena*) per poi recuperare la ragione una volta trascorso l'acme della malattia (*mens redit*, III, 18, 2)⁴, Celso passa alla descrizione della sua forma più severa:

Vi è *phrenitis* in senso proprio quando inizia ad esservi demenza continua, o quando il malato, benché sia ancora in ragione, riceve tuttavia alcune immagini vuote; essa è compiuta quando la mente del malato si abbandona a queste immagini.⁵

Phrenesis vero tum demum est, cum continua dementia esse incipit, cum aeger, quamvis adhuc sapiat, tamen quasdam vanas imagines accipit: perfecta est, ubi mens illis imaginibus addicta est.

La definizione classica di *phrenitis* come febbre acuta accompagnata da perdita della ragione è mantenuta sia per la forma meno grave, che, secondo Celso, non è sempre

1 III, 18, 1 (Marx, p. 122, 14-15).

2 III, 18, 17 (Marx, p. 125, 28-29).

3 III, 18, 19 (Marx, p. 126, 12-13).

4 Cfr. anche II, 1, 15: *insania febricitantium, quam φρένησιν appellant.*

5 Cels., III 18, 3.

letale (*non tamen aequae pestiferum est*), sia nelle manifestazioni più importanti in cui al delirio seguono dei sintomi di natura allucinatoria. La variante più grave della malattia è poi articolata ulteriormente secondo due forme. Nella prima, il malato riceve (*accipit*) alcune « immagini vuote », ma mantenendo la propria ragione e, se ne può inferire, riconoscendo le proprie sensazioni come irreali e senza fondamento esterno. Nella seconda, forma compiuta del male, la *mens* del malato « cede » (*addicta est*) a queste rappresentazioni deliranti, lasciandosi trasportare dalla propria immaginazione sconvolta e agendo, bisogna pensare, come se le cose viste nella follia fossero effettivamente presenti. Questa descrizione rivela con evidenza numerosi punti in comune con più di un testo tra quelli presi in esame nei capitoli precedenti. La distinzione tra gradi di severità della malattia ricorda infatti quella espressa già da Aristotele nel *De insomniis*, secondo cui ai febbricitanti (τοῖς πυρέττουσιν) appaiono talvolta dei piccoli animali sui muri, costruiti dall'immaginazione del malato a partire da crepe su un muro, verso cui, nei casi più gravi, il malato si muove come se fossero reali (*Ins.*, 458b27; cfr. *supra*). In questo caso, naturalmente, non è necessario supporre la conoscenza del testo aristotelico da parte di Celso, poiché una simile distinzione può facilmente provenire dal rinvenimento di costanti comportamentali e sintomatologiche nell'osservazione clinica. Ma un legame più stretto con il testo di Celso appare con maggiore chiarezza rispetto alla casistica stoica delle *phantasiai* patologiche. La distinzione del *De medicina* richiama infatti da vicino l'articolazione tra φανταστικόν e φάντασμα formulata da Crisippo, e si fonda proprio sul prodursi o meno di una sorta di « assenso » alle *vanae imagines* della *phrenitis*. Il lessico di Celso, inoltre, rimanda alla traduzione latina delle espressioni stoiche διάκενος ἔλκυσμός οὐ διάκενοι φαντασῆαι con *inania visa* ad opera di Cicerone (*Acad. Pr.*, 51): è difficile, insomma, non essere rinviiati al dibattito ellenistico sulla verità delle percezioni, tanto più che in questa puntuale descrizione della *phrenitis* in cui tanto spazio è accordato alla mente del malato e alle *imagines* che gli si presentano, mancano alcune tra le manifestazioni tradizionalmente più caratterizzanti di questa patologia, ovvero il crocidismo e la carfologia. Di queste, anche Aristotele aveva cercato di rendere conto attraverso il filtro

della propria teoria della percezione (cfr. *supra*), e Celso dà del resto prova del resto di conoscere tali sintomi in II, 6, 6¹, luogo in cui si ritrova una traduzione pressoché letterale del passo ippocratico del *Prognostico* che ne ha trasmesso la formulazione classica (cap. 4, cfr. *supra*). Il fatto che Celso trascuri in questo punto l'indicazione ippocratica potrebbe spiegarsi con l'impiego di una fonte diversa nella descrizione della *phrenitis*, in cui all'importanza della gestualità morbosa del crocidismo e della carfologia come segni clinici fondamentali di questa malattia² si sostituisce il criterio della concessione dell'assenso alle rappresentazioni deliranti.

Sul piano del trattamento, tuttavia, Celso non sviluppa delle indicazioni in linea con la caratterizzazione filosofica della propria descrizione della *phrenitis*: nei casi più gravi del male (ovvero, verosimilmente, quando le *imagines* hanno definitivamente la meglio sulla *mens* del paziente), « è del tutto vano apportare dei rimedi » e bisogna limitarsi a « contenere il malato »³. Nei casi più promettenti, Celso prescrive invece l'applicazione sulla testa, purché ben rasata, dapprima di un decotto di verbena⁴, poi di olio di rosa, da introdurre anche all'interno delle narici (*rosa caput naresque implere*). A ciò si

1 Marx, p. 56, 11-15 : *Illa quoque mortis indicia sunt: unguis digitique pallidi, frigidus spiritus; aut si manibus quis in febre et acuto morbo vel insania pulmonisve dolore vel capitis in veste floccos legit fimbriasve deducit, vel in adiuncto pariete, si qua minuta eminent, carpit.*

2 Il *Prognostico*, si ricorderà, attribuiva questi segni indistintamente a febbri acute, peripneumonie, *phrenitis*, cefalalgie. Come suggerisce J. Pigeaud (*La réflexion de Celse sur la folie*, in : Guy Sabbah, Philippe Mudry [éds.], *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Centre Jean Palerne, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1994, pp. 257-279, ora riedito in : J. Pigeaud, *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Les Belles Lettres, Paris 2008, pp. 535-560, in particolare p. 550), l'associazione più stringente tra carfologia, crocidismo e *phrenitis* che si riscontra in misura crescente in epoche successive all'età classica è forse dovuta alla fortuna di un passo del *Prognostico* ippocratico, in cui si legge che « i deliri accompagnati da tremore, confusione e tastamenti alla cieca sono interamente frenitici » (αἱ τρομώδεις, ἀσαφέες, ψηλαφώδεις παρακρούσεις, πᾶν φρενιτικαί, I, 34).

3 III 18, 6.

4 La *verbena officinalis* ha delle note proprietà tranquillizzanti. Veniva impiegata nell'antichità in infusione come astringente, diuretico e antipiretico (cfr. G. Aliotta *et al.*, *Le piante medicinali del « Corpus Hippocraticum »*, *op. cit.*, p. 253-254, s.v. περιστερεών).

potrà aggiungere eventualmente del serpillio¹, della morella², della parietaria³; altre prescrizioni riguardano l'inspirazione delle esalazioni di una miscela di aceto e ruta⁴. Si può presumere la conoscenza, sia pure parziale e fortuita, delle proprietà tranquillizzanti, antipiretiche e antibatteriche di questi rimedi. Celso, al fine di acquietare la mente del malato (*ad mentem ipsam componendam*), raccomanda anche una sorta di narcoterapia (III, 12), tramite l'applicazione sul capo di un unguento di zafferano e di giaggiolo (o di cardamomo), o ancora tramite l'assunzione di un decotto di papavero o di giusquiamo (*Hyoscyamus albus* ou *niger*), dalle note virtù sedative. La *ptisana* e altri elementi intermedi tra il liquido e il solido faciliteranno il recupero della salute.

Una suddivisione analoga a quella tra le diverse forme di *phrenītis* è indicata anche nella descrizione della *mania*, anch'essa distinta a seconda della presenza o meno di allucinazioni⁵:

Il terzo genere dell'*insania* è il più lungo tra essi, al punto che non impedisce la vita

-
- 1 Conosciuto anche con i nomi di *timo selvatico* o *pipernia*, il serpillio era utilizzato, tra le altre cose, nel trattamento delle bronchiti e delle febbri. L'olio ha un'azione antisettica (cfr. *ivi*, pp. 129-130, *s.v.* ἔρπυλλος).
 - 2 Può trattarsi del *solanum nigrum*, impiegato come sedativo e analgesico. Le bacche erano considerate di utilità nel trattamento delle malattie oculari, delle febbri e dell'idrofobia. La presenza di *solonina* nel frutto può spiegare i suoi effetti depressori sul sistema nervoso centrale (cfr. *ivi*, pp. 306-308, *s.v.* στρύχνον).
 - 3 *Parietaria officinalis* o, più probabilmente, *convolvulus arvensis*, le cui radici hanno manifestato *in vitro* delle attività catartiche e antibatteriche (cfr. *ivi*, pp. 128-129, *s.v.* ἐλξίγη).
 - 4 La ruta (*Ruta graveolens*) figura già nei trattamenti ipocratici di numerose malattie femminili. Veniva impiegata in virtù delle sue proprietà stimolanti, antispasmodiche e vermifughe. L'olio essenziale ha un'azione antiparassitaria e batteriostatica sul *Mycobacterium avium* (cfr. *ivi*, p. 246-247, *s.v.* πήγανον), responsabile di infezioni polmonari di tipo tubercolotico che, senza rimedi efficaci, rischiano di propagarsi ad altri organi. La diffusione al cervello, in particolare, può provocare delle forme di encefalite, patologia che potrebbe in una certa misura corrispondere alle manifestazioni che gli antichi raggruppavano sotto il nome di *phrenītis* (vd. I. E. Drabkin, *Remarks on Ancient Psychopathology*, art. cit., p. 266; Simon Byl, Willy Szafran, *La Phrenitis dans le Corpus Hippocratique. Étude philologique et médicale*, « Vesalius » 2, 2 (1996), pp. 98-105, p. 99; Glenda C. McDonald, *Concepts and Treatments of Phrenitis in Ancient Medicine*, PhD Diss., New Castle University, 2009, p. 10; ma *contra* Mirko D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, *op. cit.*, p. 30, n. 31), e che si accompagna a forme di alterazione della cognizione paragonabili a quelle descritte nel passo di Celso: ciò può fornire almeno un elemento di spiegazione della sua prescrizione di questo vegetale.
 - 5 III, 18, 19 (Marx, p. 126, 12-16).

stessa poiché riguarda di solito i fisici robusti. Di esso vi sono due specie : alcuni infatti sono ingannati non dalla mente, ma dalle immagini, come quelle che hanno percepito Aiace o Oreste nella loro follia. Altri invece sragionano nell'anima.

Tertium genus insaniae est ex his longissimum, adeo ut vitam ipsam non impediatur; quod robusti corporis esse consuevit. Huius autem ipsius species duae sunt: nam quidam imaginibus, non mente falluntur, quales insanientem Aiacem vel Orestem percepisse poetae ferunt: quidam animo desipiunt.

Come si accennava alla fine della seconda parte, la distinzione tra un' *insania* 'del ragionamento' e un' *insania* 'della sensibilità' è, evidentemente, un elemento di matrice stoica (ne abbiamo traccia nel frammento di probabile origine crisippea trasmesso da Diogene Laerzio¹ e nelle *Diatribae* di Epitteto²) e, come si è visto, consente di salvaguardare la possibilità, per l'uomo virtuoso, di non cedere alle rappresentazioni fallaci persino sotto l'effetto di malattie come la *melancholia*. Nel testo di Celso non sono presenti riferimenti a disordini percettivi relativamente a questa patologia (di cui egli tratta specificamente a III, 18, 17 = Marx, p. 125, 27-126, 11), ma la sostanza dell'argomento del Portico rimane invariata, e viene impiegata in modo sistematico per la *phrenitis* e la *mania*, che possono comportare alternativamente disordini allucinatori o alterazioni del raziocinio in ragione di una diversa eziologia e di un diverso campo di azione della malattia. L'origine filosofica della distinzione è tradita peraltro da una ripresa della casistica tragica tipica del dibattito tra stoici e accademici a partire da Crisippo e Carneade. Nell'opera di Celso, questa topica è adottata e variata ad esemplificazione della specie di *mania* che non colpisce la *mens* ma esclusivamente la facoltà percettiva. In luogo di Oreste ed Eracle, paradigmi filosofici dell' 'allucinazione' e dell' 'illusione' in epoca ellenistica, l'autore romano fa riferimento ad Oreste e ad Aiace, allontanandosi così dalla precisione 'diagnostica' e argomentativa con cui gli scolarchi ellenistici avevano definito le figure-tipo del delirio sensoriale. È difficile, del resto, tenendosi alla lettera del testo euripideo, considerare il delirio di Oreste come

1 DL, VII, 118 = SVF, III 644.

2 Arr., *EpictD.*, III, 2, 5 e II, 17, 33.

una forma di *insania* che non coinvolge la *mens* ; per Aiace, invece, può valere un discorso parzialmente diverso, poiché, nel testo di Sofocle, l'eroe oppresso dalla « rabbia » per non aver ottenuto le armi di Achille (χόλω βαρυνθείς τῶν Ἀχιλλείων ὀπλων, v. 41), diviene vittima di illusioni deliranti solo in secondo momento, per intervento di Atena. È stato sostenuto che è sull'onda del χόλος che si scatena la follia di Aiace, senza alcun intervento iniziale da parte della divinità. Diversamente dall'Agamennone dell'*Iliade* (XIX, vv. 86 sgg.) accecato da *atē*, divinità minore che Dodds definiva come intervento psichico soprannaturale¹, Aiace sarebbe caratterizzato nel testo tragico come colpito da una νόσος, una *μανία* la cui origine è tutta interna al soggetto, e la cui rappresentazione può rispecchiare le concezioni nosologiche che andavano sviluppandosi nella medicina di V secolo e che sarebbero poi confluite nell'ippocratismo classico². In ogni caso, è evidente che la componente allucinatoria della *mania* dell'eroe, invece, è per così dire esogena rispetto al primo scatenarsi della sua follia rabbiosa : è Atena infatti che ha impedito la follia omicida di Aiace dal colpire gli Argivi, « gettandogli sugli occhi i pensieri ingannevoli di una gioia funesta (δυσφόρους ἐπ' ὄμμασι γνώμας βαλοῦσα τῆς ἀνηκέστου χαρᾶς) » e che lo ha « deviato sulle [...] mandrie »³, di cui l'eroe fa infine strage credendo (δοκῶν) che siano i propri rivali. È, verosimilmente, questa autonomia delle allucinazioni di Aiace rispetto al quadro emotivo che fa da sfondo alla sua condizione ad aver incoraggiato la lettura in termini esclusivamente sensoriali della sua follia. Il personaggio, inoltre, al tempo in cui scrive Celso ha alle spalle un'importante tradizione di interpretazioni naturaliste. Già un secolo dopo Sofocle, per lo Pseudo-Aristotele del *Problema XXX*, l'eroe – insieme ad Eracle e a Bellerofonte – è posto tra gli « uomini d'eccezione » (περιττοί, cap. 1) afflitti da *melancholia*, e la sua follia trova una spiegazione del tutto naturale nell'eccesso di bile nera⁴. Celso, comunque, non sembra far riferimento all'Aiace melancolico della tradizione

1 Eric R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, trad. it. cit., p. 47.

2 Cfr. Ido Israelowich, *The Theme of Illness in Sophocles' Ajax*, « Scripta Classica Israelica », 36 (2017), pp. 1-16.

3 Soph., *Aj.*, vv. 51-52 (trad. di M. P. Pattoni modificata, BUR, Milano 1997).

4 Jean Starobinski, *Trois fureurs*, Gallimard, Paris 1974 (trad. it. di S. Giacomoni, *Tre furori*, SE, Milano 2006, p. 57 : « non è più la collera del dio offeso che lo sprona e lo fuorvia, ma la legge del corpo ». Starobinski tende però a porre in continuità la follia dell'eroe con i tratti caratteristici del

peripatetica (per quanto sia possibile che in altri riferimenti alla *melancholia* presenti in diversi luoghi dell'opera – come in II, 13, 1 – egli possa aver direttamente presente il *Problema XXX*)¹. La lettura presentata nel testo pseudo-aristotelico, comunque, non era l'unica a proporre un'interpretazione naturale del delirio allucinatorio e suicida di Aiace, suggerita forse dall'immagine sofoclea del corpo dell'eroe « che dalle nari e dalla rossa ferita esala nero sangue »². L'esempio di Aiace è infatti ripreso da Orazio nella *Satira* sulla follia del genere umano (II, 3) e da Luciano, che nella *Storia vera* (II, 7) racconta di un processo intentato contro l'eroe per le conseguenze omicide della sua follia, al termine del quale si decise di affidarlo ad Ippocrate, che lo avrebbe curato con dell'elleboro nero e gli avrebbe finalmente restituito la ragione. Si registra, insomma, una notevole rielaborazione in chiave naturalista degli esempi della tragedia (di cui abbiamo traccia anche in Cicerone, che evoca Alcmeone, altro matricida della mitologia greca perseguitato dalle Erinni, Eracle e l'*Iliona* di Pacuvio)³, che consente di distaccarsi dalle rappresentazioni 'ippocratiche' della follia allucinatoria in Euripide per servirsi di altre maschere tragiche, clinicamente meno pertinenti, ma suscettibili di essere comprese indipendentemente dalla volontà divina che gli autori di teatro ponevano all'origine del delirio visionario. È probabile piuttosto che l'impiego della figura sofoclea in coppia con l'Oreste di Euripide fornisca ancora una volta la distinzione tra *illusione* e *allucinazione* che abbiamo visto all'opera nei testi già analizzati, sulla base dei tratti più evidenti della pazzia di ognuno dei due

suo carattere (cfr. *ivi*, p. 60: « L'Aiace tragico è il ribelle che attraversa il nero della notte per giungere al limitare di un mattino mortale: il senso del personaggio si iscrive in questo percorso. L'Aiace psicologico, quello che il testo dei *Problemata* rende naturalmente comprensibile, è un individuo in preda alla malinconia. La nerezza malefica non è più il tempo della notte, la benda di inganno con cui Atena copre gli occhi della sua vittima: essa è parte dell'umore elementare che fa da tiranno dentro il corpo. Chi guida il braccio smarrito di Aiace? Non più un dio ma la materia che, dal suo fondo, lo fa essere quello che è: il fondo tenebroso è la sostanza da cui Aiace non si può liberare che precipitandosi sulla spada »). Contro questa lettura, e per un'analisi della follia del personaggio di Sofocle come *coupure* imprevedibile rispetto alla sua caratterizzazione tradizionale, si veda adesso Guido Paduano, *Follia e letteratura. Storia di un'affinità elettiva*, Carocci, Roma 2018, pp. 19 sgg.

1 Cfr. Pigeaud, *La réflexion de Celse sur la folie*, cit., p. 555.

2 Soph., *Aj.*, vv. 918-919 (trad. cit.).

3 Cic., *Acad. pr.*, 88-91. Sugli esempi tragici, cfr. J. Pigeaud, *Folie et cure de la folie*, op. cit., p. 123, n. 110, e C. Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 237, n. 94.

personaggi (vedere il bestiame invece degli Argivi, vedere le Erinni laddove non vi è nulla).

All'interno della prima specie di *mania*, cioè quella caratterizzata dalla presenza di allucinazioni che non coinvolgono la razionalità del malato, Celso effettua un'articolazione ulteriore a seconda della natura delle immagini percepite, che possono essere *tristes an hilares* (III, 18, 20). Nel primo caso, prescrive dell'elleboro nero per purgare dal basso ; nel secondo, l'elleboro bianco servirà da purgativo dall'alto, ovvero da emetico : nel trattamento della *mania*, Celso si iscrive dunque fedelmente nel solco della tradizione ippocratica, aggiungendovi tuttavia un'attenzione particolare ai tratti emotivi delle immagini percepite dal paziente.

Rimangono da chiarire le modalità in cui l'insieme di queste distinzioni (concessione o negazione dell'assenso alle immagini della follia, insania del ragionamento e della sensibilità, differenza tra illusione e allucinazione), pressoché sconosciute ai testi medici precedenti di cui abbiamo notizia, siano state recepite da Celso. La forma compiuta, canonica ed esente da necessità di ulteriore giustificazione in cui sono presentate le varie specie della follia allucinatoria è, probabilmente, il segno della notevole diffusione della casistica stoica delle *phantasiai* all'epoca di redazione del *De medicina*. Roma, già dalla seconda metà del secolo precedente, era il maggiore centro di diffusione dello stoicismo¹, e l'impiego delle concezioni gnoseologiche del Portico potrebbe essere dovuto alla propagazione della dottrina stoica presso le classi intellettuali romane. È una spiegazione verosimile, benché probabilmente non l'unica possibile. Quintiliano ci informa infatti dell'appartenenza di Celso alla scuola filosofica dei Sextii (*scripsit non parum multa Cornelius Celsus, Sextios secutus, non sine cultu ac nitore, Inst.*, 10, 1, 124), fondata da Quinto Sestio intorno alla metà del I sec. a.C. e continuata ad opera del figlio di lui, Sestio Nigro, fino a tutto il secondo decennio del I sec. d.C. La scuola, dal punto di vista dottrinale, era caratterizzata da una forma di sincretismo filosofico in cui venivano coniugati platonismo e stoicismo, e per un'attenzione particolare a questioni scientifiche e naturali (Sestio Nigro, ad esempio, era autore di un'opera farmacologica in greco di cui abbiamo notizia da Plinio il Vecchio)². Per questi motivi (e sulla base di altri testi, in particolare di una testimonianza di Claudiano Mamerto sulla psicologia dei Sextii, secondo cui l'anima sarebbe *incorporalis, inlocalis*, e unita al corpo³) Iseltraut Hadot ha riconosciuto in questo circolo filosofico romano alcune delle innovazioni dottrinali che condurranno, nel corso dei decenni successivi, allo sviluppo del Medioplatonismo, e che

1 Cfr. D. Sedley, *The School, from Zeno to Arius Didymus*, in: B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge-New York 2003, pp. 7-32, p. 30.

2 Plin., *Nat. his.*, XVII, 68, 3.

3 Claud. Mam., *De statu animae*, 2, 8 (*incorporalis, inquit, omnis est anima et inlocalis atque indeprehensa vis quaedam, quae sine spatio capax corpus haurit et continet*).

possono essere accostate più precisamente all'orientamento filosofico di Antioco di Ascalona¹. Ma non va sottostimato che, per altro verso, Celso dimostra in più occasioni di dipendere dalla dottrina medica di Asclepiade (come in IV, 9, 2: *Asclepiades multarum rerum, quas ipsi quoque secuti sumus, auctor bonus*), che è del resto l'autore di cui è possibile rinvenire il più alto numero di citazioni nel *De medicina*² e la cui opera di farmacologia doveva essere stata utilizzata, oltre che dallo stesso Celso, anche da Sestio Nigro nel suo Περὶ ὑλῆς³. Non è impossibile, insomma, che le eredità asclepiadee presenti del *De medicina* abbiano potuto costituire uno spunto fondamentale nella trattazione celsiana dei *visa* patologici che affliggono i malati di *mania* e di *phrenitis*: l'introduzione in III, 18 del tema filosofico delle *phantasiai* dei folli nel quadro delle grandi categorie nosologiche attraverso cui la medicina antica classificava le varietà morbose della sragione è un'operazione che ha nell'opera del medico di Bitinia un precedente importante e, per quanto è possibile ricostruire, non attestabile anteriormente. Ma se si può supporre un impulso originariamente asclepiadeo alla sistemazione, nel *De medicina*, delle varietà dell'*insania* e delle alterazioni sensoriali che essa comporta in termini strettamente gnoseologici, va riconosciuta la diversità della soluzione adottata da Celso, a un tempo sul piano nosologico e terapeutico. La teoria dell'anima che Claudiano Mamerto attribuisce indifferentemente a Quinto Sestio e a Sestio Nigro (vd. *supra*), e che pur presenta alcuni notevoli punti di contatto con le concezioni dell'anima che emergono nel testo di Celso⁴, è tuttavia difficilmente conciliabile con la psicologia di Asclepiade. Per questi l'anima, descritta in termini fisiologici come un flusso costante di *pneuma* alimentato tramite la

1 Iseltraut Hadot, *Versuch einer doktrinalen Neuordnung der Schule der Sextier*, « Rheinisches Museum », 150 (2007), pp. 179-210, in particolare pp. 208-210.

2 Cfr. Guy Serbat (éd.), *Celse. De la médecine*, tome I, Les Belles Lettres, CUF, 1995, p. LIX.

3 Cfr. Umberto Capitani, *Note critiche al testo del De medicina di Celso*, « Studi Italiani di Filologia Classica », 39 (1991), pp. 112-164, p. 112-113. – Per Philippe Mudry sarebbero presenti nel *De medicina* almeno altri due elementi di ascendenza metodica mutuati direttamente da Asclepiade, quali la partizione delle malattie in acute e croniche, e la concezione del relativo decorso (cfr. Ph. Mudry, *L'orientation doctrinale du 'De medicina' de Celse*, in: W. Haase (hrsg.), « Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt » (ANRW), II, 37, 1, *op. cit.*, pp. 800-818 (ora in Ph. Mudry, *Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005)*, Éditions BHMS, Lausanne 2006, pp. 317-332).

4 Cfr. per questa tesi F. Stok, *La psicologia di Celso*, art. cit.

respirazione¹, non sarebbe altro, a livello funzionale, che l'« esercizio congiunto dei sensi » (συγγυμνασία τῶν αἰσθησεων², *sensuum omnium coetus*³), e, di conseguenza, non sarebbe provvista di alcun principio direttivo unitario⁴: come scrive F. Stok, « una soluzione radicalmente materialistica dell'anima, piuttosto lontana dal dualismo platonico »⁵, la cui eventuale adozione da parte di Celso avrebbe comportato, nella descrizione delle sindromi allucinatorie della *phrenītis* e della *manía*, la rinuncia al tema dell'assenso e dell'*allure* stoica che caratterizza sotto più di un aspetto la trattazione dell'*insania* nel *De medicina*. La presenza, in quest'opera, di distinzioni analoghe a quelle dell'epistemologia stoica può dunque essere spiegata a partire dall'affiliazione del suo autore alla *secta* dei Sextii, e riflettere dunque, più che la ripresa pedissequa della gnoseologia di Asclepiade, o ancora un orientamento *lato sensu* stoicheggiante nell'analisi delle percezioni folli, l'adozione delle categorie del Portico in subordinazione alla filosofia platonica, al modo in cui questa operazione era stata condotta da Antioco sul finire del I sec. a.C. A causa della penuria di testimonianze disponibili su questi autori non è possibile spingersi oltre il dominio della congettura: ma che la riflessione celsiana sulle allucinazioni dell'*insania* non sia né interamente asclepiadea, né interamente stoica, bensì frutto, diretto o indiretto, della rielaborazione in chiave medica di alcuni aspetti dell'epistemologia di Antioco, è un'ipotesi che, viste le forti affinità tra il pensiero dell'accademico e il circolo dei Sextii cui Celso apparteneva, appare almeno ricevibile.

1 Cfr. J. T. Vallance, *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 85, e R. Polito, *Matter, Medicine, and the Mind: Asclepiades vs. Epicurus*, « Oxford Studies in Ancient Philosophy », 30 (2006), pp. 285-335, in particolare pp. 297-307.

2 Aët., IV, 2, 8.

3 Cæl. Aur., *Acut.*, I, 115.

4 Cfr. Cæl. Aur., *ibidem*: *regnum* (= gr. ἡγεμονικόν) *animae aliqua in parte corporis constitutum negat [scil. Asclepiades]* e Tert., *De an.*, XV, 2 (la cui fonte è però il trattato omonimo del medico greco Sorano d'Efeso, cfr. R. Polito, *I quattro libri sull'anima di Sorano e lo scritto De anima di Tertulliano*, « Rivista di storia della filosofia », 49 [1994], pp. 423-468): *ita abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicatur principale*.

5 Così F. Stok, *art. cit.*, p. 64.

Areteo di Cappadocia : le alterazioni sensoriali nella medicina pneumatica

I phantasmata della mania e della phrenitis

A dispetto della sua grande fortuna nella storia della medicina successiva, in particolare in età moderna, Areteo di Cappadocia è un autore di cui sono del tutto ignoti i dati biografici e su cui appare difficile, allo stato attuale della ricerca sulle fonti, acquisire informazioni ulteriori. La ricerca più recente tende a collocarlo nel I sec. d.C.¹, ovvero a farne un contemporaneo di Celso, ma nulla si può plausibilmente congetturare rispetto ai suoi luoghi di attività e ad altri dettagli biografici. Il suo orientamento dottrinale era certamente pneumatico, e dunque in stretta relazione con lo stoicismo contemporaneo. Le opere tradite sono mutile di alcuni libri ma, relativamente al problema che ci interessa, si riscontrano dati particolarmente interessanti nella discussione della *mania* nell'opera *Sulle cause e i segni delle malattie croniche (SD)*, e della *phrenitis* nella *Terapeutica delle malattie acute (CA)*².

La *mania* è trattata da Areteo in *SD* I, 6 (= Hude, p. 41, 12-44, 4), e definita come « delirio duraturo, senza febbre » (ἔκστασις γὰρ ἐστὶ τὸ ξύμπαν χρόνιος, ἀνευθε πυρετοῦ)³. Essa è dunque, come per Celso che la definiva *morbis longissimus* (III, 18, 19), una malattia cronica, in cui la febbre che talvolta vi si accompagna non è che una circostanza accessoria, e la cui sintomatologia può essere confusa con gli effetti provocati dall'assunzione di mandragora o di giusquiamo⁴. Malattia dovuta fondamentalmente ad un eccesso costante di calore e di secchezza nella costituzione del paziente (μανιῆ δὲ θερμὸν

1 Cfr. Steven M. Oberhelman, *Areteus of Cappadocia. The Pneumatic Physician of the First Century A.D.*, « ANRW », *op. cit.*, II, 37.2 (1994), pp. 941-66 ; Amneris Roselli, *Les malades d'Arétée de Cappadoce*, in : *La médecine grecque antique. Actes du 14ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 & 11 octobre 2003 (Cahiers de la Villa Kérylos, 15)*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 2004, pp. 163-176 ; *Ead.*, *Areteo commentatore di Ippocrate*, in : Ph. van der Eijk (ed.), *Hippocrates in Context. Actes du 11th International Hippocrates Colloquium (University of Newcastle upon Tyne, 28-30 August 2002)*, Brill, Leiden 2005, pp. 413-432.

2 L'edizione a cui si farà riferimento è quella di Karl Hude, *CMG*, Berlin 1958 (ed. or. Leipzig 1923).

3 Aret., *SD*, I, 6, 1 (Hude, p. 41, 13).

4 *Ivi*, 1 (Hude, p. 41, 16-17).

τι καὶ ξηρὸν τῇ αἰτίῃ, I, 6, 2), essa può avere tuttavia numerose cause occasionali (προφάσιες), come un'alimentazione smodata e vorace, eccessi nella ricerca di piaceri sessuali, accumulo di impurità nel corpo, e può prodursi ora in una forma ilare – un eccesso patologico di buonumore che non comporta rischi per chi sta vicino ai malati –, ora, al contrario, in una forma collerica (ὑπὸ ὀργῆς) estremamente pericolosa, durante la quale, scrive Areteo, alcuni hanno ucciso dei servitori, altri addirittura sé stessi¹. Nella *manía* si producono anche «immaginazioni assurde» (ἀλλόκοτοι φαντασῖαι)², come nel caso di quei pazienti che si rifiutano di bere, che credono essere dei mattoni, che hanno paura di essere dissolti nell'acqua o che delirano soltanto al di fuori delle mura domestiche³. Diversamente da Celso, per cui le varie forme dell'*insania* sono malattie di tutto il corpo e non hanno dunque sede propria, Areteo identifica nella testa e negli ipocondri la sede della *manía* (ἴσχουσι δὲ τὴν αἰτίην τοῦ νοσήματος κεφαλῇ καὶ ὑποχόνδρια), e ne localizza il principio causale nelle viscere, come per la *melancholia* (τὸ δὲ κύρος ἐν τοῖσι σπλάγγχοισι ἐστὶ ἐπὶ μανίῃ καὶ μελαγχολίῃ), mentre, nei casi di *phrenitis*, questo è detto trovarsi nella testa e negli organi di senso (ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ τῆσι αἰσθήσεσι τὰ πολλὰ τοῖσι φρενιτικοῖσι)⁴. Non si tratta della sola differenza riscontrabile tra queste malattie. Subito oltre, infatti, Areteo fornisce una vera e propria diagnosi differenziale⁵ tra *manía* e *phrenitis* il cui criterio principale è, in modo simile a quanto si è visto nel caso delle due forme di *phrenitis* nel *De medicina* di Celso, la tipologia delle rappresentazioni deliranti del paziente :

1 *Ivi*, I, 6, 5 (Hude, p. 42, 12-14).

2 Areteo impiega qui una locuzione molto prossima a quella che, nel trattato ippocratico *Ghiandole* (cap. 12, cfr. *supra*), indicava le alterazioni della sensibilità riscontrate in un caso di eccessivo afflusso umorale nell'encefalo (ἡ γνώμη ταράττεται, καὶ περιεῖσιν ἀλλοῖα φρονῶν καὶ ἀλλοῖα ὀρέων φέρων τὸ ἦθος τῆς νόσου σεσηρόσι μειδιήμασι καὶ ἀλλοκότοισι φαντάσμασιν, cfr. *supra*), e riprende *verbatim* l'espressione con cui Diogene Laerzio, nella dossografia stoica delle *Vite*, designa le allucinazioni della *melancholia* e del delirio (φαντασίας ἀλλοκότους διὰ μελαγχολίαν ἢ λήρησιν, Diog. Laërt., VII, 118 = *SVF*, III 644, vd. *supra*). Tuttavia, in questo passo di Areteo, e altrove, come si vedrà più avanti, con il termine φαντασῖαι non vengono indicate immagini esclusivamente sensoriali, ma un complesso più vasto di rappresentazioni mentali o di credenze, secondo un'accezione tendenzialmente negativa.

3 *Ivi*, I, 6, 5 (Hude, p. 42, 17 sgg.).

4 *Ivi*, I, 6, 7 (Hude, p. 42, 31 sgg.).

5 Cfr. J. Pigeaud, *Folie et cures de la folie...*, *op. cit.*, p. 91.

Costoro [*scil.* i malati di *phrenītis*] percepiscono infatti in modo alterato (*paraisthánontai*), e vedono ciò che non è presente come veramente presente. E ciò che non appare agli altri, si mostra alla loro vista. I malati di *manía*, invece, vedono come bisogna vedere, ma non giudicano (*ou gignōskousi*) le cose che vedono come si deve.

οἶδε μὲν γὰρ παραισθάνονται καὶ τὰ μὴ παρεόντα ὀρέουσι δῆθεν ὡς παρεόντα, καὶ τὰ μὴ φαινόμενα ἄλλω κατ' ὄψιν ἰνδάλλεται· οἱ δὲ μαινόμενοι ὀρέουσι μὲν ὡς χρῆ ὀρῆν, οὐ γιγνώσκουσι δὲ περὶ αὐτέων ὡς χρῆ γιγνώσκειν.¹

Con l'espressione τὰ μὴ παρεόντα... δῆθεν ὡς παρεόντα, riferita ai malati di *phrenītis*, Areteo impiega il medesimo lessico che doveva essere all'origine della traduzione del testo di Asclepiade da parte di Celio Aureliano con *tamquam praesentium non praesentium uisa*, rivelando così la persistenza di una terminologia standard ad indicare esperienze di tipo allucinatorio (come segnalato anche dall'occorrenza del verbo παραισθάνεσθαι, la cui prima occorrenza, come si è visto, è da attribuire a Platone, ma che è attestato anche in Plutarco²). Si tratta, certamente, di una « maladie de la sensation »³, come segnalano per altro l'origine della *phrenītis* nella testa e negli organi di senso e, più in generale, l'istituzione di un legame essenziale di questa patologia con la sfera della sensibilità : per i frenitici, infatti, i « nervi » sono causa di sofferenza molto più che per altri malati (οὐχ ἥκιστα δὲ τῶν ἄλλων τοῖσι φρενιτικοῖσι τὰ νεῦρα πονέει)⁴. Questa caratterizzazione in termini sensoriali della *phrenītis* non è senza conseguenze sul piano della terapia. Areteo, ad esempio, mantiene la consuetudine di esporre i malati alla luce del giorno, benché ammetta, in funzione della situazione concreta del malato, anche la soluzione opposta :

1 Aret., *SD*, I, 6, 7 (Hude, p. 43, 1-4).

2 Plut., *Adv. Col.*, 1123b2 (cfr. *supra*).

3 J. Pigeaud, *cit.* Pigeaud ha visto in questo passo una distinzione tra manifestazioni allucinatorie e illusorie, e tra una follia della sensibilità contrapposta ad una follia del ragionamento come parametri nella distinzione tra le due patologie in questione. Si tratta di un'affermazione che va almeno sfumata, poiché solo la seconda delle due opposizioni è sempre rispettata, dal momento che nella *Therapeutica delle malattie acute* sono contemplati casi di illusione delirante anche nella *phrenītis* (cfr. *infra*).

4 *Ivi*, *CA*, I, 1, 2.

Se [i malati] diventano aggressivi alla luce del giorno, vedono delle cose non presenti e immaginano delle cose che non sussistono, o se prendono una cosa per un'altra, o proiettano davanti agli occhi delle immagini bizzarre, e temono in genere la luce o ciò che si presenta alla luce, essi vanno posti nell'oscurità ; altrimenti, bisogna fare il contrario. È bene infatti che il malato riacquisti il buon senso e calmi il suo furore alla luce.

ἦν γὰρ πρὸς τὴν αὐγὴν ἀγριαίνωσι καὶ ὀρέωσι τὰ μὴ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὑπεόντα φαντάζονται ἢ ἀνθ' ἐτέρων ἕτερα γινώσκωσι, ἢ ξένα ἰνδάλματα προβάλλονται καὶ τὸ ξύνολον τὴν αὐγὴν ἢ τὰ ἐν αὐγῇ δεδίττωνται, ζόφον αἰρέεσθαι χρή· ἦν δὲ μή, τούναντιον. ἀγαθὸν δὲ πρὸς αὐγὴν σωφρονέειν τε καὶ πρηϋνεσθαι τὴν παραφορῆν. ¹

Osservazioni simili valgono anche rispetto all'interdizione della collocazione del paziente in camere affrescate (il riferimento è alle raffigurazioni che ornavano le dimore patrizie dell'antichità romana, che rappresentavano, su tutte le superfici, scene mitologiche o *trompe-l'œil* di paesaggi rurali²). Areteo raccomanda di tenere i malati in camere « dai muri lisci, regolari, non troppo alti, sprovvisti di decorazioni o disegni (μηδὲ ἀχναις μηδὲ γραφῆσι εὐκοσμοί), poiché la pittura murale è un elemento eccitante » (ἐρεθιστικὸν γὰρ τοιχογραφίη) che incita i malati a portare le mani su tali « immagini false » (ψευδέα ἰνδάλματα) per svellerle, senza una causa reale (πρόφασις ἀναιτίη) che possa giustificare simili azioni³. Altri aspetti della terapia proposta da Areteo sembrano invece mirare direttamente all'origine intrinsecamente sensoriale della *phrenitis* e delle alterazioni percettive che questa comporta in modo pressoché necessario. È così per la prescrizione di

1 Aret., *CA*, I, 1, 3 (Hude, p. 92, 3-8). Una soluzione dello stesso tipo è presente anche in Celso (III, 18, 5) e in Eraclide di Taranto (*apud* Cæl. Aur., *Ac.*, I, 166, 5 sgg. = fr. 49 Guardasole [parziale]). Cfr. F. Stok, *Follia e malattie mentali nella medicina romana, cit.*, pp. 2386-2387.

2 Cfr. J. Pigeaud, *Folie...*, *op. cit.*, pp. 150-153. Si può pensare agli affreschi del ninfeo sotterraneo di Villa Livia, conservati nel Palazzo Massimo di Roma (vd. Salvatore Settis, *La villa di Livia: le pareti ingannevoli*, Electa, Milano 2008).

3 Aret., *CA*, I, 1, 1 (Hude, p. 91, 17-22). – Una prescrizione analoga si trova in Cæl. Aur., *Ac.*, I, 155 (*nulla quoque picturae distinctione*).

un trattamento farmacologico che pur presenta delle analogie con ricette simili presenti in Celso e Eraclide di Taranto¹, ma che Areteo varia e precisa in funzione delle proprie concezioni fisiologiche :

Inumidire la testa per rinfrescarla, ungendola di olio di olive verdi ; la testa dei frenitici, infatti, non sopporta di essere riscaldata. Se vi sono insonnia e *delirio di immaginazione* (φαντασθη), mescolare dapprima questi ingredienti in parti uguali con dell'olio di rosa, e aggiungere altro olio di rosa come astringente e rinfrescante della testa ; se [i malati] presentano disordini della ragione e delle alterazioni della parola, bisogna far cuocere nell'olio delle cime di serpillio, e aggiungere dello sciroppo di edera o di poligono.

τέγγειν δὲ τὴν κεφαλὴν ἐς ἔμψυξιν λίπαϊ ἐλαίης ὄμφακος τετριμμένης· ἀλεαίνεσθαι γὰρ ἢ κεφαλὴ οὐ φιλέει φρενιτικοῖσι. ἦν δὲ καὶ ἀγρυπνίη καὶ φαντασθη ἕωσι, ῥοδίνου μίσην ἴσον ἴσω τὰ πρῶτα· ἔτι δὲ μᾶλλον τὸ ῥόδιον ἔστω πλέον ἐς στῦψιν καὶ ἔμψυξιν τῆς κεφαλῆς. Ἦν δὲ καὶ τὴν γνώμην παρακινέωνται καὶ τὴν φθέγγιν ἐξαλλάσσωνται, ἐρπύλου κόμης ἐνεψητέον ἐν τοῖσι ἐλαίοισι ἢ κισσοῦ χυλὸν ἢ πολυγόνου παραχυτέον²

Lo scopo di questo trattamento è dunque il raffreddamento della testa e il rilassamento della sensibilità tramite il ricorso ad unguenti lenitivi. Areteo raccomanda inoltre delle « affusioni fredde » (τέγγειν ψυχρῶ) sulla testa e l'assunzione di sonniferi (« del papavero cotto nell'olio, applicato sulla sommità del capo »), che prescrive peraltro di spargere sui guanciali, di strofinare sul naso e di versare nelle orecchie del malato. Questa terapia presenta senz'altro una parvenza 'empirica', come se rimedi medicinali dalle virtù calmanti venissero semplicemente applicati sulle zone di maggiore incidenza della malattia. In realtà, una simile soluzione non può essere pienamente compresa, mi sembra, se non alla luce della psicologia pneumatica di Areteo : l'anima, secondo questo autore, esattamente come nello stoicismo (e, come sappiamo, in larga parte della medicina ellenistica e post-

1 Per il trattamento farmacologico della *phrenitis* nei due autori, cfr. F. Stok, *Concetto e trattamento dell'insania...*, art. cit., pp. 29-34.

2 Aret., *CA*, I, 1, 10 (Hude, p. 93, 29-94, 3).

ellenistica) è costituita di *pneuma*, e si distribuisce nel corpo a partire dalla regione cardiaca, da cui il cuore (καρδίη), principio della vita e della respirazione, assicura le sue funzioni proprie in conformità al modello cardiocentrico degli stoici, adottato a sua volta dalla medicina pneumatica¹. È dunque altamente probabile che Areteo supponesse la medesima immagine ‘tentacolare’ dell’anima proposta dallo stoicismo ellenistico, insieme al corollario che escludeva il coinvolgimento dell’egemonico in alcune particolari manifestazioni allucinatorie che riguardavano, invece, soltanto le estremità sensoriali (cfr. *supra*). La presenza di questo modello psicologico permette dunque di riconoscere anche in motivazioni di natura teorica l’origine dell’applicazione di farmaci sedativi sugli organi di senso e sulla testa: queste parti del corpo, per Areteo, erano concepite innanzitutto come estremità pneumatiche della ψυχή, a partire dalle quali potevano prodursi alterazioni sensoriali notevoli, ma non provocate da disordini del principio direttivo della cognizione. È dunque sul *pneuma* che intende agire questo trattamento, come Areteo afferma più chiaramente poco oltre (« ciò ispessisce e umidifica il pneuma secco e leggero, e fornisce densità ai sensi »²) e in chiusura al capitolo della *Therapeutica* dedicato alla cura dei frenitici (« la secchezza [*scil.* del *pneuma*] viene attenuata, il senso [*aisthesis*] è purgato dell’opacità, il pensiero si stabilizza e si assesta. Questi sono dunque i precetti per la guarigione dalla malattia »³). L’originalità di questa terapia risulta a un tempo dalla ripresa, da parte della scuola pneumatica, della dottrina stoica dell’anima, e del riuso consapevole del sapere farmacologico della tradizione medica greco-romana.

Diversamente dalla *phrenitis*, la *mania* è caratterizzata da Areteo, per dirla con Pigeaud, come « maladie du jugement »⁴, dal momento che coloro che ne sono affetti « vedono come bisogna vedere, ma non giudicano le cose che vedono come si deve » (ὀρέουσι μὲν ὡς χρῆ ὀρήν, οὐ γιγνώσκουσι δὲ περὶ αὐτέων ὡς χρῆ γιγνώσκειν, *SA*, I, 6, 7, 7 – 8, 1). Non è invece interamente condivisibile l’affermazione dello studioso secondo cui « la

1 Cfr. *SA*, II 1, 1, 7-8 : ἐνίξει γὰρ αὐτέου μέσον σπλάγγχον θερμόν, ἡ καρδίη, ζωῆς καὶ ἀναπνοῆς ἀρχή.

2 *Ivi*, I, 1, 14 (ὕγραίνει τὸ πνεῦμα ξηρόν τε καὶ λεπτόν ἐόν, καὶ ὀμίχλην τῆσι αἰσθήσεσι παρέχει).

3 *Ivi*, I, 1, 29 (ὧδε γὰρ τὸ μὲν ξηρόν ἀμβλύνεται καὶ καθαρεύεται τῆς ὀμίχλης ἢ αἰσθησις, ἡ δὲ γνώμη εὐσταθῆς ἢ δὲ ἔμπειδος μίμνει. τὰδε μέντοι τῆς λύσιος τῆς νοῦσου γνώματα).

4 J. Pigeaud, *Folie...*, *op. cit.*, p. 91.

phrenitis est une maladie qui se signale par des *hallucinations*, la *manie* par des *illusions* »¹ : si è visto infatti come anche la prima delle due patologie possa comportare la percezione alterata di oggetti presenti (i malati di *phrenitis* « prendono una cosa per un'altra », ἀνθ' ἐτέρων ἕτερα γινώσκωσι, *CA*, I, 1, 3, cfr. *supra*), mentre coloro che sono colpiti da *mania* « presentano alterazioni della vista » (ἄμφω ἀλλοιώδεις τὰς ὄψεις)², manifestano turbe dell'udito, quali ronzii (ἤχοι) e rimbombi (βόμβοι) alle orecchie, fino alla percezione del suono di flauti e trombe (μέχρι δὴ γε σαλπίγγων τε καὶ αὐλῶν)³, il loro sguardo è rivolto fissamente nel vuoto (ὀφθαλμοὶ κοῖλοι, οὐ σκαρδαμύττοντες), hanno talora « davanti agli occhi delle immagini di un blu cupo o nere » (πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἰνδάλματα κυάνεα ἢ μέλανα), o « immagini di un rosso acceso... e porpora » (ἐρυθρότερα... καὶ φοινίκεα φαντάσματα), che a molti sembrano provenire « da un fuoco scintillante » (πολλοῖσι μὲν ὡς ἀπαστράπτουτος πυρός) davanti a cui trasaliscono di paura come presi da un fulmine (τάρβος αὐτέους ὡς ἀπὸ σκηπτοῦ λαμβάνει)⁴. È senz'altro vero che la *mania* si distingue come malattia del giudizio: i μαινόμενοι, per Areteo, sono lenti nell'apprendere e dimenticano facilmente una volta appreso (βραδεῖς μὲν ἐκμαθεῖν [...], ποτὶ καὶ μαθόντες ἀμνήμονες)⁵, sono « lentissimi nell'intendimento » (βράδιστοι τὴν γνώμην)⁶; ma è difficile, in ogni caso, non considerare le immagini che si presentano nella *mania* come prive di fondamento nella realtà esterna e, dunque, come disturbi di tipo allucinatorio, nel senso contemporaneo del termine. A fondamento della distinzione tra *phrenitis* e *mania* come, rispettivamente, malattia della sensibilità e malattia del giudizio, non vi è un'opposizione tra manifestazioni allucinatorie e illusorie, ma la distinzione stoica tra le diverse parti dell'anima e la relativa implicazione, in gradi e modi diversi, nell'evoluzione della patologia. Il mancato giudizio sulle cose (*ou gignōskein*) che caratterizza i μαινόμενοι non si configura, in conclusione, come illusione sensoriale, bensì come errata valutazione degli

1 *Ibidem*.

2 Aret., *SD*, I, 6, 8. – Il passo ἄμφω ἀλλοιώδεις τὰς ὄψεις, probabilmente corrotto, presenta delle significative difficoltà di interpretazione e traduzione (su cui cfr. J. Pigeaud, *op. cit.*, p. 77, n. 20).

3 *Ivi*, I, 6, 9, 1.

4 *Ivi*, I, 6, 9, 6-9.

5 *Ivi*, I, 6, 3, 3-4

6 *Ivi*, I, 6, 8, 6

eventi e delle circostanze, come comprensione stravolta della realtà circostante accompagnata, talvolta, da disordini accessori della percezione.

« Un altro genere di follia » : Areteo di fronte al delirio religioso.

Alla fine del capitolo dedicato alla *mania* contenuto in *Sulle cause e i segni delle malattie croniche*, Areteo aggiunge come in appendice un piccolo paragrafo, dal titolo *Μανίης εἶδος ἕτερον*, « altro genere della *mania* ». L'oggetto della trattazione è introdotto direttamente, in connessione però con l'incipit del capitolo e la suddivisione in molti generi dell'unica specie della patologia descritta (*μανίης τρόποι εἶδεσι μὲν μυριοι, γένει δὲ μῶνος εἷς*)¹ :

Alcuni si mutilano dei genitali per compiacere i propri dei, come se questi glielo chiedessero, a causa di una *fantasticheria religiosa* (*eusebeî phantasiē*) ; la (loro) *mania* è infatti relativa soltanto a (tale) credenza, mentre per le altre cose essi ragionano correttamente. Sono eccitati dal (suono del) flauto e dalla gioia, o ancora dall'ebbrezza, o dall'incitamento dei presenti. Questa mania è divina ; cessato il delirio, essi sono d'animo sereno e liberi da timori, come iniziati al dio. Essi sono pallidi e magri, e per lungo tempo indeboliti dalle sofferenze delle ferite »².

Τέμνονται τινες τὰ μέλεα, θεοῖς ἰδίοις ὡς ἀπαιτοῦσι χαριζόμενοι εὐσεβεῖ φαντασίῃ· καὶ ἔστι τῆς ὑπολήψιος ἡ μανίη μῶνον, τὰ δ' ἄλλα σωφρονέουσι. ἐγείρονται δὲ αὐλῶ καὶ θυμηδίῃ, ἢ μέθῃ, <ἢ> τῶν παρεόντων προτροπῇ. ἔνθεος ἦδε ἡ μανίη. κῆν ἀπομανῶσι, εὐθυμοί, ἀκηδέες, ὡς τελεσθέντες τῷ θεῷ· ἄχροοι δὲ καὶ ἰσχροὶ καὶ ἐς μακρὸν ἀσθενέες πόνοισι τῶν τραυμάτων.

Almeno dal primo quarto del XVIII secolo, ovvero dalla pubblicazione postuma del commentario ad Areteo di Pierre Petit³, si è identificato il riferimento di questo passo in alcuni rituali coribantici in onore della dea Cibele, divinità ancestrale connessa ai culti della terra e venerata dai Frigi in Tracia ben prima della loro migrazione in Anatolia

1 *SD*, I, 6, 1, 1-2.

2 *Ivi*, I, 6, 11, 5-10.

3 P. Petit, *Areteai Cappadocis Libros Commentarii*, Londini 1726, pp. 89-90.

occidentale¹ e soggetta, sin dal V sec. a.C., in Grecia, a complessi procedimenti sincretistici. Il culto di Cibele, sotto la prudente denominazione di *Magna Mater*, venne introdotto a Roma molto presto, già al tempo delle guerre puniche. Varrone², Lucrezio³ e Catullo⁴ ci hanno lasciato una documentazione relativamente approfondita sui violenti rituali in onore della dea, che (esattamente come nella testimonianza di Areteo) prevedevano non soltanto l'abbandono a forme estreme di ebbrezza e invasamento orgiastico, ma persino l'auto-evirazione dei sacerdoti coinvolti e l'irrorazione degli altari con il loro stesso sangue. Tutti questi autori romani condannano in modo pressoché unanime la barbarie e l'innaturale crudeltà di una religione percepita come estranea ancora secoli dopo la sua prima introduzione dall'Oriente, e manifestano un atteggiamento di aperto sconcerto verso comportamenti, sia pur di natura religiosa, che sconfinavano nell'insensato e nell'illegalità: fino all'età imperiale, infatti, l'accesso al clero di Cibele venne vietato per legge ai cittadini romani⁵; ed è del resto con l'appellativo di *Galli*, o *Γάλλοι*, che gli autori latini e greci indicano i sacerdoti della dea, intendendo però non la loro origine transalpina ma più propriamente galatica, anatolica, e segnalando così in modo inequivoco la provenienza straniera tanto del culto quanto dei suoi ministri.

Mi sembra che tale considerazione della devozione a Cibele come religione violenta e barbarica sia all'origine della sua inclusione tra le specie della *mania* da parte di Areteo. Come abbiamo potuto constatare nel corso di questo lavoro, infatti, la critica razionale dei medici non investe di solito la religione e le sue manifestazioni rituali in quanto tali, ma sancisce soltanto quei comportamenti o quelle usanze che divergono dai culti tradizionalmente ammessi scivolando nell'empietà. Le forme di ispirazione culturale connesse con la religione tradizionale, come l'invasamento della Pizia, le visioni incubatorie aventi per oggetto il dio guaritore Asclepio, ecc., sono considerate come

1 Cfr. lo studio classico di Franz Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, trad. di L. Salvatorelli, Laterza, Bari 1913 (ed. or. Paris 1907), p. 51.

2 Varro, *Sat. Men.* (*Eumenides*, fr. 117-15 A.).

3 Lucr., II, 618-623.

4 Catull., *Carmen* LXIII.

5 Cfr. Luca Morisi, *Introduzione a: Id.* (a cura di), *Gaio Valerio Catullo. Attis* (*carmen* LXIII), Pàtron Editore, Bologna 1999, pp. 16-17.

genuinamente inviate dalla divinità, che si fa garante della bontà dei « grandi beni », per riprendere una celebre espressione del *Fedro* platonico, concessi all'uomo tramite la follia. Areteo, rispetto a questo quadro, porta a termine un'operazione che appare di grande originalità: il suo problema non è, come ad esempio per l'autore ippocratico di *Malattia sacra*, quello di identificare una malattia naturale in una fenomenologia aberrante, in cui guaritori rivali dai tratti 'sciamanici' riconoscono la forza distruttrice di una divinità; ma quello di considerare la « credenza » dei sacerdoti di Cibele, indicata con il termine piuttosto squalificante di ὑπόληψις, come nucleo di una *mania* che ha per primo movente una « fantasticheria religiosa », una εὐσεβῆς φαντασίη, laddove quest'ultimo termine, sulla scorta di altre ricorrenze nell'opera superstita di Areteo, sembra suggerire qualcosa di più vasto di un'impressione meramente sensibile¹, benché chiaramente non vada esclusa un'allusione alla sfera sensoriale: l'impiego della costruzione ὡς seguita da participio predicativo, infatti, suggerisce una lettura del passo sotto il segno dell'illusorietà della credenza dei sacerdoti, che si mutilano, appunto, « come se i loro dèi glielo chiedessero ». La designazione di questa forma di *mania* come *entheos*, « di ispirazione divina » è dunque da intendere secondo il punto di vista dei sacerdoti di Cibele e non come espressione dell'avviso di Areteo, che riprende verosimilmente un caso particolarmente conosciuto di superstizione religiosa, dandone un'interpretazione originale in termini di malattia mentale. Il medesimo esempio, all'incirca un secolo dopo, sarà ripreso infatti da Celso medioplatonico nell'Ἀληθῆς λόγος, nel quale i cristiani sono paragonati a « coloro che credono in modo irrazionale ai sacerdoti mendicanti di Cibele e agli indovini, ai devoti di Mitra e di Sabazio, e a qualsiasi cosa venga in mente, come le apparizioni di Ecate, o di un altro dèmone o dèmoni » (τοὺς ἀλόγως πιστεύοντας μητραγύρταις καὶ τερατοσκόποις, Μίθραις τε καὶ Σαβαδίοις, καὶ ὅτω τις προσέτυχεν, Ἐκάτης ἢ ἄλλης δαίμονος ἢ δαιμόνων φάσμασιν)². Ciò che accomuna tutti questi esempi è, fondamentalmente, l'origine straniera o il carattere superstizioso dei culti in questione: si è già accennato alla

1 Cfr. *SD*, I, 5, 3, 1, in cui la *melancholia* è definita « tristezza rispetto ad una sola rappresentazione » (ἔστι δὲ ἀθυμία ἐπὶ μιᾷ φαντασίῃ) e, ancora una volta, I, 6, 5, 7, per le « immaginazioni assurde » (ἀλλόκοτοι φαντασῖαι) della *mania* (cfr. *supra*).

2 Cels., *apud* Orig., *CC*, I, 9.

provenienza tracia del culto di Cibele ; Mitra è invece una divinità iranica, Sabazio un dio frigio (ma si tratta, in ogni caso, di culti orientali introdottosi progressivamente anche nel mondo greco-romano) ; Ecate, che pure è una divinità del *pantheon* greco sin dall'età arcaica, è invece tradizionalmente associata agli aspetti più oscuri della religione (apparizioni notturne, incubi, magia, ecc.), ed è del resto menzionata come entità demonica tra le altre di cui, a torto, si ritengono possibili le apparizioni (φάσματα).

Areteio manifesta tuttavia un atteggiamento particolarmente diverso nei confronti di alcuni fenomeni che potremmo definire di natura sovranaturale, ma non immediatamente inquadrabili nel contesto di culti religiosi o credenze precise. In un paragrafo dedicato alle sincopi e alle disfunzioni cardiache, leggiamo infatti :

In coloro che soffrono di cuore, la sensibilità è più acuta, per il fatto che essi vedono e odono meglio che in precedenza ; l'intelligenza è più stabile, l'anima più pura : essi sono profeti (*mánties*) rigorosi non soltanto rispetto alle cose presenti, ma anche riguardo a quelle future.

Ἐπὶ δὲ τοῖσι καρδιώσσοισι καὶ αἰσθησις ὀξυτέρη, ὡς ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι μᾶλλον ἢ πρόσθεν, καὶ γνώμη εὐσταθεστέρα καὶ ψυχὴ καθαρωτέρα· καὶ τὰδε οὐκ ἐς τὰ παρεόντα μόνον, <ἀλλὰ> καὶ ἐς τὰ μέλλοντα μάντιες ἀτρεκέες¹.

Il passo sarebbe incomprensibile se non tenessimo a mente che, ponendosi su una linea che da Aristotele, passando per lo stoicismo, giunge fino alla *secta* medica pneumatica, Areteio considera il cuore come centro del pensiero e della sensazione, nonché come luogo principe nella distribuzione del *pneuma*, del soffio vitale che, nella sua concezione, coincide con la *psyché*². Per Fridolf Kudlien, queste linee sarebbero addirittura la prova dell'influenza di Posidonio su Areteio, verosimilmente per il tramite di Ateneo di Attalia, discepolo del filosofo stoico e fondatore della scuola pneumatica. Una descrizione

1 Aret., *SA*, II, 3, 4 (Hude, p. 22, 26 sgg.).

2 F. Kudlien, *Areteius of Cappadocia, Dictionary of Scientific Biography*, C. Scribner's sons, New York 1970, vol. I, pp. 234-235, p. 235.

analoga è data anche nel paragrafo dedicato al *kausos*, entità clinica i cui elementi di base sono febbre acuta, sete intensa, insonnia, stati confusionali passeggeri, evacuazioni biliari e che, secondo il giudizio di Mirko Grmek, è « priva di equivalente nella concettualizzazione nosologica moderna »¹. Nei casi più gravi di questo male, in cui i pazienti sono ormai prossimi alla morte, e il cui il soffio vitale si fa più caldo e sottile,

la sensibilità nel suo complesso è pura, la ragione (*dianoia*) fine, il pensiero (*gnōme*) profetico. Essi prevedono infatti per prima cosa per sé stessi la fine della vita ; in seguito predicono ai presenti ciò che accadrà nell'immediato. Alcuni credono che essi farneticino², ma gli uomini provano stupore all'avverarsi delle cose dette [da costoro]. Altri discutono invece con i morti, forse perché essi soli li vedono come presenti per via della leggerezza e della purezza della loro sensibilità, o forse perché la loro anima conosce in anticipo e annuncia gli uomini a cui essi (stessi) si ricongiungeranno. Prima infatti essi erano nell'impurità e nella tenebra a causa degli umori ; ma in seguito, quando la malattia ha consumato queste cose e dissipato l'annebbiamento degli occhi, essi vedono le cose (presenti) nell'aria e con l'anima nuda diventano profeti (*mánties*) affidabili. Ma coloro che giungono ad una tale leggerezza di umori e di pensiero raramente sopravvivono, essendosi ormai dispersa nell'aria la loro forza vitale.

Αἰσθησις ξύμπασα καθαρὴ· διάνοια λεπτή· γνώμη μαντική· προγιγνώσκουσι μὲν ὧν πρῶτιστα μὲν ωτέοισι τοῦ βίου τὴν μεταλλαγὴν· ἔπειτα τοῖσι παρεούσι προλέγουσι τὰ αὐθις ἐσόμενα· οἱ δὲ αὐτέους μὲν ἔσθ' ὅτε καὶ ἀλλοφάσσειν δοκέουσι, τῇ ἀποβάσει δὲ τῶν εἰρημένων θωμάζουσι ὠνθρωποι· μετεξέτεροι δὲ καὶ προσλαλέουσι τῶν κατοικομένων τισί, τάχα μὲν παρεόντας ὀρεῦντες αὐτοὶ μῶνοι ὑπὸ λεπτῆς καὶ καθαρῆς αἰσθήσιος, τάχα δ' αὐτῶν τῆς ψυχῆς προγιγνωσκούσης καὶ διηγευμένης τοὺς ἄνδρας οἷσι ξυνέσονται.

1 Cfr. M. D. Grmek, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Il Mulino, Bologna 2011 (ed. or. Paris 1983), pp. 494-498.

2 Seguo la congettura di P. Petit (*op. cit., ad. loc.*), accolta da F. Kudlien (*Untersuchungen zu Aretaios von Kappadokien*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und der Literatur, Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, vol. 11, Wiesbaden 1963, p. 57), che preferisce alla lezione ἄλλο φασί dei manoscritti la voce verbale ἀλλοφάσσειν (sulla base di Hipp., *Progn.*, 20 ; ma cfr. anche Hipp., *Mul.*, I, 41, cfr. *supra*).

πρόσθεν μὲν γὰρ ἐν ἰλύϊ τοῖσιν ὑγροῖσιν ἔην καὶ ζόφω· ἐπεὶ δὲ τὰδε ἐξήντησε ἡ νοῦσος καὶ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν τὴν ἀχλὺν ἔλε, ὀρέουσι τὰ τε ἐν τῷ ἡέρι καὶ γυμνῇ τῇ ψυχῇ γίγονται μάντιες ἀτρεκέες. οἱ δὲ ἐς τοσόνδε λεπτότητος ὑγρῶν καὶ τῆς γνώμης ἀφιγμένοι οὐ μάλᾳ τι περιγιγνόνται, ἐξηερωμένης ἤδη τῆς ζωτικῆς δυνάμιος.¹

Anche in questa densa descrizione delle facoltà profetiche dei morenti, Areteo doveva seguire l'indirizzo dettato in materia di divinazione ispirata dalla scuola pneumatica. Ma ciò che è più interessante, nella nostra ottica, è la spiegazione, in termini naturalistici, di un fenomeno rispetto alla cui realtà – come si evince dal testo stesso di Areteo – poteva non sussistere un accordo unanime. La cosa assume tanto più rilievo quando si consideri lo spazio accordato da Areteo alle manifestazioni allucinatorie della *mania* e della *phrenitis*, chiaramente distinte dalla percezione esclusiva, da parte di alcuni soggetti, delle anime dei defunti o ancora degli eventi futuri, e qualificate come apertamente patologiche. Ma, significativamente, è soltanto nella svalutazione di culti percepiti come superstiziosi e alternativi al *pantheon* tradizionale che Areteo, sviluppando una tendenza propria a tutta la medicina antica, ha impiegato le sue risorse in materia di psicopatologia per demistificare credenze o comportamenti estranei tanto al razionalismo medico che alla religione ufficiale.

1 Aret., *SA*, II, 4, 4 sgg.

I disordini della phantasia in Galeno

Nell'immensa opera di Galeno di Pergamo (ca. 129 -216 d.C.) confluisce una storia della psicopatologia che è già molto antica, e che comprende insieme l'eredità ippocratica, specie dal punto di vista terminologico, lo sviluppo della riflessione filosofica classica e ellenistica, e l'apporto della trattatistica medica coeva¹. Questi temi sono compresenti in Galeno, che li impiega in modo vario e più o meno critico a supporto delle proprie concezioni. Non si riscontra alcuna trattazione generale, teorica, sui fenomeni di tipo allucinatorio, com'è invece il caso per Celso e Areteo, che inserivano la propria riflessione su questo genere di manifestazioni nel contesto della propria nosologia e nelle linee generali del proprio discorso sulla terapeutica: Galeno, piuttosto, fornisce degli esempi particolarmente significativi di patologie che comportano disturbi della percezione, dei casi clinici concreti con cui si è confrontato nel corso della sua carriera di medico (talvolta persino dei dati autobiografici), che esamina e presenta al lettore come illustrazione, sul piano empirico, della fondatezza delle proprie categorizzazioni delle diverse facoltà psichiche. Nel *De symptomatum differentiis*, queste sono distinte in facoltà *estetiche*, *cinetiche*, *egemoniche* (εἷς τε τὰς αἰσθητικὰς καὶ τὰς κινητικὰς καὶ τρίτας τὰς ἡγεμονικὰς)²; le egemoniche, a loro volta, sono costituite da tre funzioni, il φανταστικόν, il διανοητικόν e il μνημονευτικόν, relative dunque alle attività della *phantasia*, del pensiero e della memoria³. Galeno manifesta un'attitudine 'sperimentale' (talora solo apparentemente, come si vedrà) nel render conto dei procedimenti che lo hanno condotto a questo tipo di distinzioni, e ricorre a dei 'casi di studio' per dimostrarne, per così dire *ex negativo*, la legittimità, mettendo in luce quale delle facoltà cognitive sia di volta in volta lesa dalla malattia. La prima tipologia di delirio che prenderemo in esame è quella che colpisce in modo esclusivo

1 Per un quadro sintetico si veda Vivian Nutton, *Galenic Madness*, in: W. V. Harris, *Mental Disorders in the Classical World...*, op. cit., pp. 119-127.

2 Gal., *Sympt. Diff.*, K VII, 55, 13-14

3 *Ivi*, K VII, 56, 6-7 (cfr. J. Pigeaud, *La psychopathologie de Galien*, in: P. Manuli, M. Vegetti, *Le opere psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio internazionale. Pavia, 10-12 settembre 1986*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 153-183, ora ripubblicato in J. Pigeaud, *Poétiques du corps...*, op. cit., pp. 561-585, p. 162/568).

la *phantasia* (ἐν... τῷ μὴ καλῶς φαντασιοῦσθαι),

come per il medico Teofilo che, pur essendo malato, prese del resto a discorrere con buon senso, e riconosceva distintamente i presenti, ma che percepiva (*katalambánein*) nell'angolo della camera in cui giaceva alcuni suonatori di flauto, ed era del tutto convinto che suonassero e facessero baccano, e che stesse rivolgendo loro lo sguardo, mentre alcuni stavano in piedi, altri seduti, suonando incessantemente, senza interrompersi di notte né fermarsi di giorno, neanche per il minimo istante. Gridava in continuazione, ordinando che venissero cacciati via dalla sua casa : questa era la specie (*eidos*) del suo delirio. Ma quando tornò del tutto in salute e scampò alla malattia, descriveva tuttavia nel dettaglio tutte le cose che erano state dette e compiute da ognuno di coloro che gli avevano fatto visita, e aveva memoria dell'apparizione (*phántasma*) dei suonatori di flauto.

“Ὡσπερ γε καὶ Θεοφίλῳ τῷ ἰατρῷ νοσοῦντι τὰ μὲν ἄλλα σωφρόνως ὑπῆρχε διαλέγεσθαι τε καὶ γνωρίζειν ἀκριβῶς τοὺς παρόντας, αὐλητὰς δὲ τινὰς κατειληφέναι τὴν γωνίαν τοῦ οἰκήματος ἐν ᾧ κατέκειτο, καὶ διαπαντὸς αὐλεῖν τε ἅμα καὶ κτυπεῖν ἐνόμιζε καὶ τούτους βλέπειν ᾧετο, τοὺς μὲν ἐστῶτας αὐτόθι, τοὺς δὲ καθημένους, οὕτω διηνεκῶς αὐλοῦντας, ὡς μήτε νύκτωρ ἀνιέναι τι, μήτε δι’ ὅλης ἡμέρας ἡσυχάζειν μὴ τὸ σμικρότατον· ἐκεκράγει δὲ διὰ παντὸς, ἐκβληθῆναι κελεύων αὐτοὺς τῆς οἰκίας. Καὶ τοῦτ’ ἦν αὐτῷ τὸ τῆς παραφροσύνης εἶδος. Καὶ ὡς ἐρρώσθη γε τελέως καὶ ἀπέφυγε τὸ νόσημα, τὰ τε ἄλλα πάντα τὰ ὑπὸ τῶν εἰσιόντων ἐκάστου ῥηθέντα καὶπραχθέντα διηγείτο καὶ τοῦ περὶ τοὺς αὐλητὰς ἐμέμνητο φαντάσματος.¹

Secondo Galeno, il caso clinico di Teofilo è evidentemente un esempio di lesione della facoltà immaginativa (*phantastikón*), in cui le normali capacità di ragionamento non sono danneggiate dal delirio (*paraphrosýnē*). Il paziente è in grado di discutere con buon senso (*sōphrónōs*), ma è vittima di importanti manifestazioni allucinatorie, rispetto alle quali, comunque, non si comporta affatto in maniera insensata ma, al contrario, in modo

1 Gal., *Symp. diff.*, K VII, 60-62 (= ed. Gundert, *CMG*, Berlin 2009, p. 224, 18–226, 22).

sorprendentemente conseguente : si può immaginare il paziente obbligato a letto dalla malattia, capace di reagire alla presenza immaginaria dei suonatori di flauto soltanto dando l'ordine di far loro abbandonare l'abitazione. Non vi sono comportamenti inconsulti o anomali rispetto a quanto il paziente crede di percepire, e il fatto che Teofilo, una volta guarito, avesse esatta memoria del contenuto delle proprie allucinazioni rappresenta per Galeno la prova che neppure la facoltà mnemonica non fosse stata colpita dalla malattia. Si tratta, ancora una volta, di un esito dell'abituale tematica stoica della follia della sensibilità, che Galeno caratterizza più precisamente come alterazione patologica della *phantasia*.

La situazione opposta è rappresentata invece da quei malati la cui facoltà dianoetica è stata danneggiata dal male, pur lasciando intatte le facoltà sensibili (ένιοις δὲ φάντασμα μὲν οὐδὲν φαίνεται. λογίζονται δ' οὐκ ὀρθῶς, τοῦ διανοητικοῦ τῆς ψυχῆς αὐτοῖς πεπονητός)¹. Nel *De locis affectis*, Galeno riporta un aneddoto tragicomico avvenuto a Roma, nel quale il paziente, che riconosceva perfettamente tutto ciò che gli stava intorno, manifestava invece un comportamento aberrante, lanciando dalla finestra il vasellame presente nella propria abitazione sotto lo sguardo divertito della piccola folla che si era radunata sotto di lui. Incitato dai curiosi, fece infine precipitare dall'alto il proprio schiavo, interrompendo l'ilarità dei presenti che corsero subito a soccorrere il malcapitato². Non vi sono, in questo caso, turbe della sensibilità, nemmeno di tipo illusorio, poiché il malato non prende una cosa per un'altra, non ha percezione alterata degli oggetti presenti : l'esempio, dunque, si configura in modo molto simile alla caratterizzazione dei malati di *mania* in Areteo (cfr. *supra*), i quali « vedono come bisogna vedere, ma non giudicano (*ou gignōskousi*) le cose che vedono come si deve »³. Simili patologie, tuttavia, possono presentarsi anche in una forma diversa. Galeno si situa in questo caso sulla medesima linea

1 *Ivi*, 61.9-11.

2 Gal., *Loc. aff.*, K VIII, 226, 2-13 : καταλειφθῆις τις ἐπὶ τῆς οἰκίας ἐν Ῥώμῃ μεθ' ἑνὸς ἐριουργοῦ παιδός, ἀναστὰς ἀπὸ τῆς κλίνης ἤκεν ἐπὶ τῆς θυρίδος, δι' ἧς οἶόν τ' ἦν ὀρᾶσθαι τε αὐτὸν καὶ ὄρᾶν τοὺς παριόντας. εἶτα τῶν ὑαλίνων σκευῶν ἕκαστον ἐπιδεικνύς αὐτοῖς, εἰ κελεύοιεν αὐτὸ βάλλειν, ἐπυθάνετο. Τῶν δὲ μετὰ γέλωτος ἀξιούντων τε βαλεῖν καὶ κροτούντων ταῖς χερσίν, ὁ μὲν ἔβαλεν ἐφεξῆς ἅπαντα προχειρίζομενος, οἱ δὲ γελῶντες ἐκεκράγεισαν. ὕστερον δὲ ποτε πυθόμενος αὐτῶν, εἰ καὶ τὸν ἐριουργὸν κελεύοιεν βληθῆναι, κελευσάντων αὐτῶν, ὁ μὲν ἔβαλεν, οἱ δὲ ἐπεὶ καταφερόμενον ἐξ ὕψους ἐθεάσαντο, γελῶντες μὲν ἐπαύσαντο, πεσόντα δὲ προσδραμόντες ἀνείλοντο συντριβέντα.

3 Aret., *SD*, I, 6, 7.

che aveva condotto Celso a differenziare la *mania* in due forme, una del ragionamento (*mente*), l'altra della sensibilità (*imaginibus*)¹, ma utilizza la distinzione nel quadro della distinzione in più specie della *phrenitis*. L'esempio addotto è un'esperienza personale, occorsa durante la sua giovinezza (*Loc. aff.*, K VIII, 226, 15-227, 11) :

Affetto durante l'estate da una febbre ardente, credevo volteggiare sul mio letto delle pagliuzze di colore scuro, e sul mio mantello dei bioccoli del medesimo colore. Cercavo di afferrarli, ma non riuscendo a prenderne nessuno con le mie dita, agendo così tentai con più costanza e più forza. Sentii due dei miei amici presenti dire tra loro : « Ecco preso da crocidismo e da carfologia ! ». Compresi che soffrivo di ciò che dicevano, e poiché ero perfettamente consapevole di non delirare nella mia facoltà razionale, dissi loro : « È vero. Soccorretevi, perché io non sia preso dalla *phrenitis* ». Si dedicarono a praticare sulla mia testa delle affusioni adatte ; per tutto il giorno e la notte, si abatterono su di me visioni sconvolgenti al punto da farmi gridare e slanciarmi contro di esse ; ma tutti i sintomi si placarono il giorno successivo.

πυρέττων γὰρ ἐν θέρει πυρετῶ διακαεῖ, τῆς τε κλίνης ἐξέχειν τινα κάρφη, κατὰ τὴν χροάν ὀρφνώδη, καὶ τῶν ἱματίων ὁμοίας κροκύδας ἐνόμιζον· εἴτ' ἀφαιρεῖν μὲν αὐτὰς ἐπεχείρουν, οὐδενὸς δὲ ὑπὸ τῶν δακτύλων ἀναφερομένου, συνεχέστερόν τε καὶ σφοδρότερον ἐπεχείρουν οὕτω πράττων. ἐταίρων δὲ δυοῖν παρόντων ἀκούσας ἀλλήλοιν λεγόντων, ὡς οὗτος ἤδη κροκυδίξει τε καὶ καρφολογεῖ, συνῆκα μὲν ὡς αὐτὸ τοῦτο πεπόνθοιμι τὸ λεγόμενον ὑπ' αὐτῶν, ἀκριβῶς δὲ παρακολουθῶν ἐμαυτῶ μὴ παραπαίοντι κατὰ τὴν λογιστικὴν δύναμιν, ὀρθῶς, ἔφην, λέγετε, καὶ βοηθεῖτέ μοι, μὴ φρενιτίσω. τραπομένων δ' αὐτῶν ἐπὶ τὰς προσηκούσας ἐπιβροχὰς τῆς κεφαλῆς, δι' ὅλης τῆς ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐνύπνια μὲν μοι ταραχώδη τινὰ συνέπεσεν ἄχρι τοῦ βοῆσαι τε καὶ ἀναπηθῆσαι πρὸς ταῦτα, κατέστη δὲ τὰ συμπτώματα πάντα κατὰ τὴν ἐξῆς ἡμέραν.

Questa manifestazione di *phrenitis* della sensibilità è annunciata dalla febbre

1 Cels., III, 18, 19.

ardente e dai movimenti delle mani che cercano di afferrare i piccoli oggetti che la malattia fa visualizzare allo sguardo. Si tratta, come sappiamo, dei segni con cui questo male veniva descritto tradizionalmente nella letteratura più antica, e che Galeno riconosce in accordo con gli analoghi riferimenti presenti nel *Corpus Hippocraticum*. È sulla base di questi elementi che il giovane medico può emettere la propria diagnosi, affermando di non essere stato colpito dalla malattia nel proprio raziocinio. Il decorso, inoltre, richiama sia i casi di allucinazione descritti da Aristotele nel *De insomniis* (ovvero il malato capace in un primo momento di riconoscere la falsità delle immagini che si compongono davanti ai suoi occhi a partire da piccole linee, e che, con l'aggravarsi della malattia, giunge sino a muoversi verso di esse¹), sia la fenomenologia della *phrenītis* nel *De medicina* di Celso, in cui il folle, « benché ancora in ragione » (*quamvis adhuc sapiat*), percepisce delle immagini senza fondamento, per poi abbandonarsi totalmente ad esse nelle fasi più severe del male². La descrizione data da Galeno della propria crisi frenitica sembra corrispondere in modo relativamente preciso a quella fornita da Celso: Galeno, infatti, si lascia dapprima ingannare dai piccoli oggetti che percepisce nella prima fase della malattia, ma rendendosi conto successivamente della loro irrealtà, per cedere infine del tutto alle proprie visioni, notturne e diurne, al punto di gridare e slanciarsi verso di esse per tutto il giorno successivo. La diagnosi proposta, a guardar meglio, sembra più legata ad esigenze di tipo speculativo, ovvero al mantenimento della distinzione tra una *phrenītis* del *phantastikόν* e una del *dianoetikόν*, che all'effettiva evoluzione della malattia: è difficile infatti non vedere un importante coinvolgimento delle facoltà razionali nella descrizione della seconda fase della sua *malattia*, laddove, in caso contrario, ci si sarebbe dovuti aspettare una forma di resistenza, o almeno di osservazione controllata, delle visioni inquietanti (*ἐνύπνια*

1 Cfr. Arist., *Ins.*, 460b 11-12: « Questo è anche il motivo per cui ai febbricitanti talora appaiono animali sui muri a partire da una piccola somiglianza di linee che si intrecciano; a volte queste apparenze si aggravano insieme alle affezioni a tal punto che, se non sono troppo infermi, non sfugge loro che si tratta di qualcosa di falso, mentre, se l'affezione è maggiore, possono anche muoversi verso esse » (διὸ καὶ τοῖς πυρέττουσιν ἐνίοτε φαίνεται ζῶα ἐν τοῖς τοίχοις ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τῶν γραμμῶν συντιθεμένων. καὶ ταῦτ' ἐνίοτε συνεπιτείνει τοῖς πάθεσιν οὕτως, ὥστε, ἂν μὲν μὴ σφόδρα κάμνωσι, μὴ λανθάνειν ὅτι ψεῦδος, ἐὰν δὲ μείζον ἢ τὸ πάθος, καὶ κινεῖσθαι πρὸς αὐτὰ, trad. cit. modificata).

2 Cels., III 18, 3.

ταραχώδη) di cui egli fa esperienza. Sfortunatamente, il testo non fornisce dettagli sul contenuto di queste ultime : Galeno, verosimilmente, non sente il bisogno di addentrarsi nella descrizione dei particolari delle proprie allucinazioni ; né veniamo informati degli ingredienti alla base delle « affusioni » (ἐπιβροχαί) applicategli sul capo dagli amici presenti, di cui è affermata soltanto l'adeguatezza rispetto all'entità del male. Non si tratta di un'eccezione : in generale, Galeno indica solo di rado i trattamenti da prescrivere specificamente per le malattie 'mentali', probabilmente a causa della povertà delle risorse farmacologiche a disposizione dei medici antichi e di una concezione della terapia che risulta dall'adozione di un paradigma fondamentalmente umorale (talora posto esplicitamente a fondamento del prodursi di φαντάσματα allucinatori)¹, nonché della difficoltà di avvicinare i malati². È possibile, tuttavia, che i rimedi menzionati qui da Galeno vadano identificati con delle affusioni di acqua fredda finalizzate all'attenuamento del calore eccessivo della testa³ (conformemente alle sue convinzioni rispetto alla localizzazione delle patologie e alla relativa eziologia), oppure con delle abluzioni a base di sostanze simili a quelle indicate da Celso e Areteo per il trattamento della *phrenitis*. Ad ogni modo, bisogna tener conto del fatto che, per Galeno, la terapeutica attraverso il regime è da ritenere più efficace di qualsiasi esercizio filosofico nella realizzazione del benessere psicologico⁴, tanto più nel caso di quelle manifestazioni che egli considerava refrattarie alla persuasione o alle disposizioni di tipo morale⁵. Questo dato è verosimilmente da mettere in relazione con la ricezione soltanto episodica che il medico di Pergamo ha riservato alle teorie ellenistiche, e in particolare stoiche, sulla φαντασία⁶, non

1 Cfr. Gal., *Temp.*, K I, 562, 668 ; *Sec. Loc.*, K XII, 642, 13 ; *Loc. aff.*, K VIII, 21 (ἐπὶ χυμοῖς πολλάκις ἠθροισμένοις ἐν τῇ γαστρὶ συμβαίνει τινὰ φαντάσματα γίνεσθαι κατὰ τὴν ὄψιν).

2 Cfr. Véronique Boudon-Millot, *What Is a Mental Illness, and How Can It Be Treated? Galen's Reply as a Doctor and Philosopher*, in : W. V. Harris, *Mental Disorders in the Classical World*, *op. cit.*, pp. 129-145, in particolare p. 137.

3 *Ibidem.*

4 Cfr. Gal., *QAM*, IV 768 (K IV, 807-808). Si veda Ch. Gill, *Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine*, in : W.V. Harris, *Mental Disorders in the Classical World*, *op. cit.*, pp. 339-360, p. 347.

5 Cfr. R. E. Siegel, *Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Diseases of the Nervous System...*, *op. cit.*, p. 277.

6 Cfr. *ivi*, pp. 153-157, e J. Pigeaud, *La psychopathologie de Galien*, *cit.*, pp. 153-155/561-563 e

accogliendone di conseguenza il principio per cui è possibile, ad una personalità filosoficamente progredita, di esercitare un controllo razionale sugli sconvolgimenti patologici dell'immaginazione.

pp. 166-169/572-574, che ne sottolinea la ripresa letterale, *à la* Cleante, della concezione della *phantasia* come *typōsis*, insieme all'uso di termini evidentemente stoici come *αἰσθητικὴ παρατύπωσις* (*In Hipp. Prorrh.*, K XVI, 567, 14), *παρατυπωτικὴ... αἴσθησις* (*Sympt. caus.*, K VII, 107, 15-16), *παρατυπωτικῶς* (*Sympt. diff.*, K VII, 56, 18, *Sympt. caus.*, K VII, 104, 15-17 e 105, 8, *Loc. aff.*, K VIII, 225, 18-19).

I visa della follia in Celio Aureliano

La forma duplice del furor

Nonostante sia, insieme ad Areteo, il solo autore di cui sia pervenuta per intero un'opera sistematica sulle malattie acute e croniche, Celio Aureliano rimane ad oggi una figura pressoché ignota, rispetto a cui gli unici dati certi sembrano essere la provenienza dall'Africa proconsolare (era originario di *Sicca Veneria* in Numidia, nel sito dell'odierna el Kef in Tunisia), il periodo di attività (425-460 d.C.)¹, e l'affiliazione alla *secta methodica*. La sua opera *Celeres et tardae passiones*, come afferma lui stesso (*Ac.*, II, 8, II, 65), è una traduzione dello scritto (perduto) Περὶ ὀξέων καὶ χρονίων παθῶν del medico greco Sorano di Efeso (I-II sec. d.C. ?), di cui costituisce tuttavia una resa non sempre letterale e non priva di elementi originali². Le caratteristiche del testo di Celio, il più recente tra quelli sinora presi in esame, che tratta le singole categorie nosologiche in capitoli distinti e ne fornisce di volta in volta una precisa definizione, lo rendono un testimone particolarmente importante dell'evoluzione dei concetti psicopatologici antichi, nonché del loro transito dal mondo greco a quello romano.

Come in Areteo, nell'opera di Celio la trattazione delle malattie mentali è distribuita sotto le diverse rubriche delle malattie croniche e delle malattie acute (e non è unificata, come per Celso, nella categoria più ampia dell'*insania*). Conformemente a quanto si è constatato nella letteratura più antica, la *mania* è annoverata tra le malattie *tardae* (*Chron.*, I, 144-179), e analizzata nel quinto capitolo dell'opera, *De furore sive insania, quam Graeci manian vocant*. L'analogia con Areteo non è limitata a questi aspetti :

1 Cfr. J. Scarborough, *Caelius Aurelianus of Sicca*, in : P. T. Keyser, G. L. Irby-Massie (eds.), *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists...*, *op. cit.*, pp. 201-202.

2 Sull'apporto di Celio alla traduzione dell'opera, che non può essere considerata una mera sintesi o una parafrasi dell'originale greco (come sostenuto alla fine del XIX secolo da V. Rose, *Sorani Gynaeciorum vetus translatio Latina... cum additis textus reliquiis a Dietzio repertis atque ad ipsum codicem Parisiensem* (1882), si vedano almeno J. Pigeaud, *Pro Caelio Aureliano*, *art. cit.* e A. M. Urso, *Dall'autore al traduttore. Studi sulle Passiones celeres e tardae di Celio Aureliano*, EDAS, Messina 1997.

si è visto infatti che il medico cappadoce, in appendice al capitolo Περὶ μανίας del *Sulle cause e i segni delle malattie croniche*, affrontava il problema di un « altro genere (εἶδος) di *mania* », riducendo la follia ispirata (ἐνθεος) dei sacerdoti di Cibele ad una forma di alterazione delle facoltà cognitive, ad un delirio intorno ad una « rappresentazione religiosa » (εὐσεβεί φαντασίη). Anche Celio opera una distinzione simile, prendendo in esame, accanto alle manifestazioni naturali della follia, delle forme di *mania* ispirata, benché non relative a culti o credenze straniere. Si tratta di una differenza fondamentale : laddove Areteo squalificava i rituali cruenti e insensati dei *Gálloi* come convinzioni fallaci e barbare, Celio presenta invece una bipartizione del *furor* in due *genera*, mutuata dal *Fedro* platonico¹, che definisce rispettivamente come *mentis intentione ex corporis causa uel origine* (« stato di tensione della mente avente una causa o un'origine corporea »), e *diuinum siue immissum* (« divino o ispirato »). Celio, non senza evidenti imprecisioni, ascrive alla distinzione in due *genera*, oltre alla partizione platonica della *mania* in divina (profetica, teletica, poetica ed erotica) e umana, anche la distinzione stoica tra la follia dell'intero genere umano (*omnem imprudentem insanire*) e la follia originata da cause somatiche (*ex alienatione mentis et corporis compassione*), insieme ad una suddivisione che attribuisce alla cerchia di Empedocle (ma che, come si è visto più in alto, non trova conforto nei frammenti del filosofo) tra un'insania che si genera *ex animi purgamento fieri* e un'altra *alienatione mentis ex corporis causa siue iniquitate*². Come nell'opera di Areteo, la follia divina è designata come *alterum genus* del *furor* ; ma, significativamente, nel testo di Celio non è operata su di essa nessuna riduzione alla psicopatologia naturale, né viene gettato su di essa alcun discredito. Anche alla luce di quanto si è messo in evidenza relativamente alla considerazione del cristianesimo come credenza esotica e superstiziosa nei frammenti di Celso medioplatonico, è semplice suggerire le ragioni della diversità di trattamento riservata alle varie manifestazioni di *mania* ispirata dai due autori di medicina. Nel caso di Celio, e in particolare nella sua citazione del *Fedro* che informa il resto del paragrafo, si ha infatti a che fare con espressioni del delirio religioso strettamente associate

1 Cfr. Plat., *Phaedr.*, 244a-257b.

2 Cæl. Aur., *Chron.*, I, 144-145 (Bendz-Pape, pp. 514, 29-516, 9).

alle divinità tradizionali (nominate d'altronde con il loro nome romano : *Apollo, Liber Pater, Amor, le Musae*), o con forme di invasamento contemplativo, come quella attribuita ad Empedocle, che potevano probabilmente essere avvicinate alla mantica nelle sue forme consuete : tutte manifestazioni verso cui il medico numidico, in linea con una tendenza pressoché comune nel mondo greco-romano, non doveva nutrire in linea di principio aperta ostilità. La distinzione si configura piuttosto come una differenza tra diverse sfere di competenza : il primo *genus* è oggetto specifico dell'interesse dei filosofi ; il secondo, che ha cause naturali e non coinvolge in nulla l'ambito del divino e del soprannaturale, afferisce al dominio della medicina (come prova, secondo Celio, il fatto che nessun filosofo abbia mai curato questa malattia, *cum neque quisquam philosophorum eius tradiderit curationem*)¹. L'analisi delle *Tardae passiones*, di conseguenza, sarà dedicata esclusivamente alla specie naturale del *furor* (*de quo nunc scripturi sumus*)², alle cui varie manifestazioni (in particolare alla *mania* e alla *phrenitis*) sono spesso associate, come secondo la trattatistica medica più antica, diverse modalità di alterazione delle facoltà percettive.

1 *Ivi*, I, 154 (Bendz-Pape, p. 522, 3-4). – Per un'analisi più approfondita del passo rimando a R. Polito, *Competence conflicts between philosophy and medicine: Caelius Aurelianus and Stoics on mental Diseases*, « The Classical Quarterly », 66, 1 (2016), pp. 358-369.

2 *Ivi*, I, 145 (Bendz-Pape, p. 516, 9-10).

Fictio e falsitas *nella follia* ex corporis causa

All'interno della categoria del *furor* somatico, Celio compie una serie di suddivisioni, secondo un'operazione che ricorda l'incipit del capitolo dedicato alla *mania* da Areteo di Cappadocia (μανίης τρόποι εἶδεσι μὲν μυριοι, γένει δὲ μῶνος εἷς)¹. Per Celio, questa patologia, la cui definizione corrisponde a quella ormai classica di delirio continuo senza febbre², può presentarsi in diverse specie (*genera*) e sembianze (*visa*), ora con forza, ora in modo più lieve, accompagnata da scatti d'ira o da riso ingiustificato o eccessivo, o ancora occupando la mente talvolta con pensieri solenni, talaltra con timori infondati, come la paura delle grotte o delle pozze d'acqua³. Qualificata come malattia del raziocinio, la *mania* / *furor* comporta molto spesso delle alterazioni del ragionamento che inducono coloro che ne soffrono a trattarsi irreversibilmente nelle proprie convinzioni errate (*falsitas, error*): vi è chi è convinto di essere un gallo, chi un vaso di terracotta, chi un dio, chi un oratore, chi un autore teatrale, ecc⁴. Allo stesso tempo, accompagnandosi ad un insieme eterogeneo di altri sintomi⁵, possono manifestarsi nella *mania* delle sintomatologie di tipo allucinatorio, nella cui presentazione sintetica si riconoscono tuttavia i canoni consueti della gnoseologia ellenistica⁶:

In effetti, spesso [i malati di *mania*] prendono gli uomini per animali, oppure credono presenti delle cose che vedono per effetto della loro immaginazione.

Nam saepe homines feras existimant uel ea, quae uiderint fingendo, praesentia putant

1 Aret., *SD*, I, 6, 1.

2 Cfr. Cael. Aur., *Chron.*, I, 150 (*alienatio mentis... sine febris*, Bendz-Pape, p. 518, 25), I, 153 (*magna atque tardissima*, *ivi*, p. 520, 22-23)

3 *Ivi*, 25-31: *quibusdam uehemens, quibusdam levis, et aliis alia specie atque uisu differens, uirtute tamen atque genere uno confecta. Nam furor nunc iracundia, nunc hilaritate, nunc maestitudine siue uanitate occupat mentem, nunc timore comminante inanium rerum, sicut quidam memorauerunt, ut nunc speluncas timeant, nunc lacunas, ne in easdem concidant, uel alia, quae terrori esse possunt.*

4 *Ivi*, I, 152.

5 *Ivi*, I, 148-149.

6 *Ivi*, I, 178 (Bendz-Pape, p. 536, 7-8).

La distinzione che vediamo delineata in questo breve passo è quella tra percezione alterata di un oggetto presente (*illusione*) e percezione di oggetti assenti come se fossero presenti (*allucinazione*)¹. Celio non avverte il bisogno di attardarsi sulla giustificazione di una simile partizione delle forme in cui la *mania*, malattia della *mens*, può colpire la sfera della sensibilità, trattandosi come sappiamo di una nozione largamente diffusa, tanto al suo tempo che all'altezza cronologica della composizione dell'opera di Sorano che egli impiega come fonte. Il distinguo *illusione/allucinazione* nel quadro delle forme possibili di alterazione della sensibilità nella *mania* ricalca inoltre la trattazione della medesima malattia nel *De medicina*, ma con un'eccezione importante : mentre per Celso la presenza dell'una o dell'altra forma è indice della presenza di specie diverse e alternative della malattia, che colpiscono l'una la sfera della sensibilità e non dell'intelligenza (*imaginibus, non mente falluntur*), l'altra, al contrario, esclusivamente il ragionamento (*quidam animo desipiunt*)², la differenza sottolineata da Celio riguarda unicamente il piano sintomatologico, senza che all'una o all'altra delle manifestazioni corrisponda, come nel *De medicina*, una differenza tra *species* della patologia. Lo scarto tra le due sintomatologie è invece sottolineato dal ricorso a terminologie diverse : all'*existimare* con cui è indicata la forma illusoria della *mania*, Celio oppone infatti il verbo *fingere* a caratterizzare la sua espressione allucinatoria, accentuandone il senso che sembra più comune nella prosa latina, ovvero « figurarsi », « immaginare »³, sino ad indicare un'attività mentale non esercitata volontariamente, ma al contrario una sorta di affezione subita nel corso della malattia.

Nel trattato sulle malattie acute (*Celeres passiones*) la *phrenitis* è definita come « alienazione mentale acuta, con febbre alta e un movimento della mano a vuoto, come a voler afferrare qualcosa con le proprie dita, che i Greci chiamano crocidismo o carfologia, con un polso piccolo e denso (*phrenitim esse alienationem mentis celerem, cum febris acuta, atque manuum vano errore, ut aliquid suis digitis atrectare videantur, quod Graeci*

1 Cfr. J. Pigeaud, *Folie...*, *op.cit.*, p. 123.

2 Cels., III, 18, 19.

3 Cfr. ad esempio Cic., *Tusc.*, V, 68 : *animo et cogitatione fingere*.

κροκιδισμόν *sive* καρφολογία *vocant et parvo pulsu et denso*)¹. Questi, per Celio, sono i tratti che la malattia presenta in modo necessario (*signa*), che egli ricava tramite Sorano da una tradizione nosologica ormai consolidata: perché si possa effettuare correttamente una diagnosi di *phrenitis* occorre che essi siano presenti tutti e contemporaneamente (*intelligimus phrenitim ex toto signorum concursu*), poiché uno di essi preso isolatamente, come l'alienazione o una febbre, non indica il frenetico (*unum etenim singulare quicquam, ut est alienatio vel febricula, non designat phreneticum*)². Celio non manca tuttavia di menzionare, tra le manifestazioni accessorie (*symptomata*) della *phrenitis*, gli scompensi prodotti da essa a livello sensoriale. Il contesto è quella della citazione da Asclepiade di Bitinia, secondo cui i malati di mente non andrebbero mai posti nell'oscurità, se non a rischio di lasciar amplificare « nel silenzio dei sensi » (*silentibus sensibus*) le rappresentazioni mentali (*mentis visa*) scaturite dalla follia³. Qui Celio distingue, tra le manifestazioni della malattia che possono o meno aver luogo, e che possono essere lette come indicatori dell'intensità e delle caratteristiche del male (*magnitudinis vero atque proprietatis differentiam*), una serie di sintomi che includono il fatto di parlare a persone che non vede, e talvolta persino ai morti, come se li vedesse (*cum loquatur tanquam uisis <non uisis>, et non solum <non> visis, sed etiam mortuis*)⁴. Questo sintomo allucinatorio non è caratterizzato direttamente nei termini di ascendenza filosofica con cui sono tematizzati disturbi simili in altri autori, benché sia possibile (sulla

1 Cæl. Aur., *Ac.*, I, 34. – Si veda J. Pigeaud, *La phrénitis dans l'œuvre de Caelius Aurélien*, in: Carl Deroux, *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux. Actes du Ve Colloque International « Textes médicaux latins » (Bruxelles, 4-6 septembre 1995)*, « Latomus. Revue d'études latines », 242 (1998), pp. 330-341 (ora in J. Pigeaud, *Poétiques du corps...*, *op. cit.*, pp. 287-301).

2 *Ibidem*.

3 *Ivi*, I, 61-62 (Bendz-Pape, p. 56, 22-33). Celio non disapprova il divieto formulato da Asclepiade, ma giunge a conclusioni non dissimili a partire da un ragionamento differente: per la medicina metodica, infatti, la luce è concepita come principio materiale attivo, e produce un'azione di 'allentamento' della costituzione corporea. Alcuni malati che soffrono a causa di una *strictura* eccessiva rifuggono tuttavia la luce, che pur dovrebbe portar loro sollievo; al contrario, altri malati il cui stato è eccessivamente *laxus* vanno esposti alla luce: la soluzione terapeutica più adatta andrà valutata caso per caso e con *astutia* – Cfr. su questo punto J. Pigeaud, *Folie...*, *op. cit.*, pp. 212-213 e F. Stok, *Follia e malattie mentali*, *cit.*, pp. 2386-2387.

4 *Ivi*, I, 36 (Bendz-Pape, p. 42, 5-6).

scorta di *Chron.*, I, 178) che Celio lo intendesse come percezione di oggetti non presenti, dunque in senso allucinatorio. La ricezione della discussione ellenistica sulla φαντασία in relazione alla *phrenītis* è tuttavia confermata più avanti :

Cosa dire dei malati per i quali, di solito, le cose sono diverse da come appaiono? Coloro che dalle immagini reali traggono un errore della mente, sono perlopiù colpiti da *falsitas*. Così Ercole prese, pur avendoli visti, i volti dei figli e della moglie per [quelli dei] nemici, e Oreste ebbe paura del volto di Elettra [che prese per quello] di una Furia.

Quid dicam, quomodo pleraque aegris aliter sunt quam uidentur ? Ex uisis namque ueris ducentes quidam mentis errorem falsitate magis afficiuntur. Sic denique Hercules filiorum et coniugis inimicos uisibus uultus accepit, Orestes etiam Electrae furiales uultus expauit.¹

La *phrenītis* si profila dunque come patologia in cui possono aver luogo sia manifestazioni di tipo allucinatorio che illusorio. Nel secondo caso, Celio imputa l'origine della percezione distorta di *uerae imagines* alla *falsitas* (il termine ricorreva anche nella caratterizzazione delle convinzioni deliranti dei malati di *mania*, dunque su un piano strettamente intellettuale e non sensoriale)². Secondo Pigeaud, *falsitas* sembra designare la corruzione dei sensi o dell'intelletto³ : il termine si riscontra infatti anche nella trattazione della letargia⁴ ad indicare la sordità derivante da una corruzione del senso dell'udito, relativamente al senso della vista nell'idrofobia (*uisus... falsitas*)⁵, infine, nel capitolo dedicato alla *cardiaca passio* per segnalare una corruzione dell'intelligenza (*falsitas intellectus*)⁶. Non si tratta quindi di un impiego in senso valutativo rispetto alla

1 *Ivi*, I, 121-122 (Bendz-Pape, p. 90, 9-14).

2 *Chron.*, I, 152 (cfr. *supra*).

3 J. Pigeaud, *Folie...*, *cit.*, p. 138.

4 *Ivi*, II, 1 (Bendz-Pape, p. 130, 10-11).

5 *Ivi*, III, 116 (Bendz-Pape, p. 360, 25).

6 *Ivi*, II, 168 (Bendz-Pape, p. 244, 35).

corrispondenza o meno delle percezioni del folle con la realtà esterna, ma come indicazione del deterioramento di una determinata facoltà, responsabile a sua volta di alterazioni percettive. Per illustrare le modalità della percezione distorta tipiche della *phrenitis*, Celio ricorre alle figure di Eracle e Oreste, seguendo la caratterizzazione dei personaggi dovuta all'inventiva di Euripide. Laddove, per Celso, Oreste figurava insieme ad Aiace come affetto da una forma di *mania* che lasciava intatte le facoltà mentali ma che era causa di false rappresentazioni, per Celio Aureliano l'eroe diviene esempio, insieme ad Eracle, di un'illusione sensoriale che si produce a partire dai dati forniti della sensibilità. La lettura dei personaggi è legittimata sia dal testo stesso di Euripide, sia dall'interpretazione filosofica dei personaggi trasmessa da Sesto Empirico, che nell'analisi di disturbi illusori analoghi a quelli di Oreste ed Eracle chiamava in causa i tre *genera* della *melancholia*, della *phrenitis* e della *mania*¹. Le citazioni letterarie di Celio si rivelano più vicine alle fonti greche più antiche che ai testi medici e filosofici in lingua latina apparsi tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C.: laddove Cicerone e Celso ricorrevano rispettivamente alle figure del teatro romano e all'accostamento tra Aiace ed Oreste nella discussione della *mania*, introducendo così dei 'casi clinici' estranei al dibattito gnoseologico ellenistico, Celio, al contrario, sembra situarsi sulla medesima linea dell'esemplificazione filosofica greca, di cui non abbiamo traccia precisa negli autori romani. Questa peculiarità, molto probabilmente, può essere ascritta ad una stretta dipendenza dal testo di Sorano: il medico di Efeso potrebbe infatti aver ricorso alla topica letteraria della follia nel solco della trattatistica filosofica ellenistica, trasmettendo così al suo traduttore/adattatore Celio, qualche secolo dopo, un'esemplificazione particolarmente scrupolosa dei fenomeni di tipo illusorio, senza il filtro di Cicerone o di altri autori latini intermedi².

1 Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 247 e 404-405.

2 Una parziale conferma di quest'ipotesi può essere rinvenuta in un passo del *De anima* di Tertulliano (17, 9). Discutendo il problema dell'affidabilità dei sensi, argomento da cui « vien dato qualche spunto agli eretici » (il riferimento polemico è Marcione), l'apologeta scrive che « coloro i quali impazziscono vedono delle persone in altre, come Oreste vide sua madre nella sorella, Aiace Ulisse nell'armento, come Atamante e Agave videro bestie feroci nei loro figli. Attribuirai allora questi errori agli occhi o al furore ? » (*Qui insaniunt, alios in aliis uident, ut Orestes matrem in sorore et Ajax Ulixen in armento, ut Athamas et Agaue in filiis bestias. Oculisne hoc mendacium exprobrabis, an furiis ?*, trad. di Martino Menghi, Marsilio, Venezia 1988). È noto che la fonte

Dalle prime rappresentazioni delle due tragedie euripidee all'opera medica di Celio Aureliano è trascorso all'incirca un millennio. Concepiti all'ombra della medicina ippocratica, agli occhi di un medico romano che scrive sul finire del mondo antico l'Oreste e l'Eracle euripidei non hanno ancora perduto tutta la loro valenza paradigmatica. Questa scaturisce, allo stesso tempo, dall'evocazione immediata del 'vissuto' dell'allucinazione e del delirio, e dalla possibilità di far corrispondere, in modo sempre coerente, il male degli eroi ora con la nosologia antica ora con i canoni dell'argomentazione filosofica.

principale dell'opera di Tertulliano è il perduto Περὶ ψυχῆς di Sorano ; meno chiaro è il peso di questa fonte nel paragrafo in questione : tra la letteratura secondaria più recente, vale la pena di segnalare la posizione di R. Polito, secondo il quale è evidente che in *De an.*, 17, 9 sono ravvisabili elementi riconducibili a Sorano » (*I quattro libri sull'anima di Sorano e lo scritto De anima di Tertulliano*, « Storia della filosofia », 3 [1994], pp. 423-468, p. 449) ; il passo non è accolto invece nell'edizione a cura di Pietro Podolak (*Soranos von Ephesos, Περὶ ψυχῆς. Sammlung der Testimonien, Kommentar und Einleitung*, De Gruyter, Berlin 2010). È probabile che, qui come altrove, Tertulliano abbia rielaborato il materiale presente nella sua fonte (come scrive Polito, « limitandosi ad ampliare il discorso in riferimento alla Bibbia e alla disputa contro gli eretici, oltre ovviamente a "tagliare" quanto della fonte non lo interessasse », *art. cit.*, p. 456), e che abbia potuto variarne, in una qualche misura, gli esempi tragici di follia allucinatoria. Rimane, in ogni caso, che anche nel *De anima* non vi è traccia esplicita di personaggi desumibili unicamente dalla letteratura latina (come fa Cicerone, ad esempio, con l'*Iliona* di Pacuvio), e che i casi di Oreste, Ulisse, Adamante e Agave citati da Tertulliano potrebbero essere stati attinti direttamente da fonti greche.

A dispetto dell'ottimismo professato dai medici del XIX secolo all'indomani dell'inaugurazione di questa classe di fenomeni psicopatologici, così come della rivoluzione promessa dall'avvento delle neuroscienze, la ricerca della 'vera' eziologia delle allucinazioni e delle terapie da destinare ai pazienti che ne soffrono non ha condotto all'elaborazione di soluzioni definitive, o almeno condivise dall'insieme della comunità scientifica e dei professionisti della salute psichica. Per molto tempo, infatti, le terapie proposte dagli psichiatri si sono limitate all'internamento e all'isolamento dei pazienti. Accanto alle necessità dell'osservazione clinica nel laboratorio dell'ospedale psichiatrico, le preoccupazioni dei primi alienisti riguardavano anzitutto i rischi di un'eventuale compromissione dell'« ordre publique » : questi pazienti, « trahis par l'impuissance de diriger leur attention », potevano commettere azioni pericolose, se non violente, nei confronti di chi stava loro vicino. Prima che la terapia era dunque l'urgenza di metterli « hors d'état de nuire », che veniva considerata in modo prioritario¹, senza che si ritenesse necessario un trattamento specifico per le manifestazioni allucinatorie della follia². I progressi della psichiatria, per tutto il XIX secolo, hanno riservato alle allucinazioni la stessa sorte della maggior parte delle malattie mentali riconosciute dallo spirito del tempo : nella maggior parte dei casi, si è oscillato a lungo tra la speranza della guarigione tramite il *traitement moral* e la realtà disumana del *maltrattamento* dei pazienti³.

A partire dagli anni '50 del XX secolo, l'introduzione dei neurolettici nella cura delle sindromi allucinatorie ha permesso di ottenere dei risultati notevoli, benché non risolutivi o universali : l'azione dei farmaci antipsicotici si è rivelata efficace soltanto per un campione parziale di pazienti, senza agire sull'origine del disturbo. L'efficacia della psicofarmacologia (dopamina, serotonina, anticonvulsivi, ecc.)⁴ *sembra* infatti dipendere dalla

1 I riferimenti sono tratti da J.-E.-D. Esquirol, *Des maladies mentales...*, *op. cit.*, vol. II, p. 743.

2 *Ivi*, II, p. 201.

3 Per una storia del trattamento della follia dalla metà del XIX alla metà del XX secolo, cfr. Bernard de Fréminville, *La raison du plus fort. Traiter ou maltraiter les fous ?*, Éditions du Seuil, Paris 1977.

4 Per un repertorio recente dei trattamenti farmacologici attuali, come per « the paucity of (...) evidence » della loro efficacia terapeutica, cfr. : Elaine Perry, Urs Peter Mosimann, Daniel

localizzazione di questi fenomeni, ma la possibilità di identificarne con precisione l'origine cerebrale rimane una prospettiva ancora molto incerta¹.

La novità principale degli ultimi decenni è invece rappresentata dallo sviluppo delle *psicoterapie* delle allucinazioni. Si tratta di una svolta particolarmente significativa nella storia del problema: laddove le concezioni classiche di questo tipo di disturbi implicano perlopiù l'idea della relativa indipendenza dalla volontà del malato, l'insieme delle terapie psicologiche contemporanee si fonda sulla possibilità opposta: i programmi cognitivo-comportamentali, l'*attentional training*, le terapie di gruppo, il *socratic reasoning*, prendono tutti in considerazione l'ipotesi di un potere effettivo del malato sul discernimento e il controllo delle proprie allucinazioni². I risultati ottenuti, tuttavia, si sono rivelati insufficienti alla messa in opera di effettivi processi di guarigione: gli effetti sono poco duraturi, e non permettono di apportare reale sollievo al vissuto personale, sociale e affettivo dei pazienti. Si sovrappongono insomma due approcci contrastanti nel panorama psichiatrico e psicologico contemporaneo: da un lato, un approccio medico, somatico, che non attribuisce alcun ruolo al paziente nello sviluppo di queste patologie; dall'altro un *moral model*, più recente che cerca di individuare la responsabilità del malato e la relazione causale tra le sue attitudini individuali e la malattia. Malgrado l'incompatibilità che sembra sussistere tra questi due paradigmi, essi sono impiegati oggi in

Collerton, *The Treatment of Visual Hallucinations at Present and in the Future*, in: *Id.*, (eds.), *The Neuroscience of Visual Hallucinations*, Wiley Blackwell, Chichester 2015, pp. 321-341, in particolare pp. 327-332 (*Drug treatment of visual hallucinations*). In riferimento ad altre forme di allucinazione, non esclusivamente visive, si veda anche: Iris E. C. Sommer, Jan Dirk Blom, *Classical Somatic Treatments: Pharmacotherapy and ECT*, in: *Id.* (eds.), *Hallucinations: Research and Practice*, Springer, New York-Dordrecht-Heidelberg-London 2012, pp. 331-347.

- 1 Vd. Nicole Gellings Lowe, Maria Paola Rapagnani, Chiara Mattei, Stephen M. Stahl, *The Psychopharmacology of Hallucinations: Ironic Insights into Mechanisms of Action*, in: Renaud Jardri, Arnaud Cachia, Pierre Thomas, Delphine Pins (eds.), *The Neuroscience of Hallucinations*, Springer, New York 2013, pp. 471-492.
- 2 Per queste terapie si vedano: Sean A. Spence, Anthony S. David (eds.), *Voices in the Brain: The Cognitive Neuropsychiatry of Auditory Verbal Hallucinations (Special Issue of « Cognitive Psychiatry »)*, IX, 1-2 [2004]; per il *socratic reasoning*, cfr. Jack A. Jenner, *Hallucination Focused Integrative Therapy: a specific treatment that HITS auditory verbal hallucinations*, *op. cit.*, p. 26 (cfr. *supra*). Uno sguardo d'insieme sugli interventi psicologici destinati alle varie forme di allucinazione si può trovare in: Renaud Jardri, Jérôme Favrod, Frank Larøi (éds.), *Psychothérapies des hallucinations*, Elsevier Masson, Issy-les-Moulineaux 2016.

modo complementare o integrativo¹, ma senza che il loro disaccordo di fondo sia preliminarmente armonizzato.

Benché non in modo sistematico, si è visto nel corso di questo lavoro che anche nel mondo antico era presente una distinzione dello stesso tipo. Essa, tuttavia, non è interna alla medicina, ma riflette piuttosto una diversa distribuzione disciplinare per sfere di competenza. Si è già sottolineato come il trattamento riservato alle sindromi di tipo allucinatorio dagli autori della *Collezione ippocratica* fosse di natura essenzialmente somatica (in ragione di varie concezioni del disturbo ‘psichico’ come non separabile dalla dimensione corporea); in nessun caso, inoltre, la terapia farmacologica degli ippocratici aveva per obiettivo l’aspetto specificamente sensoriale della patologia considerata. In contrasto con questo più antico approccio somatico, la medicina greco-romana, a partire all’incirca dal II-I secolo a.C., abbandona l’attitudine esclusivamente organicista per integrare nel suo paradigma terapeutico delle strategie diverse dalla farmacologia e dalla dietetica². Le prescrizioni di Asclepiade, di Celso, di Celio Aureliano, tendono in maggior misura all’individualizzazione dei trattamenti, in conformità alla natura particolare del paziente e alle manifestazioni della malattia. In riferimento alle malattie ‘psichiche’, in particolare, si constata in questi autori un’attenzione e un’umanità inedite, un tatto sconosciuto alla tradizione medica precedente, che si realizzano principalmente nell’elaborazione di « psycho-therapeutic measures »³ in associazione ai trattamenti somatici più consueti. L’introduzione di queste nuove misure è dovuta verosimilmente ad Asclepiade, ed è forse da porre in relazione con la sua diffidenza verso i trattamenti farmacologici tradizionali, pericolosi e violenti, come l’elleboro⁴.

È possibile considerare questo nuovo approccio come una vera e propria *psicoterapia*⁵, purché si prenda questa definizione in un senso più ampio di quello

1 Cfr. J. A. Jenner, *Beyond Monotherapy: the HIT Story*, in: *The Neuroscience of Hallucinations*, *op. cit.*, pp. 447-470.

2 Cfr. I. E. Drabkin, *Remarks on Ancient Psychopathology*, *art. cit.*, p. 232.

3 *Ibidem*.

4 Per un bilancio recente della posizione di Asclepiade sul tema dei farmaci in uso al suo tempo, cfr. Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, Routledge, New York 2013², p. 173.

5 Si veda F. Stok, *Concetto e trattamento dell’insania in Aulo Cornelio Celso*, *art. cit.*, pp. 34-37.

implicato nella relazione tra medico e paziente all'opera nelle terapie odierne di impronta psicanalitica¹, e che si faccia piuttosto riferimento ad un'idea di « traitement relationnel »² che comprenda « tout ce qui engage la relation du médecin et de l'entourage avec le malade : autorité, coercition, éducation, distraction »³. Si tratta, ad esempio, di costringere al letto i malati irritabili⁴, preferendo tuttavia la forza dei servi, più dolce, a quella delle catene⁵; di prescrivere l'ascolto di melodie adatte alla correzione dello stato d'animo del paziente⁶; ma, soprattutto, di assecondare (*adsentiendum*) le convinzioni dei malati, più che di contrastarle risolutamente, al fine di condurli progressivamente a delle idee più sensate (*ad meliora mens eius adducenda*) e di mutarne l'animo (*conuertere animum*)⁷. Sono molti gli esempi di astuzie simili, che hanno lo scopo di imporre certe idee alla mente stravolta del malato o di ristabilirne il buon senso tramite l'esercizio: al paziente che teme immotivatamente la fame, si annunceranno di tanto in tanto delle false eredità⁸; ai pazienti istruiti, si proporrà la lettura ad alta voce di testi disseminati di errori, perché li riconoscano come tali e possano così esercitare l'attenzione correggendoli; si obbligherà il malato a recitare, se ha ancora sufficiente memoria⁹; il medico porrà delle questioni su temi di competenza del paziente, l'inciterà al movimento e ai viaggi, alle meditazioni e alle discussioni¹⁰. Si racconteranno al malato delle storie e gli si permetterà di distrarsi con i giochi che amava quando era in buona salute; si loderanno i suoi manufatti e gli si porranno davanti agli occhi; si biasimerà il suo stato di prostrazione come immotivato (*vana tristitia*) e si cercherà di convincerlo che ciò che lo turba dovrebbe essere motivo di gioia (*laetitiae*), piuttosto che di preoccupazione (*sollicitudinis*)¹¹. La distanza rispetto ai trattamenti esclusivamente somatici della follia è evidente: metodi

1 Cfr. F. Stok, *Follia...*, cit., p. 2376.

2 L'espressione è di Jackie Pigeaud (*Id., Folie et cures de la folie...*, op. cit., pp. 147-188.)

3 *Ivi*, p. 147.

4 Cfr. Cael. Aur., *Chron.*, I, 157 (Bendz-Pape, I, p. 522), Cels., III, 18, 4 (Marx, pp. 122-123).

5 Cael. Aur., *Chron.*, I, 172 (Bendz-Pape, p. 532).

6 Cfr. Cels., III, 18, 10 (*symphoniae et cymbala strepitusque proficiunt*, Marx, p. 124).

7 Cels. III, 18, 11.

8 *Ivi*, III, 18, 10.

9 *Ivi*, III, 18, 11 e Cael. Aur., *De morb. chron.*, I, 162, 16-17 (Bendz-Pape, I, p. 526).

10 *Ivi*, I, 164-167 (Bendz-Pape, I, 527-528).

11 Cels., III, 18, 18.

simili, fondati sulla comunicazione e la persuasione, sono completamente estranei all'ippocratismo. Queste strategie attingono invece alla tradizione filosofica della 'medicina dell'anima', del lavoro interiore e personale del paziente, suscettibile di essere integrato con la frequentazione dei filosofi e con la lettura dei loro scritti. La possibilità di far ricorso alla filosofia in queste circostanze è ammessa esplicitamente da Celio Aureliano, che prescrive queste misure in funzione della volontà del malato (*si quidem philosophorum disputationes audire uoluerint, erunt adhibendae*)¹. Non bisogna pensare all'incoraggiamento, da parte di Celio, alla partecipazione a veri dibattiti tra filosofi: il verbo *audire*, come ha suggerito recentemente R. Polito, può indicare infatti anche un legame diretto e personale tra il discepolo e il suo maestro. L'espressione può dunque riferirsi tanto alla visita di un *philosophus* ad un malato desideroso di consigli e direttive morali, quanto alla lettura, declamata dagli schiavi, di trattati filosofici al paziente in parziale isolamento nella sua abitazione². L'utilità di questa pratica è riconosciuta da Celio: « I filosofi, infatti, placano il timore, la tristezza, la collera con le loro parole, da cui proviene non poco profitto per il corpo » (*etenim timorem uel maestitudinem aut iracundiam suis amputant dictis, ex quibus non paruus profectus corpori commodatur*); ma si tratta di un effetto palliativo, poiché per Celio le cause reali della malattia sono di tipo somatico, e vanno curate, come si è già visto in Celso e Areteo, ricorrendo a rimedi farmacologici³.

Spicca dunque la totale assenza, nei testi medici, di quella linea del discorso antico sulle allucinazioni inaugurata da Aristotele, che considera i disturbi percettivi come alterazioni 'discratiche' del complesso psicofisico, suscettibili di essere poste sotto il controllo del soggetto con l'esercizio della temperanza; né vi sono tracce della tesi stoica per cui è possibile all'uomo virtuoso riconoscere le allucinazioni del delirio e della *melancholia* e di sospendere l'assenso di fronte ad esse. Nessuno di questi temi di origine filosofica ha posto nella trattatistica medica: e questo rifiuto appare significativo in un contesto che sviluppa per altro verso tecniche relazionali di terapia che fanno ampio

1 Cael. Aur., *Chron.*, I, 167 (Bendz-Pape, p. 528).

2 Cfr. R. Polito, *Competence Conflicts between Philosophy and Medicine: Caelius Aurelianus and the Stoics on Mental Diseases*, « *Classical Quarterly* » 66.1 (2016), pp. 358-369, p. 361.

3 Cfr. *ibidem* et J. Pigeaud, *La maladie de l'âme...*, cit., p. 109.

ricorso alla persuasione e al dialogo, quando non direttamente all'astuzia. Senza eccezioni, nei testi di Asclepiade, Celso, Galeno, Areteo, Celio Aureliano, non è descritta nessuna psicoterapia relazionale o filosofica delle allucinazioni, né vi è spazio alcuno per il dialogo o altre modalità di convincimento del paziente rispetto alla natura delle sue percezioni. La cesura con il discorso filosofico è più marcata qui che sotto altri aspetti della malattia mentale presi in cura ricorrendo a trattamenti non somatici : un segno della distinzione antica tra le sfere di competenza della filosofia e della medicina nella cura del malessere psichico, che poteva comportare la specificità disciplinare di alcune terapie (ma per l'ambito filosofico va sottolineato che la possibilità di controllo sulle allucinazioni sembra valere più come esempio limite delle virtù del saggio che come reale esercizio della facoltà immaginativa) ; ma, probabilmente, anche del fatto che alla concezione somatica che ne avevano i medici dovevano aggiungersi difficoltà analoghe a quelle incontrate oggi dalle psicoterapie delle allucinazioni (labilità dei progressi, scarsa efficacia, insufficiente relazione con l'eziologia del male), che ne rendevano superflua l'adozione. Le tendenze psicologizzanti della psichiatria contemporanea erano insomma del tutto sconosciute alla medicina antica. I disturbi deliranti della percezione, per il terapeuta antico, sono esiti dei movimenti segreti dell'organismo, sui quali la ragione dell'uomo e l'esercizio delle facoltà cognitive possono avere ben poca presa.

Conclusioni

I disordini psicopatologici della percezione sono stati oggetto della riflessione antica, per quanto documentabile, sin dal V secolo a.C. Considerati generalmente sul solo piano sintomatologico nella medicina di età classica (con l'eccezione notevole dell'ippocratico *Regime*, che associa turbe della sensazione a stati psicofisici confinanti con la *mania*), questi fenomeni hanno attirato perlopiù l'attenzione dei filosofi. È Platone, come si è mostrato, che nel *Teeteto* fa uso per primo dell'argomento dell'allucinazione, nel contesto della confutazione dell'epistemologia sensista di Protagora. La ripresa del tema contro la sofistica è al cuore del tentativo aristotelico di comprensione fisiologica dei processi allucinatori, indagine già avviata da Platone nel *Timeo*. Al dibattito tra stoici e scettici si deve invece l'elaborazione esplicita di categorie di pensiero accostabili a quelle odierne di « percezione senza oggetto » e « percezione illusoria di un oggetto », che transiteranno nella medicina di età tardo-ellenistica e imperiale con conseguenze sulla distribuzione nosologica e la terapeutica delle sindromi allucinatorie.

L'esistenza di una simile concettualizzazione del disturbo allucinatorio nei testi medici dell'antichità suggerisce la possibilità che Esquirol ne avesse conoscenza anche prima di elaborare la propria formulazione. Va tenuto conto della grande diffusione e dell'importanza del ruolo di queste opere nella formazione del medico alle soglie dell'età moderna. Celso, Areteo, Celio Aureliano, Asclepiade sono considerati ancora alla fine del diciottesimo secolo, come « pittori immortali delle infermità umane »¹, secondo una formula di J.-L. Alibert (1768-1837): più che pionieri di una scienza che si sarebbe dispiegata al meglio solo in seguito, essi sono personalità fuori dal tempo, maestri inarrivabili di stile della scrittura medica e di osservazione clinica. La frequentazione con questi autori, per un medico del diciottesimo secolo, è tutto fuorché accessoria o 'storicizzata', al punto da determinare i tratti di un certo tipo di figura di intellettuale: quella del medico erudito o filologo che esercita la sua arte lungo il doppio binario

¹ Jean-Louis Alibert, *Discours sur le rapport de la médecine avec les sciences physiques et morales*, Paris 1799, p. III.

costituito dall'esperienza clinica e dall'attingimento illimitato alle opere insuperate dei maestri antichi dell'arte. Il Settecento è un momento eccezionale di questa modalità di fruizione dei classici, tanto che Jackie Pigeaud ha potuto vedervi una « renaissance hippocratique »¹ contemporanea a un « ritorno » di Celio Aureliano e di Asclepiade², autori che sono oggetto in questo secolo di un numero impressionante di nuove edizioni in diversi paesi europei. Per Asclepiade, in particolare, l'Italia si afferma a partire dagli anni '50 del secolo come luogo di fioritura di studi ed edizioni (A. Cocchi, G. F. Bianchini), mentre un interesse analogo si manifesta in Germania sino alle soglie dell'Ottocento (C. G. Gumpert). La situazione è simile per quanto riguarda gli scritti di Celio Aureliano, la cui edizione ad opera di J. C. Amman e T. J. Almeloveen (1707) è ristampata per tutto il secolo, ravvivando l'interesse per questo autore che meriterà gli elogi, fra gli altri, di Diderot e di Baglivi, che lo considerava secondo soltanto ad Ippocrate. Per Areteo, basterà il riferimento all'edizione di Boerhaave del 1735. Questi autori erano tra i riferimenti della formazione dei medici ancora al tempo di Pinel e Esquirol. Le definizioni antiche delle malattie erano rimaste sostanzialmente immutate per tutto il XVIII secolo, ed erano un punto di partenza obbligato per tutti i tentativi di riforma in senso nosologico. Pinel dà inizio al *Traité* rivendicando la necessità di un ritorno allo spirito originario di Ippocrate, che ha dato « l'exemple plus général de la méthode descriptive la plus sévère »³; altrove loda la descrizione della melancolia di Areteo come rivelatrice del talento del suo autore e della conoscenza profonda della malattia⁴, e mostra di conoscere il passo di Celio Aureliano in cui si raccomanda « de faire éviter aux aliénés des impressions trop vives pour les organes de sens »⁵. Questi testi erano dunque ben noti a Pinel. Ma le eredità

1 Cfr. J. Pigeaud, *La médecine et ses origines. L'origine de la médecine : un problème historique ou ontologique ?*, « Canadian Bulletin of Medical History / Bulletin Canadien de l'Histoire de la Médecine », 9 (1992), pp. 219-240, ora in *Id.*, *Poétiques du corps...*, *op. cit.*, pp. 35-61, pp. 224/43-230/52 e *Id.*, *Aux portes de la psychiatrie. Pinel, l'Ancien et le Moderne*, Aubier, Paris 2001, pp. 33-43.

2 *Ivi*, pp. 56-64

3 Philippe Phinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris 1801¹, pp. VI-IX.

4 *Id.*, *Nosographie philosophique, ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine*, Paris 1798 p. 17.

5 *Id.*, *Traité...*, *op. cit.*, p. XI.

antiche più notevoli del suo discorso vanno riconosciute nell'annessione del campo delle *passioni* all'alienismo, laddove riprende le *Tusculanae* di Cicerone come paradigma della spiegazione dell'influenza delle passioni sulla salute mentale¹: la sua conoscenza di altri scritti filosofici di Cicerone non è inverosimile se, parlando degli *Erreurs ou écarts dell'imagination* dell'alienato, descrive disordini a causa dei quali « les objets présents sont défigurés ou embellis, et qu'ils semblent même quelquefois changer entièrement de nature », e altri per cui « les objets absents sont aussi représentés quelquefois avec des couleurs si vives, qu'il en résulte une conviction intime de leur présence actuelle »².

La novità delle definizioni di Esquirol, se non nel contenuto, consiste dunque nell'estensione definitiva di queste categorie ad un campo diverso da quello della scienza antica, ovvero l'applicazione invariabile al fenomeno religioso. Ancora per Alibert, i fenomeni divinatori descritti ad Areteo sono « un fenomeno ben degno di attirare gli sguardi della medicina più trascendente e della metafisica più fine »³, in un contesto in cui « le diverse aberrazioni del principio interiore che ci anima » sono poste in connessione con delle « origini troppo nascoste perché possano essere oggetto di una teoria certa e infallibile »⁴. Ma dalla pubblicazione delle *Maladies Mentales* il problema delle percezioni profetiche o della possessione è posto in termini soltanto patologici e naturali. Allo stesso modo in cui, in riferimento esplicito alla celebre possessione di Loudun del 1634, Esquirol impiega la propria definizione di una classe nosologica – quella di *démonomanie* – per porre porre fine ai dibattiti precedenti, così, coniando la categoria sintomatologica di allucinazione, egli opera una riduzione totale dei fenomeni religiosi ed estatici alla psicopatologia: « Diversi fatti provano che le allucinazioni caratterizzano soltanto uno stato particolare del delirio, facendo prendere degli allucinati per degli ispirati; ma

1 Cfr. *Ivi* (1809²): « Vaincre les passions suivant les conseils de la sagesse, fortifier son âme par les maximes de morale des anciens philosophes [...]. Les *Tusculanes* de Cicéron vaudront mieux pour les esprits cultivés que des formules artistement combiné de toniques et d'antispasmodiques » (p. 36); « On ne peut guère parler des passions humaines comme maladies de l'âme, sans avoir aussitôt présentes à la pensée les *Tusculanes* de Cicéron, et les autres écrits que ce beau génie a consacrés à la morale dans la maturité de l'âge et de l'expérience » (p. 12, n. 1).

2 *Ivi*, pp. 107-108.

3 J.-L. Alibert, *Discours, cit.*, p. 73.

4 *Ivi*, p. 70.

osservati da vicino, questi individui tradiscono presto la vera causa del loro stato : in Germania si trovano ancora dei folli che vengono chiamanti ‘veggenti’ ; in Oriente, nell’India, si incontrano dei pretesi profeti che non sono altro che degli allucinati »¹. È vero che già a partire dalla seconda edizione del *Traité* di Pinel trova riscontro l’idea che « niente sia più ordinario nell’asilo delle visioni notturne e diurne provate da certe donne colpite da melancolia religiosa », che credono di vedere ora la Vergine ora Cristo stesso al loro cospetto (1809², p. 108) ; ma l’operazione di Esquirol ha la pretesa di risultare efficace astoricamente e universalmente, tramite una forma di riduzione sistematica al patologico che trae fondamento anche dal superamento dell’‘ostacolo’ rappresentato in primo luogo dalla concezione antica del delirio sensoriale, raramente applicata ai fenomeni estatici. Paradossalmente, come si è visto nell’introduzione con Lélut, è proprio contro i greci che la categoria di allucinazione sarà dapprima rivolta all’indomani della sua fondazione, individuando come patologici – nel senso contemporaneo del termine – fenomeni che dagli antichi non erano considerati tali, anche a fronte dell’esistenza di una precisa riflessione sulle patologie della percezione. In questa ricerca si è invece cercato di percorrere una strada alternativa, mostrando le tracce delle riflessioni antiche sui disturbi patologici del delirio evitando schemi diagnostici prefissati e disegnando i tratti di una riflessione, dai tratti via via più omogenei, che attraversa i diversi generi letterari e scientifici del mondo antico.

1 J.-E.D. Esquirol, *Des maladies mentales*, cit., p. 200.

Résumé substantiel

Le concept d'*hallucination* s'impose sur la scène de la médecine occidentale à partir des premières décennies du XIXe siècle. Bien que l'idée d'une perception pathologiquement altérée, ayant lieu dans des états morbides de conscience, puisse apparaître immédiatement évidente – puisqu'il s'agissait d'une notion directement et universellement disponible à l'esprit – la constitution de ce concept présente une chronologie assez récente. Elle est reliée très strictement à la naissance de la psychiatrie en tant que champ spécifique du savoir médical et de l'appropriation, par cette discipline, d'un ensemble de phénomènes qui auparavant n'étaient pas classables sous la même espèce.

Cette histoire, qui amène à la constitution de certains parmi les plus importants appareils conceptuels de l'aliénisme, se déroule presque entièrement en France, et notamment dans les hôpitaux psychiatriques et les universités de Paris. Les protagonistes sont les médecins de la génération suivante à celle de Philippe Pinel, le père 'mythique' de la psychiatrie qui libéra les fous de Bicêtre pendant la Révolution, en 1793. La conceptualisation de l'*hallucination* devient, dans les débats savants des aliénistes français au début du XIXe siècle, l'un des problèmes les plus débattus en psychiatrie au lendemain de la fondation de cette discipline. Il ne tarde pas à s'imposer à l'attention des psychologues et des médecins, dont plusieurs s'attachent à l'étudier dans d'imposants volumes tout au long du siècle. La première définition du concept est due à Étienne Esquirol (1772-1840). À quelques exceptions près, elle est d'ailleurs encore employée de nos jours : « Un homme qui a la conviction intime d'une sensation actuellement perçue, alors que nul objet extérieur propre à exciter cette sensation n'est à portée des sens, est dans un état d'*hallucination* : c'est un visionnaire ». Le mot d'*hallucination* avait été choisi par Esquirol « comme n'ayant pas d'acception déterminée, et pouvant convenir par conséquent à toutes les variétés de délire qui supposent la présence d'un objet propre à exciter l'un des sens quel qu'il soit, quoique ces objets ne soient pas à portée des sens »¹. Le médecin toulousain proposait d'ailleurs un diagnostic différentiel entre l'*hallucination* et ce qu'il appelait *illusion* : « L'illusion [...] est une erreur des sens, qui ne met pas en question la présence réelle du support de la perception. Il y a toujours impression actuelle des objets extérieurs, impression des sens »². Cette distinction est fondamentale dans l'histoire de la psychiatrie. Non seulement parce qu'elle introduit une terminologie devenue immédiatement canonique ; mais aussi parce que le mérite d'Esquirol est d'avoir incorporé les hallucinations et les illusions dans une sémiologie, de les avoir présentées comme signes physiques permettant de distinguer une forme de délire qui ne porte pas directement sur les sens, mais qui concerne directement la raison, et une autre forme où un jugement erroné de la raison survient à partir de données sensorielles pathologiques.

Néanmoins, l'élaboration de ces concepts a permis aux médecins de l'époque d'interroger à rebours le passé, en posant des diagnostics différentiels sur des phénomènes de nature folklorique ou religieuses qui n'étaient pas considérés en tant que pathologiques (du moins dans le sens psychiatrique du terme) par les hommes du temps. Il s'agit premièrement des visions ou des auditions mystiques ou d'autres expériences de type 'religieux' ou 'extatique' qui relevaient le plus souvent, jusqu'à une époque relativement récente, d'une forme de contact avec des entités non humaines ou, par exemple, avec des défunts. Cette tendance de la psychiatrie contemporaine ne cesse pas de caractériser la recherche sur ce sujet depuis deux siècles. Elle est déjà illustrée dans la pensée d'Esquirol³, et se développe au fil des

1 J. E. D. Esquirol, *Hallucination* (*Dictionnaire des sciences médicales*, Panckoucke, Paris 1817), réédité dans : *Id., Des maladies mentales, considérées sous les rapports médicaux, hygiénique et médico-légal*, voll. I & II, Baillière, Paris 1838, vol. I, p. 201.

2 *Ivi*, p. 203.

3 Cf. *Maladies mentales, cit.*, p. 200 : « Quelques faits prouvent que les hallucinations caractérisent seules un état particulier de délire, ce qui a fait prendre quelques hallucinés pour des inspirés ; mais observés de près, ces individus trahissent bientôt la véritable cause de leur état. En Allemagne on trouve encore de ces fous qu'on

années suivantes dans les études de L. - F. Lélut (1804-1877), A. Briere de Boismont, P. Quercy, en suivant un fil rouge qui débouche sur la réflexion psychiatrique contemporaine. Le problème n'est donc pas nouveau : ce qui est nécessaire de souligner, c'est que ces phénomènes deviennent – dès le début du XIXe siècle – un problème entièrement *médical*, qu'il faut comprendre comme relevant essentiellement de la maladie mentale et qui doit être traité, en principe, par le médecin aliéniste. La naissance de la psychiatrie laisse donc émerger la possibilité d'une *médicalisation des visions*, de la constitution d'un champ épistémologique spécifique où ranger et comprendre de tels phénomènes, pour les arracher à d'autres domaines, tels que la religion ou l'occulte.

Soit-elle légitime, cette orientation de la recherche contemporaine a représenté un obstacle très encombrant au développement des recherches consacrées à la compréhension antique des expériences hallucinatoires. Probablement, il a paru plus intéressant de retracer la « préhistoire » du problème, en jetant du jour sur les aspects les plus étranges de certaines personnalités du passé, ou bien sur des expériences religieuses dont les traits paraissent effectivement comparables à ceux des diagnostics modernes. Quoiqu'il en soit, l'exercice du diagnostic rétrospectif a fini par éclipser l'attention que l'Antiquité classique a consacrée de manière spécifique aux manifestations pathologiques de la perception dans leurs connexions avec des états altérés de l'esprit. À cet égard, la recherche antiquisante a certainement produit des résultats d'ensemble remarquables, bien que pas très nombreux. Mais le recours quasi obligé aux catégories et à la terminologie contemporaine demeure problématique, d'autant plus lorsqu'on s'adresse à des phénomènes témoignés exclusivement dans des sources écrites, à travers le filtre tantôt de la fiction littérature, tantôt des schèmes de l'observation clinique et de conceptions différentes de la maladie et du rapport corps-esprit, tantôt des exigences de la conceptualisation philosophique. Dans le but de surmonter cette difficulté, l'on a choisi dans cette recherche de viser moins les analogies entre les catégories contemporaines et les phénomènes décrits dans les sources antiques que la reconstitution des modalités dans lesquelles les Anciens eux-mêmes ont fait face à des problèmes semblables. Évitant donc l'adoption systématique des concepts médicaux actuels et privilégiant l'analyse des perspectives d'enquête de chaque texte, cette recherche se limite à l'étude des témoignages faisant état d'états pathologiques ou anormaux qui impliquent, à l'état de veille, des altérations des facultés mentales en connexion avec des anomalies de la sensibilité, dont les résultats comportent une mauvaise cognition du réel. Cette délimitation du champ d'enquête permet de distinguer du point de vue méthodologique ce qui était distinct *de facto* dans la réflexion antique : d'une part, l'on verra que les cas reconnus aujourd'hui comme exemples évidents d'« hallucination » ne sont considérés que très rarement par les auteurs anciens en tant qu'expériences pathologiques *trompeuses* ; d'autre part, il sera possible de faire ressortir toute une réflexion antique – dans les textes médicaux, philosophiques et littéraires de l'Antiquité – qui, avec des présupposés et des objectifs assez variés, a enquêté l'ample spectre des conditions pathologiques auxquelles peut s'exposer la connaissance sensible, sans tirer en cause des

appelle voyans. Dans l'Orient, dans l'Inde, on rencontre de prétendus prophètes qui ne sont que des hallucinés ».

entités personnelles autres que le sujets percevant pour rendre compte de l'origine des sensations morbides. Les modalités antiques de compréhension de ces phénomènes font donc l'objet spécifique de cette étude, qui prend en compte une période d'environ un millénaire, à travers un parcours qui depuis les ouvrages les plus anciens de la *Collection hippocratique* et les représentations tragiques de la folie visionnaire chez Eschyle et chez Euripide, croise la production philosophique des Présocratiques ainsi que des époques classique et hellénistique, pour aboutir aux traités médicaux de l'époque impériale.

Première partie. Tragédie et médecine hippocratique

La réflexion hippocratique sur les altérations sensorielles et les modalités de la perception pathologique dans le théâtre attique (V-IV siècles av. J.-C.)

Le délire d'Oreste : hippocratisme et tragédie.

Alors que l'originalité d'Euripide dans le domaine philosophique est reconnue depuis l'Antiquité¹, les liens de son œuvre avec la médecine rationnelle des hippocratiques ont été considérés le plus souvent dans les termes d'une réception poétique du nouveau savoir des médecins. Les Anciens avaient déjà repéré des fragments tirés de la *Collection hippocratique* – notamment des *Aphorismes* (I, 2) et du traité *Airs, eaux, lieux* (1) – dans certains vers d'Euripide (Frr. 917 et 981 N²)². Mais les études modernes, plus soucieuses des répercussions d'ordre intellectuel sur les mises en scène euripidéennes de la maladie, se sont appuyées essentiellement sur la comparaison avec le traité *Maladie sacrée*, manifeste de la médecine laïque et rationnelle des hippocratiques, datant de la deuxième moitié du V^e siècle av. J.-C. et donc contemporain de la plupart des tragédies classiques conservées. Consacré intégralement et exclusivement à une manifestation pathologique spécifique, l'*épilepsie*, ce texte a joué un rôle fondamental dans les études comparatives entre les écrits médicaux et les textes tragiques du V^e siècle. La raison de son importance réside, d'une part, dans sa présentation de la méthode de la médecine rationnelle par opposition aux conceptions traditionnelles de la maladie et, de l'autre, dans le grand nombre de correspondances que l'on peut déceler entre la phénoménologie de l'épilepsie que décrit l'auteur et certaines représentations euripidéennes de la souffrance psycho-physique. Les nombreuses analogies perceptibles entre le traité *Maladie sacrée* et les représentations euripidéennes de la folie (du moins dans *Iphigénie en Tauride*, *Héraclès*, *Oreste*, *Bacchantes*)³ constituent la preuve de l'intérêt d'Euripide à l'égard des enjeux impliqués par

1 Vittr., VIII. 1 (*Euripides, auditor Anaxagorae, quem philosophum Athenienses scenicum appellaverunt*) et Ath., *Deipn.*, IV. 158e et XIII. 561a (ὁ σκηνικός φιλόσοφος).

2 Clem. Alex., *Strom.*, VI, 2.22.1.

3 Pour l'ensemble de ces correspondances je renvoie à la vaste littérature sur le sujet. Cf. au moins : Israel E. Drabkin, « Remarks on Ancient Psychopathology », *Isis*, 46, 145 (1955), pp. 223-34, p. 224 ; F. Chapoutier, *Notice*, dans : *Euripide. Oreste*, Les Belles Lettres (CUF), Paris 1959, pp. 17-18 ; N. Edgar Collinge, « Medical Terms and Clinical Attitudes in the Tragedians », *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 9 (1962), pp. 43-55 ; Wesley D. Smith,

les théories médicales de son temps, ainsi que de sa distance vis à vis des autres auteurs tragiques dans la représentation scénique de la folie.

L'une des scènes 'cliniques' d'Euripide peut être considérée de ce point de vue comme exemplaire, se prêtant bien plus aisément que d'autres à une lecture en termes hippocratiques : il s'agit de l'ouverture de l'*Oreste* où le protagoniste, gisant malade sur sa couche, est en proie à la vision effrayante des Érinyes. La pièce s'ouvre sur le protagoniste qui, après avoir vengé son père Agamemnon en tuant sa mère Clytemnestre, repose, accablé par la folie, sur un petit lit au pied duquel est assise Électre, qui s'occupe de son frère comme d'un véritable malade. Assurément, le récit d'Euripide s'appuie sur la narration traditionnelle situant la cause des malheurs d'Oreste dans l'obéissance à l'injonction d'Apollon « qui [l']a persuadé [...] de tuer la mère qui lui donna le jour » (vv. 29-30) et dans la persécution des Érinyes. Toutefois, le texte reflète en même temps des choix lexicaux précis, qui renvoient exactement au vocabulaire hippocratique de la maladie et à la richesse de détails symptomatologiques caractéristiques de l'écriture médicale contemporaine. L'impact visuel initial de la διασκευή n'est pas, effectivement, le seul facteur suggérant aux spectateurs le réalisme clinique du tableau. Dans la représentation de cet état d'insoutenable souffrance, Euripide ne cesse d'osciller entre le cadre mythique, ancestral des fautes familiales et la réalité concrète et terrible d'une maladie inguérissable. Le texte décrit la condition d'Oreste avec une précision dans la description qui peut rappeler une fiche des *Épidémies* hippocratiques, avec leur attention au développement temporel de la maladie : voilà six jours, qu'à cause des accès récurrents de folie qui le frappent par intermittence, Oreste n'a pris ni nourriture (οὔτε σίτα [...] ἐδέξατο), ni bains (οὐ λούτρ' ἔδωκε χρωτί, v. 41-42) et repose « enfoui sous ses couvertures ». Lorsque « son mal s'apaise, il revient à lui pour pleurer » (ὅταν μὲν σῶμα

« Disease in Euripides 'Orestes' », *Hermes*, 95 (1967), pp. 291-307 ; Salvatore Musitelli, « Riflessi di teorie mediche nelle 'Baccanti' di Euripide », *Dioniso*, 42 (1968), pp. 93-114 ; Joseph Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des funften Jahrhunderts*, C. Winter, Heidelberg 1970, pp. 74-113 ; Maria Grazia Ciani, « Lessico e funzione della follia nella tragedia greca », *Bollettino dell'Istituto di filologia greca dell'Università di Padova*, 1 (1974), pp. 70-110 ; F. Ferrini, « Tragedia e patologia : lessico ippocratico in Euripide », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 30 (1978), pp. 49-62 ; J. Jouanna, *Médecine hippocratique et tragédie grecque*, dans : P. Ghiron Bistagne, B. Schouler (éds.), *Anthropologie et Théâtre antique. Actes du Colloque international de Montpellier (6-8 mars 1986)*, Cahiers du GITA, n° 3, 1987, pp. 109-131 et *Id.*, « La maladie sauvage dans la Collection Hippocratique et la tragédie grecque », *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 3, 1-2, pp. 343-360 ; Karelisa Hartigan, « Euripidean Madness: 'Herakles' and 'Orestes' », *Greece and Rome*, 34 (1987), pp. 126-135 ; John R. Porter, *Studies in Euripides 'Orestes'*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 298-313 ; Antonio Garzya, *Σύνησις come malattia: Euripide e Ippocrate*, dans : *Id.*, *La parola e la scena. Studi sul teatro antico da Eschilo a Plauto*, Bibliopolis, Napoli 1997 (éd. or. 1992) ; A. Guardasole, *Tragedia e medicina nell'Atene del V secolo a.C.*, Napoli, D'Auria 2000, pp. 192-230 ; Elizabeth Craik, « Medical references in Euripides », *Bulletin of the Institute for Classical Studies*, 1 (2001), pp. 81-95 ; Jennifer Clarke Kosak, *Heroic Measures: Hippocratic Medicine In The Making Of Euripidean Tragedy*, Leiden-Boston, Brill 2004 ; Chiara Thumiger, « Epidemia tra le Baccanti di Euripide, Tucidide e il Corpus Hippocraticum », *Studi Italiani di Filologia Classica*, 7, 2 (2009), pp. 176-200.

κουφισθῆ νόσου / ἔμφρων δακρύει), mais dans les phases les plus aigües de sa maladie « hors de sa couche il bondit en courant, comme un coursier échappé du joug » (v. 42-45). Oreste lui-même emploie de fait un vocabulaire d'origine hippocratique lorsqu'il parle à Électre de son état – « Quand tu me vois abattu, à toi d'apaiser ma frayeur et l'égarément de ma raison et de me consoler »¹ (ὅταν δὲ τᾶμ' ἄθυμήσαντ' ἴδης, | σὺ μου τὸ δεινὸν καὶ τὸ διαφθαρὲν φρενῶν | ἰσχναινε παραμυθοῦ τε, vv. 296-298), en recourant au verbe ἰσχναίνω, qui a proprement le sens technique de « réduire une enflure »², et à l'image du διαφθαρὲν φρενῶν, que l'on retrouve même ailleurs chez Euripide³ mais qui, ici, peut renvoyer à l'idée de détérioration organique que le terme exprime dans les textes médicaux, et notamment à la διαφθορῆ ἐγκεφάλου de la *Maladie Sacrée* (chap. 15)⁴. Le souffle du malade, anéanti par la souffrance, est tellement affaibli et laborieux qu'Électre l'assiste désormais en vain, comme s'il était déjà mort (ἐγὼ μὲν [...] πάρεδρος ἄθλιῶ νεκρῶ, | νεκρὸς γὰρ οὔτος οὐνεκα σμικρᾶς πνοῆς, vv. 83-84).

De tels *signes de mort* sont comparables à ceux relatés par l'auteur du *Pronostic* (ca. 450-410 av. J.-C.) dans sa description du faciès hippocratique, le célèbre portrait du visage annonçant l'imminent décès du malade alité (comme le « teint de l'ensemble du visage jaune ou même noir, livide ou plombé », Hipp., *Progn.*, II, 2) : tous indices qui poussent Ménélas, reconnaissant à peine son neveu, à le croire mort (vv. 385-387). L'indication de Ménélas, qui aperçoit de prime abord dans l'« aspect hideux » (ἀμορφία, v. 391) d'Oreste le principal obstacle à le reconnaître comme encore vivant, semble renvoyer avec netteté à un passage de ce traité hippocratique. Ici, parmi les signes inquiétants à observer en priorité (πρώτων) sur le visage du malade (τὸ πρόσωπον τοῦ νοσέοντος), on compte « surtout s'il est semblable à lui-même » (μάλιστα δὲ εἰ αὐτὸ ἐωυτῶ), du moment que « ce sera l'état le plus opposé au semblable [qui] est le plus redoutable » (τὸ δὲ ἐναντιώτατον τοῦ ὁμοίου δεινότατον)⁵ : et rien n'est plus loin de l'apparence de la santé que l'aspect d'un mort. Oreste lui-même confirme d'ailleurs avoir perdu son aspect habituel (« mon corps a disparu, le nom seul m'est resté », τὸ σῶμα φροῦδον, τὸ δ' ὄνομ' οὐ λέλοιπέ με, v. 390), en évoquant vraisemblablement par ces mots les enjeux philosophiques de la « scène de méconnaissance » (B. Cassin) de son *Hélène* (412 av. J.-C.)⁶. Mais dans la rencontre des deux personnages on retrouve principalement le vocabulaire et la gestualité

1 Trad. Méridier légèrement modifiée.

2 Cf. Hipp., *Liq.*, 6 = *Aph.*, 5, 25 : τὰ ἐν ἄρθροισιν οἰδήματα καὶ ἀλγήματα [...] ψυχρὸν πολλὸν καταχέομενον ῥήζει τε καὶ ἰσχναίνει (cf. Chapoutier, éd. cit., *ad loc.*, et V. Di Benedetto, *Euripidis Orestes*, La Nuova Italia, Firenze 1965, *ad loc.*).

3 Cf. Eur., *Hipp.*, v. 1014 (τάς φρένας διέφθορεν θνητῶν), et *Hel.*, v. 1192 (σᾶς διέφθορσαι φρένας).

4 Cf. E. Medda (éd.), *Euripide. Oreste*, BUR, Milano 2001, *ad loc.* Voir aussi Hipp., *Mul.*, II, 134. – L'occurrence d'ἄθυμέω au v. 296 rappelle l'emploi des termes ἄθυμος, ἄθυμίη, ἄθυμέω dans la *Collection hippocratique* (où ils désignent précisément des troubles d'ordre psychique, des états dépressifs et d'abattement d'esprit, cf. *Epid.*, III, 17, 2, V, 84, VII, 89, *Coac.*, 472).

5 Hipp., *Progn.* 2, 1 (éd. Jouanna, p. 4).

6 Les oppositions 'sophistiques' telles que *onoma/soma* ou *onoma/pragma* sont en effet au cœur de l'*Hélène*, « version théâtrale du *Traité du non-être* de Gorgias » (B. Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, pp. 89 et 81-100).

hippocratiques, car tout le dialogue paraît effectivement mettre en scène un exemple de ces interrogatoires du malade¹ permettant au médecin de combler les lacunes de l'observation à l'œil nu. À Ménélas qui lui demande : « Qu'as-tu donc ? Et quel est le mal qui te dévore ? », comme s'attendant à une explication physique de sa condition visiblement morbide, Oreste répond : « La σύνεσις : car je sais que j'ai accompli des actes horribles »², comme si le 'patient' posait son propre diagnostic, en en brouillant cependant la netteté par la mention de causes à la fois psychologiques (λύπη, v. 398) et mythiques (μανίαι τε, μητρὸς αἵματος τιμωρίαι, v. 400)³. D'autres rapprochements avec le *Pronostic* paraissent possibles si l'on met en relation la durée de la maladie d'Oreste, résumée par Électre dans l'énumération de ses symptômes, avec la théorie médicale des *jours critiques* et les indications du traité hippocratique qui y font référence : « si le visage présente un tel aspect quand la maladie est plus avancée que le troisième jour [...], observez tous les autres signes, ceux de l'ensemble du visage et en particulier ceux des yeux. En effet, si les yeux pleurent involontairement, ou divergent (ἢ διαστρέφονται), [...] [s'ils] flottent (dans leur orbite), s'ils sont exorbités ou fortement enfoncés [...], considérez que tout cela est mauvais et funeste »⁴. De même, dans l'*Oreste*, le changement soudain du regard et de l'expression du protagoniste est annoncé par Électre, après l'esquisse de son tableau clinique, comme signe d'un accès ultérieur de folie (ὄμμα σὸν ταρασσεται, | ταχὺς δὲ μετέθου λύσσαν, ἄρτι σωφρονῶν, vv. 253-254) ayant lieu sur scène. Et cette crise, comme on le sait, peut être rapprochée presque mot pour mot de la description hippocratique de l'épilepsie, mais aussi d'autres désordres semblables tels qu'ils sont décrits dans le traité *Maladie sacrée* et dans d'autres textes médicaux⁵.

Au moment où Électre remarque l'altération soudaine du regard de son frère et les prodromes de sa crise de folie visionnaire (vv. 253-254), Euripide associe le réalisme et l'efficacité des détails cliniques empruntés à l'écriture médicale aux échos des discussions sophistiques sur la δόξα et la fiabilité de la connaissance. Oreste se trouve face au spectacle

1 Voir au moins Hipp., *Progn.*, 2, 7, 16.

2 Eur., *Or.*, vv. 395-396 : *M.* : τί χρέμα πάσχεις ; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος ; | *O.* : ἡ σύνεσις, ὅτι σύννοϊδα δεῖν εἰργασμένος (trad. Méridier légèrement modifiée).

3 Σύνεσις est un terme fort ambigu et riche de significations, dont l'usage se répand au V^e siècle sous l'influence des Sophistes. Il indique le plus souvent l'« instrument de la connaissance rationnelle ». Toutefois, dans ce cas précis, il a pu être entendu même dans le sens d'une référence aux doctrines hippocratiques de la perception (où le terme désigne précisément l'une des phases de la connaissance (cf. *Morb.sacr.*, 16-17), comme si Oreste voulait ainsi identifier sa maladie à un dysfonctionnement cérébral. Cf. A. Garzya, *Σύνεσις come malattia: Euripide e Ippocrate*, dans : *Id.*, *La parola e la scena. Studi sul teatro antico da Eschilo a Plauto*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 267-276, p. 268 (« ἡ σύνεσις ovvero "la malattia denominata così" »).

4 *Ibid.*, 2, 4-5 (éd. Jouanna, p. 6-8).

5 Cf. F. Ferrini, *Tragedia e patologia...*, cit., et A. Guardasole, *Tragedia e medicina...*, cit., pp. 204-219 : asthénie (*Or.*, vv. 227-228, 881, 1016 ; *Morb.sacr.*, 1, 3) ; mouvements incontrôlés (*Or.*, 36-37, 44-45, 278, 326-327 ; *Morb. sacr.*, 1, 3, 1, 11, 7, 10) ; refus de manger et de se laver (*Or.*, 41-42, 189, 226 ; *Morb. II*, 72) ; regard altéré, desséché, injecté de sang (*Or.*, 253, 836-837 ; *Morb.sacr.*, 7, 1, 7, 7 ; *Progn.*, 2, 4-5) ; écume à la bouche (*Or.*, 219-220 ; *Morb.sacr.*, 1, 11, 7, 1, 7, 8) ; troubles de la perception (*Or.*, 255 svv. ; *Morb.sacr.*, 14, 3, 14, 5).

épouvantable des Érinyes (vv. 255-6) et Électre, essayant de contenir son agitation désordonnée, cherche à le convaincre de la non-existence de ses visions par une réplique niant la réalité elle-même de l'apparition (vv. 258-259) : « Demeure, infortuné, paisible sur ta couche ; tu ne vois point ce dont tu crois être certain (μέν, ὦ ταλαιπῶρ', ἀτρέμα σοῖς ἐν δαιμόνιοις· ὄραξ γὰρ οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ' εἰδέναι, trad. Méridier). Toutefois Oreste, qui est à l'acmé de sa crise, ignore sa sœur et se lance dans un soliloque délirant. Dans le *crescendo* de son délire, le fou en arrive à prendre sa propre sœur pour l'une des Érinyes (vv. 259-260). Il s'arrache à l'étreinte d'Électre, il saute à bas de son lit, allant et venant violemment sur scène. Sa folie touche au paroxysme (v. 268 sqq.) : croyant tendre un arc qui lui avait été donné par Apollon, il s' imagine lançant ses flèches contre les images épouvantables qui le harcèlent et contre l'« oracle de Phoibos » (vv. 275-276). Mais aux yeux d'Électre, qui entre-temps a éclaté en sanglots, et des spectateurs, c'est seul et vainement qu'il se démène sur scène.

L'*Oreste* étant une réécriture (bien que partielle) de l'*Orestie* d'Eschyle (458 av. J.-C.), les commentateurs ont souvent évalué la distance qui sépare les deux représentations de la folie du matricide en fonction de la ressemblance de la scène euripidéenne avec les désordres psycho-physiques décrits dans la *Collection hippocratique*. La différence fondamentale avec l'imposant précédent tragique résiderait ainsi dans le rôle attribué par les deux poètes aux Érinyes. Dans la trilogie d'Eschyle, qui s'inscrit dans le cadre des croyances et de la religiosité traditionnelles, celles-ci auraient une existence réelle et seraient donc la cause de la folie du matricide. Dans les descriptions euripidéennes du même personnage¹, au contraire, elles ne seraient que des illusions, des projections imaginaires du remords du matricide, voire même l'effet d'une pathologie précise, inspirée de la description hippocratique de l'épilepsie². En d'autres termes, chez Euripide, « Orestes' seizure becomes less a persecution by the eerie goddesses of vengeance than a rather curious "fit", while the ἐρινύες themselves are reduced to the hallucinations of a feverish convalescent »³. La reprise en termes hippocratiques de la scène eschyléenne équivaldrait ainsi à la négation de l'existence des divinités qui font l'objet des visions du protagoniste. Or, loin d'être une simple réduction au pathologique résultant des emprunts à la médecine des hippocratiques, ce qu'Euripide met en scène dans l'*Oreste* est la

1 Cf. aussi Eur., *Iph. Taur.*, vv. 281-314.

2 Cf. Ferrini, *art. cit.*, p. 50 : « Il lettore moderno non ha difficoltà a riconoscere nei versi di Euripide, che analizzano la malattia dei personaggi, i sintomi di una crisi di tipo epilettico » ; de manière analogue W. Nestle, *Von Mythos zu Logos*, Stuttgart 1940, p. 499 : « Wenn sich Orestes von ihnen verfolgt glaubt, so sind das Halluzinationen eines Geisteskranken im Zustand epileptischer Anfälle, deren Verlauf genau wie in der Schrift "Von der heiligen Krankheit" mit der Genauigkeit des beobachtenden Arztes beschrieben wird ». D'autres y ont reconnu, rétrospectivement, des pathologies psychiatriques (voir par exemple B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Cornell University Press, Ithaca-London 1978, d'après lequel « the modern term [of *paranoia*] [...] aptly describes the character of Orestes » et Z. Theodorou, « Subject to emotion: exploring madness in *Orestes* », *Classical Quarterly*, 43 (1993), pp. 32-46., p. 35, n. 16, qui fait du tableau d'Oreste un cas de *delirium*).

3 J. R. Porter, *Studies in Euripides 'Orestes'*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, p. 300.

représentation d'une modalité originale de la vision morbide, dont la nouveauté et les enjeux n'émergent que par contraste avec des représentations plus archaïques de la *folie inspirée* et des visions qui en découlent, telles qu'elles se manifestent principalement dans le théâtre d'Eschyle mais aussi, un siècle plus tard, dans le témoignage du *Timée* de Platon. Il serait par conséquent impossible de réduire la folie d'Oreste aux cadres nosologiques de la littérature médicale du V^e siècle : au contraire, on peut de déceler une relation beaucoup plus fluide et réciproque entre les deux milieux savants, où le poète peut se révéler capable d'introduire des éléments novateurs qu'il serait impossible de réduire strictement aux théories médicales de son temps.

Figures de la vision inspirée (Platon, Eschyle)

La tragédie classique dévoile souvent le 'fou' sous les traits du *prophète*, du *devin* : sa condition, imputable à l'intervention plus ou moins manifeste d'un dieu, est visiblement morbide et anormale et, très souvent, elle le distingue et l'isole des autres hommes. Un tel état de souffrance, toutefois, confère au fou des capacités cognitives exceptionnelles, auxquelles l'homme sain ne saurait avoir accès : dans sa douleur, le fou voit *plus, avant et autrement* que l'homme se trouvant dans une paisible condition d'équilibre et de santé. Sa souffrance est la condition de possibilité de sa capacité de *voir* le vrai. Cette conception de la folie comme inspiration véridique est certainement très ancienne. Il est toutefois possible d'en suivre les traces jusqu'au IV^e siècle, mais dans le seul but d'en confirmer l'antériorité ainsi qu'une certaine uniformité dans le temps : loin de se résumer à l'affirmation quelque peu paradoxale selon laquelle le fou, fût-il inspiré, a une perception du monde plus vraie que l'homme sain, cette image du délire présente un degré d'élaboration fort complexe qui implique une manière homogène de se représenter l'intérieur du corps et ses facultés. Il suffit de songer à certains dialogues de Platon : le *Phèdre* (244a sqq.) et le *Timée* (69d-72b), tout en reconnaissant simultanément l'existence d'autres formes de déséquilibre psychique exclusivement pathologiques, insistent respectivement sur de tels « bienfaits de la folie » dont les signes « peuvent signifier un bien ou un mal futur, passé ou présent ». Dans le *Timée* (71e 3-72a 5), Platon examine cette idée traditionnelle de *bonne folie* en tant qu'état mental déréglé accompagnant la *divination*, non sans récupérer des anciennes représentations du corps et de la fureur prophétique, héritages concrets de la dimension historique de la *mantique inspirée*. Le sujet « à l'état de déraison » (οὐκ ἔννοος) est capable en effet d'une « divination inspirée et véridique », et s'exprime (τὰ ῥηθέντα, τὰ φωνηθέντα) dans un état morbide (διὰ νόσον) ou tout au moins somnolent (καθ' ὕπνον), pendant lequel il est frappé par des *simulacres* (φαντάσματα). Loin d'être dépourvues de signification, ces simulacres sont le signe de la capacité de l'être humain, lorsqu'il est dépourvu de raison, à atteindre en quelque manière la vérité (fût-elle sous forme d'images). C'est une précise disposition du corps qui permet toutefois à la *bonne folie* de s'insérer dans le fonctionnement général de l'organisme et, loin de constituer une espèce désincarnée de la déraison, de s'ancrer pertinemment au niveau

somatique : la partie sensible de l'âme est mue en effet par des *images* (εἰδῶλα, φαντάσματα, 71a6) engendrées par la « puissance » (δύναμις) des pensées provenant de l'intellect (ἐκ τοῦ νοῦ), qui se porte comme dans un miroir sur le *foie*, organe que les dieux ont conçu, à cette fin, « épais, lisse, brillant » (71 b2). Dans la réflexion de ces images, le foie altère ses paramètres physiologiques normaux : il replie et courbe le lobe, obstrue et évacue la vésicule biliaire et les veines portes, il peut modifier la proportion d'amertume et de douceur de sa composition en s'imprégnant d'acidité, il peut aussi présenter des couleurs de bile et dénaturer même l'aspect de sa surface qui, en devenant râpeuse, déforme horriblement les pensées de l'intellect.

Tout cet exposé théorique de Platon présente plusieurs points de contact avec la réalité historique de la divination inspirée et les pratiques du sanctuaire apollinien de Delphes, la plus influente des institutions religieuses grecques : dans la distinction entre le « sain » et le « fou » (71e3-72a5), Platon semble reprendre le partage des fonctions attribuées à Delphes, respectivement, à la Pythie, *devineresse* au sens strict (μάντις), inspirée directement par le dieu, et le *prophète* (προφήτης) qui, n'étant pas dans un état extatique et morbide, est en mesure d'interpréter les énigmes énoncées par la première. Toutefois, plutôt que deux individus distincts (ἔμφρων / οὐκ ἔννοος) comme cela était le cas à Delphes, Platon désigne dans ce passage deux phases successives chez un même sujet (ὑφ' ἑαυτοῦ, τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν), qui interprète *a posteriori* les visions perçues au cours de la crise extatique. Certes, la Pythie de Delphes est bien comptée parmi les exemples – avec la Sybille, les prêtresses de Dodone et tous les individus « usant d'une divination qu'un dieu inspire » – de la *μανία μαντική* du *Phèdre* (244b). Pourtant, ce compte rendu platonicien de la divination inspirée peut être rapproché avec plus d'exactitude de la caractérisation de Cassandre dans *l'Agamemnon* d'Eschyle (458 av. J.-C.) : la devineresse inspirée par Apollon, soumise alternativement à des accès extatiques et à des moments de calme, capable elle-même de rendre compte rationnellement de ses visions¹. On pourrait remarquer au même titre une récupération d'ordre *anatomique* et *physiologique*, puisque la description du foie tracée par Platon correspond avec exactitude à la distinction entre les trois mêmes parties – lobe (λοβός), vésicule biliaire (δοχαί), veine porte (πύλαι) – examinées par les spécialistes de la divination lors de l'observation des entrailles animales². De surcroît, ce rôle du foie dans la connaissance divinatoire ressemble évidemment aux fonctions accomplies par cet organe dans les processus de la sensation décrits dans le théâtre eschyléen, où il est le siège d'une affectivité primaire liée à un pressentiment quasi instinctuel de la peur³. Il est également l'organe le plus réceptif aux changements qualitatifs de la bile, dont dépendent en dernier lieu des réactions psycho-physiques telles que le frisson et les chocs ressentis à l'intérieur du corps sous l'effet de la crainte ou de l'angoisse. Tout comme le foie du *Timée*, il est « enfoui dans les profondeurs du corps, [...] »

1 Cf. S. Mazzoldi, « Cassandra's Prophecy between Ecstasy and Rational Mediation », *Kernos*, 15, pp. 145-154, p. 149.

2 Cf. Arist., *Hist. an.*, I, 17 et Eur., *El.*, vv. 826-829.

3 Cf. J. De Romilly, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Les Belles Lettres, Paris 1958, pp. 32-33.

vulnérable et sensible aux images affreuses que lui assène le *thumos* »¹. On peut même pousser plus loin le rapprochement : M. Dixsaut a avancé l'hypothèse selon laquelle, dans son traitement du rôle des organes internes et des facultés impliquées dans le processus mantique décrit dans le *Timée*, Platon reprend consciemment un certain nombre de thèmes et d'images tirés directement du théâtre d'Eschyle, en premier lieu de l'*Orestie*². Mais il est aussi plausible que les deux auteurs, bien qu'à environ un siècle de distance, aient envisagé dans leurs écrits un même arrière-plan historique, qu'ils ont élaboré diversement en fonction de leurs objectifs respectifs. Les ressemblances qui ont été soulignées entre le *Timée* et le théâtre eschyléen pourraient ainsi découler, en dernière analyse, de l'existence de 'sources' communes, d'un même terreau de croyances, de représentations et de pratiques incluant la folie et les visions inspirées au sein d'anciennes formes de connaissance 'magique' et d'autres savoirs du corps. Néanmoins, le tableau dessiné par Eschyle est moins simplifié que celui donné par Platon, qui a tendance à s'approprier la connaissance prophétique pour l'intégrer dans la forme de son propre savoir philosophique. Chez le tragique, par exemple, le foie n'est que l'un (et d'ailleurs le moins fin) des organes concernant les processus physiologiques de la connaissance, et il n'est pas directement impliqué dans la perception des visions. Quoiqu'en étroite liaison avec les fonctions hépatiques consacrées à la *pré-sensation* confuse et irraisonnée, d'autres facultés entrent en jeu aux niveaux supérieurs des processus cognitifs : le *thumos*, le cœur (*καρδία, κέαρ*), les *phrenes*. Ces facultés, dans les descriptions dont Eschyle parsème ses œuvres, s'articulent avec une « elegant coherence » (G.W. Thalmann) dans une représentation de la pensée et des émotions dont l'homogénéité a été reconnue depuis longtemps par plusieurs commentateurs. Un premier exemple de cette conception du corps et de la connaissance nous est donné dans le troisième *stasimon* de l'*Agamemnon*, où le chœur décrit le mauvais *pressentiment* que lui inspire le jour, pourtant heureux, du retour à Argos d'Agamemnon (vv. 975-1034). En dépit de la présence manifeste et indéniable du roi dans son palais – c'est de ses propres yeux (*ἀπ' ὀμμάτων*, v. 988 ; *αὐτόμαρτυς*, v. 989) que le chœur a assisté au retour de la flotte – les choreutes éprouvent un sentiment intérieur en nette contradiction avec la réalité qui les entoure. Ce sentiment n'est pas de l'ordre de la perception ordinaire : il lui est contraire. Il surgit des mouvements et des relations concrètes entre les divers organes et les facultés : ainsi, le « cœur prophète » (*καρδίας τερασκόπου*, v. 977), assailli par la peur (manifestation de l'action du *thumos*), produit-il un « chant » (*ᾠοιδά*, v. 979) dont les choreutes ne réussissent pas à s'expliquer le sens. Ce chant du cœur cherche en réalité à révéler des *vérités* sous forme de sensations prémonitoires, en contredisant les apparences au niveau des *viscères* qui, à la différence de la perception ordinaire, ne peuvent jamais induire en erreur (*σπλάγχνα δ' οὔτοι ματάζει*, vv. 995-996). La montée incontrôlée de la peur prémonitoire se révèle enfin incapable de franchir le niveau du cœur (*καρδία*, v. 1028), dont la description des mouvements désordonnés, des battements convulsifs et déréglés, se traduit enfin dans l'image d'une

1 M. Dixsaut, *Divination et prophétie* (*Timée, 71a-71d*), dans : C. Natali, S. Maso (éds.), *Plato Physicus*, Hakkert, Amsterdam 2003, pp. 275-291, p. 281.

2 *Ibidem*.

« ronde folle » contre (πρὸς) les *phrenes*. Les choreutes, bouleversés par cette vague de sensations, sont incapables de comprendre ce qu'ils présagent et de l'expliciter. Lorsque ce bouleversement touche enfin à la *phren*, celle-ci, aussitôt, « s'enflamme » (ζωπυρουμένας φρενός, v. 1034).

Cette réaction des choreutes ne constitue qu'une illustration plutôt partielle de l'ensemble des facultés cognitives mises en scène ailleurs par Eschyle. L'« inflammation » violente des *phrenes* indique ici l'absence de maîtrise de cet organe incarnant la faculté rationnelle de connaissance et d'expression¹, qui se laisse finalement emporter par la poussée intérieure du pressentiment. Mais cette défaillance est également révélatrice *ex negativo* d'une autre faculté dont le chœur est dépourvu : les *phrenes* « s'enflamment » parce que les dieux n'ont pas octroyé aux choreutes le don de la divination (μαντεία) qui peut éventuellement y avoir son siège, et qui constituerait un franchissement exceptionnel, à un niveau cognitif supérieur impliquant la faculté de la *voyance*, des processus émotionnels et physiologiques liés à la prémonition. La scène de Cassandre dans l'*Agamemnon* (vv. 1035 sqq.) est sans doute l'illustration la plus accomplie des processus qui conduisent à cette forme de vision due à l'altération des *phrenes*². La possession de cet organe par Apollon déclenche ensuite un accès prophétique à mi-chemin entre le marasme physique et l'orgasme, où les visions de faits situés dans d'autres espaces temporels se présentent quasi simultanément à la vue de la prophétesse (vv. 1090 sqq.). Elle incite en vain à partager ses visions au cri de ἰδοὺ ἰδοὺ (v. 1125), et le chœur, malgré son incrédulité initiale, frissonne, pris de terreur, après avoir entendu « la vérité crue et sans images » (ἀληθῶς, οὐδὲν ἐξηκασμένα, v. 1244) de la bouche de la devineresse. Le feu inspirateur (πῦρ) d'Apollon s'abat enfin sur elle qui, à l'acmé de sa crise, se met à tournoyer sur elle-même (στροβεῖ, v. 1216). La « prophétesse de vérité » (ἀληθόματις, v. 1241) prédit enfin sans faute sa propre mort, se dépouille de son manteau, brise le bâton, arrache et jette par terre ses bandelettes.

D'autres tableaux célèbres de folie tragique montrent des ressemblances remarquables avec cette représentation de la prophétesse troyenne, notamment les portraits de la prêtresse Io dans le *Prométhée enchaîné* et d'Oreste dans les *Choéphores*. Tout comme Cassandre, Io est accablée par une sensation insoutenable de chaleur (vv. 878-879), elle perd par intermittence le contrôle de son langage (v. 884, θολεροί... λόγοι), et son cœur, éprouvante, « piétine » les *phrenes* (κράδια δὲ φόβῳ φρένα λακτίζει, *Pr.*, v. 881) de même que dans l'*Agamemnon*, où le κέαρ mène « une ronde folle contre les *phrenes* » (*Ag.*, vv. 995-997). On reconnaît dans les mouvements d'Io (οἰστροδινήτου, *Pr.*, 589) les mêmes tournoiements que ceux de Cassandre au paroxysme de sa crise (*Ag.*, v. 1216), l'agitation incoercible, les bonds saccadés (σκίρτημα, v. 599, 675). Comme Cassandre, Io est qualifiée de φρενοπληγῆς (*Pr.*, 887), un état morbide qui entraîne la

1 Cf. D. Sansone, *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Franz Steiner Verlag – GMBH (*Hermes Zeitschrift für Klassische Philologie*, 35), Wiesbaden 1975, pp. 83-84 *et passim*, et W. G. Thalmann, « Aeschylus' Physiology of the Emotions », *American Journal of Philology*, 107 (1986), pp. 489-511, p. 491.

2 Cf. Aesch., *Ag.*, v. 1064 (ἤ γε καὶ κακῶν κλύει φρενῶν), v. 1140 (φρενομανῆς, θεοφόρητος), v. 1084 (μένει τὸ θεῖον δουλίᾳ περ ἐν φρενί).

perception d'images obsédantes (ὄψεις, v. 645, δνειράτα, v. 657), tel que le « spectre » du géant Argos (εἰδῶλον Ἄργου, v. 581) et l'οἰστρός, le taon imaginaire qui la harcèle sans cesse. Même la représentation de l'accès d'Oreste à la fin des *Choéphores* (vv. 1021 sqq.), bien que le protagoniste ne soit pas un devin au sens strict, suit un schéma identique. Oreste, dans le temps où il revendique la justesse de ses actions, est encore « maître de ses *phrenes* »¹ (ἔως δ' ἔτ' ἔμφρων εἰμί, *Ch.*, v. 1026), alors que la peur est prête à chanter contre son cœur et à danser à son rythme désordonné et violent (... πρὸς δὲ καρδίᾳ φόβος | ἄδειν ἑτοῖμος, ἢ δ' ὑπορχεῖσθαι κρότῳ) et ses *phrenes* « indociles » le terrassent et l'entraînent (φέρουσι γὰρ νικώμενον | φρένες δὺσαρκτοι ..., vv. 1023-1025). Comme Io et Cassandre, lorsqu'à l'explosion de la crise il est frappé par des *visions* que lui seul peut percevoir, il se met à tourner sur lui-même de manière incontrôlée. Le chœur essaye alors de le convaincre de l'inauthenticité des images épouvantables qu'il perçoit (vv. 1052-1054, trad. Mazon) :

{Χο.} τίνες σε δόξαι, φίλτατ' ἀνθρώπων πατρί, | στροβούσιν; ἴσχε, μὴ φοβοῦ, νικῶν πολὺ.
{Ορ.} οὐκ εἰσι δόξαι τῶνδε πημάτων ἐμοί· | σαφῶς γὰρ αἶδε μητρὸς ἔγκοτοι κύνες.

Coryphée : Devant quels vains fantômes tournoies-tu ainsi, toi, de tous les mortels le plus cher à ton père. Courage ! Que peut craindre un vainqueur tel que toi ?
Oreste : Non, ce ne sont pas de vains fantômes qui font ici mon tourment. Ah ! Il n'est que trop clair : les voilà, les chiennes irritées de ma mère !

Dans la réaction du chœur, ce n'est pas la possibilité que de telles perceptions puissent avoir lieu qui est mise en question. La réponse même d'Oreste le confirme : alors que chez Euripide il ignore dans son délire la réplique d'Électre (ὄραξ γὰρ οὐδὲν ὧν δοκεῖς σάφ' εἰδέναι, *Or.*, v. 259)², ici il confirme percevoir « clairement » (σαφῶς)³ les Érinées qui, par conséquent, ne sauraient être des « apparences » (δόξαι). Si les choreutes ne peuvent pas croire aux visions d'Oreste, ce n'est pas en raison de leur prétendue absurdité, ou de leur caractère pathologique, mais en raison du fait que leurs *phrenes* ne sont pas investies de ce pouvoir qu'on a vu à l'œuvre, bien que selon des modalités différentes, chez Cassandre et chez Io. Le coup de théâtre des *Euménides*, après la fureur d'Oreste, sera justement le partage de la vision effrayante des Érinées par le public et par les autres personnages du drame.

Dans le théâtre eschyléen, toute une représentation du corps et de ses facultés ancre dans la réalité charnelle et physiologique de l'inspiration divine la possibilité d'une perception véridique dans le délire. Cette représentation du physique, de la connaissance

1 Trad. Mazon légèrement modifiée.

2 Cf. aussi Eur., *Iph. Taur.*, vv. 291-292 où le messager déclare παρῆν δ' ὄραν | οὐ ταῦτα μορφῆς σχήματ(α) (« mais l'on ne pouvait voir ces figures »).

3 Ce vocabulaire de la *netteté* revient même ailleurs dans la langue d'Eschyle, quoiqu'en se référant à la vérité des rêves et non pas aux visions à l'état de veille dont il est question ici. L'un des traits permettant de reconnaître les rêves « précognitifs », « envoyés par un dieu » est, en effet, leur *clarté* (ἐνάργεια). Dans le *Prométhée enchaîné*, la véridicité des « visions nocturnes » d'Io (ὄψεις ἔννυχοι, v. 645; δνειράσιν, v. 655) est confirmée justement par des oracles d'Apollon exprimant enfin « clairement » (σαφῶς) une « réponse nette » (ἐναργῆς βᾶξις, vv. 663-634).

et des émotions, dans ses traits généraux, doit être certainement antérieure à Eschyle¹, comme le montrent également les parallèles avec le *Timée* ainsi qu'avec les pratiques divinatoires des sanctuaires grecs : le poète la reprend, l'utilise à ses propres fins, l'incorpore dans sa poétique et dans sa propre conception du monde. Bien au-delà de la reprise polémique des apparitions des Érinyes au matricide dans les *Choéphores*, c'est cette conception traditionnelle de la vision inspirée (et de la véracité de la connaissance qui en découle) qui fait l'objet de la polémique d'Euripide, plutôt que l'existence des dieux en soi ou sa réduction à une maladie hippocratique. Cela apparaît plus clairement dans d'autres pièces euripidéennes, où la vérité de la connaissance divinatoire est mise en question sans couper tout lien avec la sphère du divin.

Crise de la mantique et pathologie de la perception dans le théâtre d'Euripide

Plus de quarante ans après la représentation de l'*Orestie*, dans les *Troyennes* (415 av. J. C.), Euripide déconstruit en profondeur le modèle de la vision inspirée et véridique, en portant sur scène la prophétesse Cassandre selon des modalités radicalement distinctes de son analogue eschyléen. Dans l'*Agamemnon* la prophétesse arrivait silencieuse comme butin de guerre sur le char du roi d'Argos. Dans la tragédie d'Euripide, qui choisit un instant différent du récit, Cassandre fuit de la tente où elle retenue prisonnière et, en proie au délire, se précipite vers les autres personnages sur scène², d'après une caractérisation 'bacchique' qui est tout à fait étrangère au langage et à l'imaginaire eschyléens de la divination et de la folie prophétique. Pendant sa crise, qui a lieu ici *in medias res*, Cassandre invite ceux qui l'entourent à partager ses visions, en recourant à une expression (ιδού ιδού, v. 309) qui reprend mot à mot et inverse son précédent eschyléen (*Ag.*, v. 1125 ; *cf. supra*) : dans la monodie qu'elle chante aux vv. 308-340, rien ne suggère qu'on ait à faire à une vision prémonitoire ou à la perception privilégiée d'une inspirée. Au contraire, dans son chant il n'y a aucune place pour la vision des événements présents, passés ou futurs qui, dans la tradition littéraire, apparaissaient devant ses yeux. Chez Euripide, elle *croit* voir la célébration de son propre mariage avec Agamemnon, elle bénit son époux et s' imagine conduisant le cortège de l'hyménée vers le temple d'Apollon. Même la façon dont Cassandre décrit ce rituel nuptial imaginaire est une expression évidente de son délire, d'autant plus frappante qu'elle paraît mettre en scène une caricature sacrilège de la tradition de l'hyménée. En poussant des cris bacchiques, elle n'invoque pas les divinités protectrices du mariage, mais Apollon et Hécate (vv. 310-330).

Euripide, au demeurant, confère à cette vision de Cassandre un caractère qu'on peut à juste titre qualifier d'*illusoire*, car sa souffrance n'est plus justifiée par le fait qu'un

1 Cf. Thalmann, *art. cit.*, p. 511 (« It is difficult to believe that he invented this conception. There is no evidence that would enable us to identify his sources (popular thought? scientific speculation?) ») et S. D. Sullivan, *Aeschylus' Use of Psychological Terminology. Traditional and New*, McGill-Queen's University Press, Montréal-Kingstone 1993, p. 174 (« Aeschylus's use of psychological terminology is both traditional and new »).

2 Eur., *Tr.*, v. 307 (μαινὰς θαλάξει δεῦρο Κασσάνδρα δρόμῳ). Cf. aussi vv. 41-42 (παρθένος δρομάς), v. 169 (τὰν ἐκβακχεύουσαν Κασσάνδραν), v. 173 (μαινάδα).

dieu la possède physiquement « en [lui] soufflant la grâce » (πνέων χάριν, Aesch., *Ag.*, 1206), et son extase n'est donc rien d'autre que l'expression d'un délire sans lien avec la réalité qui l'entoure et avec la séquence dramatique des événements qui vont suivre¹. Le contraste avec le modèle 'pythique' adopté par Eschyle ne pourrait pas être plus évident : dans les *Troyennes*, en effet, lorsqu'elle se trouve en proie à un état de folie, Cassandre expérimente des *visions* dont la fausseté est immédiatement décelée par le chœur ainsi que par les autres personnages du drame. Mais quand, peu après, Cassandre anticipe verbalement le meurtre d'Agamemnon et affirme vouloir taire d'autres événements futurs (ἀλλ' ἄττ' ἐάσω, v. 361), son accès délirant est déjà terminé : c'est en pleine possession de sa raison qu'elle annonce de manière quelque peu allusive ces événements bien connus d'un public qui a certainement en mémoire l'*Orestie*. Cassandre, tout en se disant « possédée » (ἔνθεος μὲν, v. 366), met volontairement un terme à cet état « en sortant de son délire » (τοσόνδε γ' ἔξω στήσομαι βακχευμάτων, v. 367), et elle exprime le même contenu des visions prophétiques de l'*Agamemnon* sans toutefois recourir à ses capacités divinatoires. C'est donc un étrange statut que celui de Cassandre chez Euripide : capable d'argumenter et de proposer un point de vue personnel et raisonné, une fois qu'elle a mis volontairement un terme à son délire, elle n'est cependant pas crédible en qualité de prophétesse inspirée. Le lexique dionysiaque qu'Euripide emploie pour caractériser ce personnage est assez homogène : il exprime ainsi, pour des raisons d'ordre philosophique, son rejet de l'image traditionnelle (et eschyléenne) de la folie, en adoptant une attitude bien différente à l'égard des devins, de leur science et de la fiabilité de leurs savoirs.

Euripide, toutefois, aurait pu employer la terminologie et la symptomatologie des désordres psycho-physiques décrits dans les écrits de médecine contemporains, autant de ressources scéniques auxquelles le poète avait déjà recouru au moins dans l'*Héraclès* (env. 421-415 av. J.-C.) et dans *Iphigénie en Tauride* (env. 414-412 av. J.-C.). Or dans les *Troyennes*, en dépit du caractère pathologique de la crise de Cassandre, on ne saurait déceler des éléments autorisant à y retrouver les traits des crises épileptiques décrites dans un texte tel que *Maladie sacrée*, ou dans d'autres écrits exposant des conceptions naturelles de la folie et des désordres perceptifs. L'idée que les visions d'une prophétesse inspirée – car elle se considère tout de même comme *possédée* par un dieu (vv. 239 et 341) – puissent se révéler *fausses* et *illusoires*, paraît donc se développer chez Euripide indépendamment aussi bien des théorisations et de la pratique des hippocratiques que du thème littéraire de la tromperie divine dont l'*Ajax* de Sophocle est l'exemple le plus célèbre. Il s'agit donc d'une réflexion plus générale, de nature éminemment théologique et philosophique, portant sur le rôle des dieux dans les actions humaines et sur les conséquences de leur intervention (ou encore de leur *absence*). Euripide, à travers la représentation d'un état essentiellement anormal et pathologique trouvant sa justification dans la critique du statut privilégié des devins et, plus généralement, de toute espèce de connaissance divinatoire, vise essentiellement à remettre en question la conception selon laquelle la fureur mantique serait révélatrice de vérité. Avec sa Cassandre, il conteste le statut de « maîtres de vérité » des *manteis* et leur contact prétendument privilégié avec les

1 Voir V. Di Benedetto, *Euripide : Teatro e società*, Einaudi, Torino 1992², p. 56.

dieux, en dissipant l'aura magique de la valeur véridique de leur parole inspirée et de leurs visions.

Un autre argument pourrait expliquer l'absence de traces de savoir médical dans le portrait de la devineresse troyenne chez Euripide. La médecine contemporaine, effectivement, n'aurait pas pu fournir des exemples adéquats de syndromes hallucinatoires aptes à recouvrir tout le spectre du pathologique dans lequel s'inscrit la folie de Cassandre¹. Au contraire, il est possible que la caractérisation des personnages du théâtre euripidéen, notamment le tableau d'Oreste dans la tragédie homonyme, ait constitué une réflexion originale sur le thème du délire perceptif, en servant ainsi de texte à l'appui pour l'élaboration de cadres descriptifs ultérieurs des désordres hallucinatoires. Pour mesurer l'écart entre la représentation de la folie hallucinatoire d'Euripide et la médecine rationnelle de son temps, il suffit de considérer les textes de la *Collection hippocratique* qui étudient des formes de pathologie de la perception dans le cadre d'altérations de l'esprit. Dans les écrits de la *Collection* datant des V^e-IV^e siècles il n'y a aucun traitement systématique ou spécifiquement consacré à cet ordre de phénomènes. Ces traités, en général, se bornent à les consigner avec d'autres manifestations pathologiques, sans employer une terminologie particulière et en recourant très souvent à des formes périphrastiques d'expression. L'absence quasiment totale de termes de la famille φάντασμα dans les textes les plus anciens est très significative. La seule occurrence de ce terme au sens de perception de type hallucinatoire est décelable dans le traité *Glandes*, où cette manifestation pathologique se produit à cause d'une « fluxion en excès » dans le cerveau². Un passage du traité *Maladies II* établit des liens entre des états d'agitation psychophysiques et la perception d'images sinistres :

Anxiété. Le malade semble avoir dans les viscères comme une épine qui le pique ; il est en proie à la nausée, fuit la lumière et les hommes, aime les ténèbres ; il est en proie à l'angoisse ; la région phrénique fait saillie à l'extérieur ; il souffre quand on le touche ; il est angoissé ; il a des visions effrayantes, des cauchemars et parfois voit les morts³.

- 1 Pour l'absence d'une catégorie précise de 'maladie mentale' dans la *Collection Hippocratique*, voir au moins : I. E. Drabkin, « Remarks on Ancient Psychopathology », *Isis*, 46 (1955), pp. 223-234 ; F. Stok, « Il pazzo e il suo medico », *Medicina nei secoli*, 9 (1997), pp. 261-276 ; V. Andò, *Psiché e malattie psichiche nella prima medicina greca*, dans : Rita Bruschi, *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, ETS, Pisa, pp. 103-130 ; C. Thumiger, *A History of the Mind and Mental Health in Classical Greek Medical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2017.
- 2 Hipp., *Gland.*, 12, 2 (éd. Joly, CUF, p. 119) : « L'intelligence se trouble et le patient va et vient, pensant et voyant des choses fâcheuses et supportant le caractère de la maladie avec des sourires moqueurs et des visions étranges » (ἡ γνώμη ταρασσεται, καὶ περίεισιν ἄλλοια φρονῶν καὶ ἄλλοια ὄρων· φέρων τὸ ἦθος τῆς νούσου σεσηρόσι μειδιήμασι καὶ ἀλλοκότοις φαντάσμασιν).
- 3 Hipp., *Morb.* II., 72, 1 (éd. Jouanna, CUF, pp. 211-212) : Φροντίς· δοκεῖ ἐν τοῖσι σπλάγγχοισιν εἶναι οἷον ἄκανθα καὶ κεντεῖν, καὶ ἄση αὐτὸν λάζυται, καὶ τὸ φῶς φεύγει καὶ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τὸ σκότος φιλεῖ καὶ φόβος λάζυται, καὶ αἱ φρένες οἰδέουσιν ἐκτός, καὶ ἀλγεῖ ψαυόμενος, καὶ φοβεῖται, καὶ δειμάτα ὄρα καὶ ὄνειρατα φοβερά καὶ τοὺς τεθνηκότας ἐνίοτε.

Il serait tentant de déceler dans cet extrait l'idée, bien qu'exprimée de façon très implicite, que les visions de morts auxquelles les malades sont parfois sujets ne sont pas imputables à une forme d'inspiration divine ni à un contact avec des réalités ultramondaines, et qu'elles ne relèveraient que d'un ordre de causes naturelles. Toutefois, si la sensation de l'« épine dans les viscères » est ouvertement définie comme subjective (δοκεῖ), dans les cas de visions des morts (τοὺς τεθνηκότας) l'auteur paraît renoncer à introduire nettement le même degré de subjectivité : il les *voit* (ὄρᾳ). Même l'analyse d'un texte tel que *Maladie sacrée*, qui a offert aux commentateurs l'un des principaux critères des analyses différentielles entre les folies visionnaires des personnages d'Eschyle et d'Euripide, s'avère à cet égard particulièrement décevante : dans la seule référence qui va dans ce sens, on lit qu'à cause de l'état altéré de l'encéphale « ni la vue ni l'ouïe ne sont stables, mais l'on voit et l'on entend tantôt une chose tantôt une autre et la langue exprime ce que l'on voit et ce que l'on entend à chaque fois »¹. L'auteur *du Régime* (I, 35), quant à lui, répertorie les êtres humains selon la proportion de feu et d'eau dont leurs âmes (ψυχαί) sont composées, et associe à la prédominance du premier élément la présence de désordres de la sensibilité : « l'âme est trop vive (ὄξεα ἢ τοιαύτη ψυχή ἄγαν) et on dit que de telles gens *révassent* ; d'autres les appellent des demi-fous (οἱ δὲ ὑπομαινέσθαι) »². Manifestement, dans ces écrits médicaux, les attestations de désordres perceptifs dans le délire sont des données très sporadiques : ces phénomènes ne constituent pas une catégorie nosologique particulière et ne représentent d'ailleurs pas la manifestation principale du cadre pathologique considéré. Il est par conséquent impossible de détecter dans les textes de la *Collection hippocratique* qu'Euripide aurait pu connaître une conception suffisamment développée de tels phénomènes, apte en d'autres termes à fournir un modèle rationnel et alternatif au paradigme traditionnel, d'origine religieuse et divinatoire, tel qu'on l'a vu à l'œuvre chez Eschyle, et qui sera différemment exploité par Platon³.

Une exception à ce cadre général pourrait confirmer la règle. Il s'agit du chapitre 48 du traité *Affections internes*, dont la datation oscille entre 400 et 390 av. J.-C., soit peu après la première représentation de l'*Oreste* (408 av. J.-C.). À la différence d'autres textes de la même époque, où les médecins consignent uniquement les traits extérieurs du délire, cet écrit fournit une description extraordinaire de l'état délirant dans lequel se trouve le malade, qui présente d'ailleurs des ressemblances surprenantes avec les textes d'Euripide.

1 Hipp., *Morb.sacr.*, 14. 5 (éd. Jouanna, *CUF*, pp. 26-27) : μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα ὄραν καὶ ἀκούειν, τὴν τε γλῶσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλέπη τε καὶ ἀκούη ἐκάστοτε.

2 Éd. Joly-Byl, *CMG*, p. 156, 3-6 (trad. modifiée).

3 Un tel modèle, où des perceptions prétendent surnaturelles (et perçues comme vraies par le malade) sont dénoncées par le médecin en tant que des manifestations pathologiques du délire, se trouve dans un texte relativement tardif et daté vraisemblablement de l'époque hellénistique : *Maladie des jeunes filles*. Dans ce traité, l'auteur conteste explicitement la réalité des φαντάσματα (3. 2) et des visions (ὄψεις, 1. 3) qui apparaissent aux jeunes filles, qui « croient voir des démons » (ὄρῃν δοκέειν δαιμονίας τινας), en opposant une explication naturelle de la forme de délire dont elles souffrent aux remèdes et à l'étiologie proposés par les devins.

Le malade est frappé par une maladie causée par un excès de bile, qui engendre à son tour de remarquables manifestations sur le plan psychique, telles qu'agitation, délire, phobies, désordres de la perception : « les pupilles des yeux palpitent » (αἱ κόραι σκιδνάνται τῶν ὀφθαλμῶν), « la vision n'est pas nette » (σκιαυγέει), le patient « n'est plus en mesure d'entendre de façon distincte, et souvent même pas de voir (καὶ τοῖσιν ὡσὶν οὐκ ὀξὺ ἀκούει, πολλακίς δὲ καὶ τοῖσιν ὀφθαλμοῖσιν οὐχ ὄρα). Le texte décrit avec une précision sans précédent les divers moments de la crise du malade : celui-ci n'est plus capable de voir ni d'entendre correctement, il connaît des états de sommeil et de calme inconscient qui alternent avec des phases de surexcitation et, surtout, sa vue est obscurcie et l'illusion délirante si puissante qu'il passe du simple trouble de la sensibilité (reprenant le modèle des autres textes hippocratiques qu'on a mentionnés) à des visions purement imaginaires et pourtant extrêmement détaillées, tellement concrètes que le malade croit voir apparaître devant ses yeux des reptiles et d'autres espèce de bêtes, et être pris au milieu d'un combat¹. Les ressemblances avec les tableaux cliniques d'*Oreste* dans la tragédie d'Euripide sont, dans ce texte, particulièrement importantes : les troubles épouvantables de la vue, les visions de reptiles, les élans et les bonds hors du lit, la résistance violente aux tentatives faites pour contenir la crise, le recouvrement instantané de la raison et la conscience de tout ce qui s'est passé pendant l'accès furieux. Tous ces éléments évoquent immédiatement les tragédies euripidiennes, sans par ailleurs présenter de points communs avec d'autres écrits médicaux : ils renvoient à la description des Érinyes (mais l'on pourrait songer aussi à la représentation de Lyssa, dans l'*Héraclès*) avec leurs corps monstrueux ceints de reptiles, ou encore à Oreste qui se débat furieusement sur scène en luttant contre des ennemies invisibles, repoussant brusquement Électre qui l'étreint pour l'empêcher d'accomplir des mouvements dangereux. Ils rappellent la scène d'Oreste qui recouvre la raison et parle à Ménélas, avec une pleine et claire conscience, de sa « maladie » et des visions qu'il a perçues. De plus, l'expression ὡς ὄρέων, récurrente dans le texte, est généralement étrangère au langage hippocratique, présentant en revanche de nombreux équivalents dans plusieurs scènes 'hallucinatoires' des tragédies euripidiennes².

Pour des raisons chronologiques, il est impossible d'affirmer l'influence de ce texte sur Euripide. Mais on peut suggérer que l'influence littéraire du tragique sur le médecin serait possible. La caractérisation clinique de la folie d'Oreste n'avait pas d'équivalents dans le panorama médical contemporain, et le réalisme et les enjeux intellectuels de la

1 Hipp., *Aff. int.*, 48 (éd. Littré, VII, 284, 19-286, 6) : « Quand le foie presse encore plus contre le diaphragme, il délire : il lui semble alors que lui apparaissent devant les yeux des reptiles et des bêtes de toute sorte, des hoplites en combat ; lui-même croit combattre parmi eux, il parle comme s'il voyait des guerres et des batailles, il se lève, il menace si l'on ne le laisse pas s'en aller » (καὶ ὀκόταν τὸ ἦπαρ μᾶλλον ἀναπτυγῆ πρὸς τὰς φρένας, παραφρονέει· καὶ προφαίνεσθαι οἱ δοκέει πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἔρπετὰ καὶ ἄλλα παντοδαπὰ θηρία καὶ ὀπλίται μαχόμενοι, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτοῖς δοκέει μάχεσθαι, καὶ τοιαῦτα λέγει ὡς ὄρέων μάχας καὶ πολέμους, καὶ ἐπέρχεται, καὶ ἀπειλέει, ἢν μὴ τις αὐτὸν ἐξ ἐξίεναι). Trad. légèrement modifiée.

2 Cf. L. Villard, *La vision du malade dans la Collection Hippocratique*, dans : *Ead.* (éd.), *Études sur la vision dans l'Antiquité classique*, Publications des universités de Rouen et du Havre, Mont Saint Aignan 2005, pp. 109-130, p. 121.

scène auraient pu être facilement reconnus bien au-delà du cercle des auteurs tragiques. S'il est certain qu'Euripide a trouvé l'une de ses sources dans la médecine hippocratique, il n'est donc pas invraisemblable qu'un auteur médical, contemporain du tragique, reconnût à son tour la caractérisation clinique d'une modalité de l'expérience qui offrait des points de contact évidents avec la psychopathologie des hippocratiques mais qui, du moins au niveau de la précision et de la richesse dans la description, la dépassait. En percevant l'originalité de la phénoménologie de la folie d'Oreste, l'auteur d'*Affections internes* pouvait y trouver une source d'inspiration pour donner une description plus élaborée des cas de délire perceptifs rencontrés au cours de son expérience de clinicien : le rapport direct, immédiat, avec la réalité et l'observation 'pure' ne s'y révélerait ainsi que dans le reflet d'images provenant d'autres formes de connaissance, dans une mise en abîme des réfractions mutuelles entre savoir tragique et science médicale. Une différence fondamentale subsiste toutefois entre ce « pittoresque » (J. Pigeaud) chapitre hippocratique et les mises en scène euripidéennes de la folie : les images perçues par le malade d'*Affections internes*, pour autant qu'elles puissent rappeler les visions de l'*Oreste*, ne représentent pas d'entités démoniaques ou mythologiques. Il s'agit, au contraire, d'objets sans doute dépourvus d'existence en dehors de la perception subjective du malade – reptiles et autres espèces animales (παντοδαπὰ θηρία) – mais qui ne suggèrent de liens effectifs ni avec la sphère de la religion traditionnelle, ni d'ailleurs avec celle des croyances populaires : en cela, ce texte n'est pas différent des autres études hippocratiques de la vision perturbée qu'on a mentionnés plus haut. Cette absence d'un cadre théorique permettant la dissolution du religieux dans le psycho-pathologique peut, à rebours, éclairer certaines caractéristiques de la crise d'Oreste en rapport avec la science médicale de son temps. Une telle absence, en effet, n'est pas justifiable exclusivement par le 'niveau' prétendument peu avancé de l'hippocratismes à cette époque, mais, essentiellement, par un aspect plus inhérent à la tournure d'esprit des cliniciens antiques. Le rationalisme « de ces médecins du V^e siècle », comme l'a écrit Jacques Jouanna, « même dans les moments où il s'oppose à la superstition et à la magie, n'est pas un athéisme », comme cela est prouvé par les liaisons entre la médecine hippocratique et le culte traditionnel des sanctuaires. Ce rationalisme « est plus souple, plus complexe et plus malléable que le rationalisme des interprètes du XIX^e et du XX^e siècle qui ont parfois tendance à forcer l'opposition entre rationnel et divin, entre raison et religion »¹.

1 J. Jouanna, *Hippocrate*, Les Belles Lettres, Paris 2017², pp. 278-279.

Deuxième partie. *Physiologie et concepts de la 'méperception'.*

La réflexion philosophique antique sur les désordres perceptifs

(VI s. av. J.-C. – III s. apr. J.-C.)

Délire et altérations de la sensibilité depuis les Présocratiques à Platon

Dans la deuxième section du *Théétète*, Platon met en scène un bref échange entre Socrate et le mathématicien cyrénaïque Théodore autour des intérêts philosophiques de la jeunesse athénienne (143d) et de sa vivacité intellectuelle. L'un parmi les élèves de Théodore mérite spécialement l'attention de Socrate : Théétète, le fils d'un riche concitoyen, un jeune (μειράκιον) aussi exceptionnellement doué et sage dans sa disposition morale que brillant dans l'apprentissage et l'étude. Le dénombrement des disciplines apprises par Théétète auprès de Théodore devient le prétexte pour l'introduction du problème qui fera l'objet du dialogue, à savoir la définition de la *connaissance* (ἐπιστήμη ὅτι ποτέ τυγχάνει ὄν, 145e9). L'immense défi posé par la question de Socrate, qui est à l'origine de l'étude la plus étendue et systématique autour du problème de la connaissance dans le *Corpus* platonicien, est constamment envisagé sur l'arrière-plan du thème de la légitimation épistémologique est sociale du savoir et, donc, de la meilleure forme d'éducation à destiner à la jeunesse représentée idéalement par Théétète. Théodore, tout comme Socrate, avoue de ne pas être en mesure de fournir une telle définition, en suggérant d'interroger au sujet son jeune élève. Qu'est-ce que donc la connaissance pour un jeune 'noble' (γεννικόν, 144d5), bien introduit dans les milieux intellectuels les plus avancés de la société athénienne ?

Théétète répond par un répertoire d'exemples particuliers de 'connaissance', allant des savoirs désincarnés des géomètres et des mathématiciens à ceux, bien plus concrets, des cordonniers et des autres artisans. Socrate demande toutefois au jeune de reconduire sous une seule définition les différentes variétés de connaissance (146d6-7) et, avec son aide d'obstétricien, il suscite et calme les douleurs de l'accouchement intellectuel de son interlocuteur (151a8). Théétète donne ensuite le jour à sa propre définition (151e1-3, trad. Narcy) :

Mon opinion, donc, est que celui qui sait quelque chose a la sensation de ce qu'il sait, et que, telle est du moins l'apparence présente, la science n'est pas autre chose que la sensation

Δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.

Dans cette équivalence de *connaissance* et *perception*, une assertion radicalement empiriste à l'égard de laquelle Platon ne pouvait que manifester tout son dissentiment, Socrate décèle toutefois « une parole qui, elle aussi, n'est pas sans valeur » (οὐ φαῦλον), et que l'on peut reconduire à l'ouverture de l'écrit *Vérité* (Ἀλήθεια) du sophiste Protagoras

(πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, 152a2-4 = DK 80 B1). Aussi, dans le but de mieux éclaircir une telle définition et d'en mettre à l'épreuve la validité, Socrate réduit l'énoncé protagoréen à une assumption plus essentielle, une doctrine « énigmatique » que le sophiste aurait enseigné en secret (ἐν ἀπορρήτῳ) à ses adeptes : si les choses qui *apparaissent* à chaque sujet *sont*, il s'en suit que l'apparence (φαντασία) et la sensation (αἴσθησις) reviennent à la même chose (152c1), sans qu'il soit possible que la *connaissance* ne soit jamais susceptible d'erreur. Dans la reconstitution de l'ontologie 'latente' dans la pensée du sophiste, « rien n'est jamais, mais à chaque fois vient à être » (ἔστι μὲν γὰρ οὐδεποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίνεται, 152d7-e1). Selon Socrate, tous les savants – à l'exception de Parménide – auraient partagé cet avis : à côté de Protagoras, il nomme Homère, Héraclite, Empédocle, car tous seraient d'accord avec la thèse du *devenir universel* ; et toute la stratégie de Socrate, dorénavant, visera la réfutation de la thèse de Théétète et de ses dangereux corollaires, en recourant à un certain nombre d'arguments. Dans le but d'affaiblir l'idée que toutes les sensations soient vraies, Socrate avance une objection (157e1-158a3) :

Or il manque tout ce qui touche aux rêves et aux maladies, dans leur ensemble bien sûr, mais spécialement à la *folie* : *tout ce qu'on appelle entendre ou voir de travers, ou percevoir à tort* quelque autre chose. Tu dois bien savoir, en effet, que, dans tous ces cas, le discours que nous passions en revue tout à l'heure donne, de manière telle qu'on en tombe d'accord, l'impression qu'il est réfuté : puisque des *sensations fausses* sont ce qui nous arrive dans ces cas-là plus que toute autre chose, il s'en faut de beaucoup que ce qui apparaît à chacun, cela, aussi soit ; c'est plutôt le contraire : rien n'est, pense-t-on, de ce qui apparaît¹

Dans ce passage, les commentateurs ont souvent reconnu la première attestation d'un ensemble d'arguments qui a connu une fortune remarquable dans la philosophie occidentale (il suffit de penser à l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne ou bien aux *Méditations métaphysiques* de Descartes). Socrate, toutefois, renonce en l'occurrence au développement de ces objections anti-empiristes, notamment à celle concernant les sensations des fous, probablement parce qu'elles pourraient se révéler insuffisantes à la réfutation de la *Flussontologie* recelée dans la doctrine de Protagoras. Plutôt qu'insister sur l'impossibilité de distinguer une perception vraie d'autres ayant lieu dans des états altérés ou pathologiques, l'objection socratique voudrait réfuter l'infalibilité protagoréen en déclarant d'emblée fausses les sensations qui se produisent à l'état de *mania*. Mais, puisque dans la doctrine de Protagoras il n'existe aucun critère extérieur au sujet percevant qui permette de juger la sensation, les perceptions des fous s'avèreraient, aux yeux du sophiste, tout simplement incommensurables par rapport à celles de l'homme sain. Du moins dans ce contexte, l'objection de Socrate ne peut que se révéler infructueuse, et c'est

1 157e-158a3 : Λείπεται δὲ ἐνυπνίων τε περὶ καὶ νόσων τῶν τε ἄλλων καὶ μανίας, ὅσα τε παρακοῦειν ἢ παρορᾶν ἢ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι λέγεται. οἶσθα γὰρ ποῦ ὅτι ἐν πᾶσι τούτοις ὁμολογουμένως ἐλέγχεσθαι δοκεῖ ὄν ἄρτι διῆμεν λόγον, ὡς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνομένας, καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι, ἀλλὰ πᾶν τούναντίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι (trad. cit.).

probablement pour cette raison qu'elle a été le plus souvent négligée par les commentateurs modernes du *Théétète*. Il y a toutefois la possibilité que Platon, en recourant à l'argument des « fausses sensations » de la *mania*, ait repris un thème plus ancien, en le variant à ses propres buts.

La médecine hippocratique, par exemple, n'interroge jamais le statut des sensations altérées des malades 'mentaux' en termes de *vérité* ou de *fausseté*, et n'envisage aucun cadre nosologique unitaire où répertorier de tels phénomènes (alors que la notion de *mania*, dans le *Théétète*, est comptée parmi les *nosoi* et n'est pas considérée, comme dans la littérature médicale, en tant qu'altération générale de la cognition et du comportement). L'art médical de l'époque classique, en revanche, avait développé des conceptions de la *mania* assez précises, au point de constituer une précise catégorie nosologique. Dioclès de Caryste décelait les causes et les symptômes de la *mania* dans un gonflement cardiaque (κατ' οἴδησιν τῆς καρδίας) ainsi que dans l'« ébullition » du sang dans le cœur (ζέσιν τοῦ ἐν τῇ καρδίᾳ αἵματος)¹. Dans ce fragment il n'y a aucune allusion aux troubles de la sensation, mais un témoignage (douteux) de Tertullien (*De an.*, 17, 1-2) sur Dioclès pourrait ajouter une tesselle à ce mosaïque, en mettant les intérêts scientifiques du médecin de Caryste en relation avec le thème philosophique de la méfiance à l'égard de la connaissance sensible². La fiabilité de ce passage, toutefois, demeure trop incertaine pour en tirer des conclusions indubitables, bien que l'hypothèse d'une attention particulière à l'égard des troubles de la sensation dans l'œuvre de ce médecin (ainsi que de Praxagoras de Cos) est confirmée par d'autres fragments faisant état de la paralysie de l'odorat³. Si Dioclès était actif à Athènes autour de 360 av. J.-C., comme cela a été proposé par V. Di Benedetto⁴, il aurait pu exercer dans la même période de rédaction du *Théétète* : le lien entre *mania* et altération de la sensation avait été peut-être esquissé dans les milieux médicaux au IV^e siècle, mais rien ne dépose en faveur de l'association entre cette pathologie et la fausseté des perceptions qui en découlent antérieurement à Platon.

Une forme de connexion entre les modifications de la constitution physiologique de l'être humain et la qualité de ses facultés perceptives était déjà présente chez les Présocratiques. Les fragments d'Alcméon permettent de mettre en évidence une relation nécessaire entre les mouvements de l'encéphale, dus à la disproportion des composantes du corps, et l'émoussement des sensations causé par l'« obstruction » des *poroi*⁵, mais sans aucune référence à des cadres définissables spécifiquement comme 'psycho-pathologiques'. Il s'agit en revanche d'un modèle exclusivement matériel d'explication, qui pose le problème de la variabilité subjective de la connaissance – qui n'est pas distincte dans ses côtés sensoriel et intellectuel comme c'est le cas pour Platon – à partir de l'équilibre des processus physiologiques à l'œuvre dans le complexe psycho-physique de l'homme. Cette

1 Fr. 74 Van der Eijk.

2 Fr. 38 Van der Eijk.

3 *An. Par.*, (éd. Garofalo), pp. 131-132 = fr. 29 Lewis = fr. 83 Van der Eijk.

4 V. Di Benedetto, cit., p. 50.

5 Theophr., *Sens.*, 25, 8-11 (= DK24 A5) : ἀπάσας (...) τὰς αἰσθήσεις συνηρτῆσαι πῶς πρὸς τὸν ἐγκέφαλον· διὸ καὶ πηροῦσθαι κινουμένου καὶ μεταλλάττοντος τὴν χώραν· ἐπιλαμβάνειν γὰρ τοὺς πόρους, δι' ὧν αἱ αἰσθήσεις.

attitude réapparaît invariablement dans la physiologie du Ve siècle. Empédocle, qui adopte un paradigme hémocardiocentrique, défend une théorie de la sensation où l'idée que des émanations sensibles (*ἀπορροαί*) se détachent continuellement des objets s'appuie sur une conception des *poroi* comparable à celle d'Alcméon. Les variations subjectives dans les processus cognitifs sont expliqués en termes de modifications qualitatives de l'organisme : faisant appel aux principes du *semblable* (ἢ δὲ γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ)¹ et de la *συμμετρία*, selon lequel les différentes *ἀπορροαί* provenant des choses ne sont accueillies que par les *poroi* de mesure correspondante, le philosophe agrigentain peut rendre compte de différences entre un individu et un autre, ou encore entre les diverses espèces vivantes, ainsi que des écarts cognitifs à des moments différents dans la vie d'un même sujet par le recours à la notion de *κρᾶσις*, de « mélange » plus ou moins équilibré, dans l'homme, des quatre éléments (*stoicheia* ou *rhizōmata*) qui structurent le *kosmos* et toutes les réalités qui en font partie. Si l'on fait confiance à un témoignage tardif de Cælius Aurélien (DK31 A98), il est possible de déceler dans la *mania* (*furor*) causée par le déséquilibre somatique (*alienatione mentis ex corporis causa siue iniquitate*) une modalité extrême des disproportions de la *κρᾶσις* : une distribution inégale des éléments dans le corps impliquerait en effet l'impossibilité de respecter le principe du semblable, en provoquant des altérations cognitives dues, en dernière analyse, à un *défaut de ressemblance* entre la constitution élémentaire de l'homme et celle de l'univers. Ce modèle, dont la présence chez les fragments d'Empédocle n'est détectable que de façon implicite, peut être reconnu comme étant à la base de la « théorie sophistique de la perception » (M. Dixsaut) de Gorgias, et, surtout, avec le traité hippocratique *Du Régime* qui, à partir de la physiologie empédocléenne, développe l'idée d'une relation étroite entre la constitution 'maniaque' du sujet et une mauvaise perception du monde (*ὠνειρώσσειν*). Chez Démocrite, ces thèmes se greffent sur l'explication atomiste héritée par Leucippe, et se précisent en fonction de la nature corpusculaire des émanations sensibles provenant des objets. Les simulacres, en effet, frappent les organes de sens depuis l'extérieur ; mais les particules qui les composent ne passent pas directement dans le corps et dans le sang, comme c'était selon Empédocle, étant ainsi connus grâce à la présence d'éléments somatiques semblables. Ils s'impriment en revanche sur l'air intermédiaire entre eux et les émanations provenant des organes des sens, dont les caractéristiques reflètent celles de la *disposition* (*διαθήκη*, DK68 B9) momentanée du sujet. Théophraste, relatant ces aspects de l'épistémologie de Démocrite, désigne ce processus sous le terme de *ἀποτύπωσις*, « surimpression » (*Sens.*, 50, 1-4). Démocrite pourrait d'ailleurs avoir rapproché ce mécanisme à toutes ces altérations de la pensée qu'il nommait de *ἄλλοφρονεῖν*, à savoir des modifications des processus cognitifs reposant sur des changements thermiques de la disposition individuelle. Cependant, la variabilité individuelle de la perception, liée à ses fondements physiologiques, demeure le résultat d'un déséquilibre matériel évaluable exclusivement par rapport à une norme empirique : Démocrite, à l'instar de ses prédécesseurs, n'est pas intéressé à la vérité ou à la fausseté des sensations que l'*ἀποτύπωσις* peut parfois restituer de manière déformée.

Les deux éléments de l'argument du *Théétète* autour des fausses sensations de la

1 Arist., *Metaph.*, B4, 1000b 5 = DK31 B109.

mania ne peuvent donc être repérées qu'isolément dans les textes antérieurs : d'une part, il est possible de mettre en relief une réflexion d'origine sophistique sur la folie en tant que condition plus ou moins distinguable de la santé mentale (comme dans le petit traité connu sous le titre de *Dissoi logoi*) ; de l'autre, on peut signaler l'insistance, commune à toute la physiologie présocratique, sur la variabilité des processus cognitifs, même dans le cadre de manifestations morbides (bien que non spécifiquement psycho-pathologiques). Ce trait est exploité par Platon grâce aux recours à une image très proche de l'*ἀποτύπωσις* démocratéenne : les sensation reçue de l'extérieur, dans le *Théétète*, s'impriment en effet sur un 'bloc de cire' (*κήρινον ἐκμαγεῖον*), dont l'état, plus ou moins bon, détermine la qualité des perceptions et des pensées du sujet. Ceux dont la 'cire de l'âme' est trop dure ou trop molle, ou impure – il s'agit d'une image *λόγου ἔνεκα*, non d'une description concrète –, par conséquent, entendent et pensent le plus souvent de manière troublée (*παρορώσι... καὶ παρακούουσι καὶ παρανοοῦσι πλείστα*, 195a7-8). Ici, l'occurrence du verbe *παρανοεῖν*, caractéristique de la langue hippocratique mais qui n'est pas exempte d'emplois techniques même dans d'autres textes platoniciens¹, est révélateur de l'effort de Platon dans la repérage d'un arrière-plan physiologique derrière les altérations de la pensée et de la sensation. Si la référence aux *ψευδεῖς αἰσθήσεις* des fous dans le *Théétète* apparaît donc comme un trait en grande mesure irréductible au panorama philosophique de l'époque, il est en revanche possible de rapprocher à cette analyse celle que Platon réserve au même problème dans le *Timée*, composé dans la même période, où le philosophe développe une conception originale et novatrice du trouble psychique². Dans cet ouvrage, Platon fait justement référence à la *μανία* comme à une « maladie de l'âme » (*νόσον... ψυχῆς*, *Tim.*, 86b2-3) causée par « une certaine disposition du corps » (*διὰ σώματος ἔξιν*, 86b2), en y associant strictement des altérations pathologiques de la sensation : le malade du *Timée* est décrit comme « incapable de bien voir ou de bien écouter quoi que ce soit : il devient forcené et impropre au moindre raisonnement » (*οὔθ' ὁρᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται, λυττᾶ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἤκιστα τότε δὴ δυνατός*, 86c2-3). L'emploi d'une telle modalité périphrastique pour désigner les troubles de la sensation ne diffère pas essentiellement des expressions typique du lexique des hippocratiques, à la différence de ce que l'on peut constater dans le *Théétète*, où Platon emploie les formes verbales *παρακούειν*, *παρορᾶν* e *παραισθάνεσθαι* selon une signification qui n'est pas attestée auparavant : chez Hérodote, par exemple, *παρορᾶν* [τί τινος] signifie « voir [quelque chose] chez [quelqu'un] » (I, 37, 2), et *παρακούειν* a le sens de « entendre en passant » (III, 129, 3), alors que chez Xénophon (*Cyr.*, IV, 2, 30) *παραισθάνεσθαι* peut être traduit par « s'apercevoir ». L'usage du préfixe *παρα-*, notamment dans les textes hippocratiques, représente une façon très commune pour indiquer des forme d'altération pathologique de la pensée, du comportement ou de l'expression verbale³, car il véhicule l'idée que « les

1 *Leg.*, 928e2, 929d7.

2 Cf. au moins M. M. Sassi, *Mental Illness, Mental Error, and Responsibility in Late Plato*, in : William V. Harris (éd.), *Mental Disorders in Classical World*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 413-426, p. 415.

3 Cf. Chiara Thumiger, *The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity*, dans : W. V. Harris, *cit.*, pp. 61-95, p. 61 ; cf. aussi pp. 70-75.

choses ne sont pas où elles doivent être »¹ ainsi qu'un sens de déviation ou d'égarement qui modifie le sens du terme auquel il est antéposé. Toutefois, dans ces textes le préfixe n'est jamais employé en référence à la sensibilité, et une telle absence est certainement très significative, bien qu'elle ne puisse pas prouver une originalité linguistique absolue de Platon. L'argument épistémologique des *fausses sensations* dans le *Théétète* et sa récupération en termes physiologiques dans le *Timée* représentent, en conclusion, les deux côtés d'une même thématization du problème des perceptions altérées de la folie.

Aristote. Tromperie des sens, passions, tempérance.

Dans le livre Γ de la *Métaphysique*, Aristote se livre à une *démonstration par réfutation* (ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς, 1006a 11-12) du principe de non-contradiction en prenant en examen les thèses des anciens (ἀρχαῖοι). Il mentionne Homère, Héraclite, Empédocle, Anaxagore, Protagoras, Démocrite : l'essentiel de sa critique consiste dans la démonstration que, selon tous ces penseurs, la même chose peut être vraie et fausse en fonction du moment ou le point de vue de l'observateur, en enfreignant ainsi l'axiome qu'il entend défendre. Parmi les exemples les plus pertinents de ces infractions, il compte l'assimilation des perceptions des sains (νοῦν εἶχον) et des fous (παρεφρόνουν, 1009b5), en suivant évidemment la même ligne d'argumentation du *Théétète*, qui est certainement sa source principale dans l'organisation de sa critique². Il pousse toutefois plus loin le discours platonicien, en imputant aux Présocratiques l'identification de la pensée (φρόνησις) et de la sensation (αἴσθησις) sur la base d'un fondement somatique commun : les deux aspects de la cognition seraient considérés par les physiologues anciens en tant que *changements* dans le corps, ce qui fait que ce qui apparaît dans la sensation est nécessairement *vrai* (ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν, 1009b 12-15). Comment expliquer donc l'*erreur* (ἀπάτη), cette condition propre des êtres vivants où l'âme se trouve la plupart du temps (οἰκειότερον γὰρ τοῖς ζώοις, καὶ πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἡ ψυχὴ, *De. an.*, 427b 1-2), si toutes les sensations et les pensées ne relèvent que d'une altération matérielle ? La solution d'Aristote passe par l'introduction d'une nouvelle faculté, à côté de la φρόνησις et de l'αἴσθησις : la φαντασία, faculté intermédiaire définie comme « mouvement causé par la sensation en acte » (ἢ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη, 429a1-2)³. Elle résulte d'une modification *qualitative* des organes des sens produite par les sensibles externes (αἰσθητὰ) qui n'a pas lieu indépendamment de la sensation (428b10-12) : il s'agit du mouvement imprimé par les sensibles, à travers les organes sensoriels, au sang (ou, plus précisément, au *pneuma* contenu dans le sang), qui en transmet la qualité et la forme au *sensorium commune*, le *cœur*, siège de l'intelligence et de

1 Pierre Chantraine, *DELG*, s.v. παρά, Klincksieck, Paris 1999.

2 Cf. Anthony Kenny, « The Argument from Illusion in Aristotle's *Metaphysics* (Γ, 1009-10) », *Mind*, 76 (1967), pp. 184-197, p. 188 et Mi-Kuong Mitzi Lee, « Thinking and Perception in Plato's *Theaetetus* », *Apeiron*, 32, 4 (1999), pp. 37-54.

3 Cf. Victor Caston, « Why Aristotle Needs Imagination », *Phronesis*, 41, 1 (1996), pp. 20-55.

la sensation (Aristote reprend ici, de manière plus concrète, la métaphore démocritéenne et platonicienne de l'impression). À la différence de l'αἴσθησις, qui se rapporte toujours à l'objet qui en est à l'origine, le mouvement 'fantastique' peut être soit *vrai* soit *faux* (καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ, 428b17), selon qu'il représente avec exactitude son αἰσθητόν ou pas. La fausseté de la sensation se produit le plus souvent dans la perception des sensibles communs (κοινά) ou des sensibles par accident (κατὰ συμβεβηκός), ainsi que dans la passion, le sommeil, la maladie, ce qui fait que l'esprit de l'homme soit parfois offusqué (*De an.*, 429a4-8). L'hypothèse de l'équivalence entre toutes les expériences ayant lieu dans ces divers états constitue un défi à l'idée aristotélicienne, si clairement exprimée au début de la *Métaphysique*, d'après laquelle tous les hommes tendent naturellement vers la connaissance, en suivant un désir spontané dont l'usage désintéressé des sens est l'un des signes les plus évidents (980a20-22). Si les sens peuvent parfois nous tromper, il faudra dès lors comprendre de telles illusions sensorielles à partir des mêmes instruments intellectuels qui permettent de rendre compte de tous les autres phénomènes, à savoir la physique et la psychologie.

Dans le traité *Des rêves*, Aristote s'efforce de rendre compte, en complément de sa conception de la φαντασία développée en détail dans le *De anima* (Γ 3), des erreurs de perception et de leurs causes :

Nous nous trompons facilement au sujet des sensations, plongés que nous sommes dans nos affections, les uns et les autres diversement, par exemple le lâche dans sa frayeur, l'amoureux dans son amour ; par suite, l'un croit voir des ennemis à la suite d'une petite ressemblance et l'autre, l'objet aimé ; et la moindre similitude fait d'autant plus apparaître ces illusions qu'on est davantage sous le coup de l'émotion. De la même façon aussi les hommes se trompent dans les crises de colère et dans toutes les passions, et d'autant plus qu'ils sont davantage sous le coup de ces affections. C'est pourquoi aussi, dans des accès de fièvre, des animaux apparaissent sur les murs à la suite d'une légère ressemblance de lignes assemblées. Et cet état s'accroît parfois avec la maladie ; par suite, si l'on n'est pas très malade, l'illusion ne passe pas inaperçue, mais si le mal s'aggrave, le malade fait même des mouvements vers les objets¹.

L'erreur perceptive est reliée ici à la notion de πάθος, pouvant indiquer en même temps des altérations de type émotionnel (φόβος, ἔρωσ, ὄργαι, ἐπιθυμῖαι) et des formes plus nettement pathologiques (notamment des états fiévreux) : néanmoins, entre ces deux typologies d'altération, de fait, Aristote ne dégage aucune différence de nature, le seul

1 Arist., *Insomn.*, 460b 3-16 (éd. Mugnier, p. 82) : ῥαδίως ἀπατάμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, ἄλλοι δὲ ἐν ἄλλοις, οἷον ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ, ὁ δ' ἐρωτικὸς ἐν ἔρωτι, ὥστε δοκεῖν ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τὸν μὲν τοὺς πολεμίους ὄραν, τὸν δὲ τὸν ἐρώμενον· καὶ ταῦτα ὅσω ἂν ἐμπαθέστερος ᾖ, τοσοῦτω ἀπ' ἐλάσσονος ὁμοιότητος φαίνεται. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐν ὄργαις καὶ ἐν πάσαις ἐπιθυμίαις εὐαπάτητοι γίνονται πάντες, καὶ μᾶλλον ὅσω ἂν μᾶλλον ἐν τοῖς πάθεσιν ὦσιν. διὸ καὶ τοῖς πυρέττουσιν ἐνίοτε φαίνεται ζῶα ἐν τοῖς τοίχοις ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τῶν γραμμῶν συντιθεμένων. καὶ ταῦτ' ἐνίοτε συνεπιτείνει τοῖς πάθεσιν οὕτως, ὥστε, ἂν μὲν μὴ σφόδρα κάμνωσι, μὴ λανθάνειν ὅτι ψεῦδος, ἐὰν δὲ μείζον ᾖ τὸ πάθος, καὶ κινεῖσθαι πρὸς αὐτά.

critère apte à les distinguer étant le degré de l'emprise de ces affections sur l'homme, qui peut être plus ou moins élevé et engendrer ainsi des troubles sensoriels proportionnés à son importance. La mention des états fiévreux est probablement à lire comme une référence à des pathologies infectieuses ou inflammatoires, comme cela peut être confirmé par le portrait du malade se méprenant sur des petits signes au mur, qu'il confond avec des silhouettes d'animaux (une description qui rappelle de près les gestes hippocratiques du *crocydisme* et de la *carphologie*, signes de *phrénitis* ou de péripneumonie d'après les auteurs de la *Collection*). Toutefois, il serait difficile de ne pas voir même dans la perception de l'objet aimé et des armées ennemies (en l'absence d'un support extérieur) quelque chose de plus qu'un simple débordement de passion amoureuse ou de frayeur : Aristote conçoit dans la continuité avec le degré 'normal' du πάθος des formes hallucinatoires que nous aurions plutôt tendance à évaluer comme d'une autre nature, *essentiellement* morbide (*erotomanie, paranoia*, etc.). L'équivalence de toutes ces manifestations apparemment hétérogènes sous le signe de la notion de *pathos* permet à Aristote d'assimiler les perceptions dérégées à l'état de veille à celles qui se produisent à l'état hypnique. Dans le rêve, en effet, les résidus (ὑπολειμματα) des sensations perçues à l'état éveillé continuent de fluer dans le *pneuma* et deviennent « évidents » (φανερὰ, *Ins.*, 461a8) sans qu'aucun mouvement *actuellement* imprimé au sang par les objets extérieurs puisse contraster leurs mouvements désordonnés. De même, lorsque l'homme est sous l'emprise d'autres *pathē*, telles que la maladie ou le paroxysme du désir, les mouvements pneumatiques correspondant à son état s'avèrent si violents que la force des sensations actuelles ne suffit pas à en ordonner l'entropie. La moindre ressemblance entre un sensible extérieur et les *phantasmata* coulant dans le sang suffit alors à faire prendre une chose pour une autre, selon le même mécanisme de perception *par accident* décrit dans le *De anima* comme l'un des plus susceptible d'erreur, dont les altérations des sens à l'état de veille ne sont qu'un cas particulier.

Or une telle identification des causes premières des altérations de la φαντασία avec la vigueur excessive du πάθος peut être lue comme une déclinaison particulière des problèmes qu'Aristote aborde dans le VII^e livre de l'*Éthique à Nicomaque*, où il est question de « celui qui n'est pas maître de soi » (ὁ ἀκρατής) qui, « sous le coup de la passion (διὰ πάθος), fait des choses qu'il sait être mauvaises (φάυλα) »¹. Le contexte, en l'occurrence, est celui de la réfutation de l'intellectualisme socratique, d'après lequel « nul n'est méchant volontairement »², un principe que Platon avait énoncé également dans le *Timée* en l'enracinant dans sa réflexion physiologique³. Aristote s'oppose à cette théorie et à son corollaire physiologique, qui contrediraient ouvertement l'évidence (ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς). « Il semble bien » – affirme-t-il – « que celui qui n'est pas maître de soi (ὁ ἀκρατεύμενος) ne pense pas que son action est bonne avant qu'il ne soit sous le coup

1 Arist., *Eth. Nic.*, VII, 1145b 12-13 (éd. Gauthier-Jolif, I. 2, p. 185 ; trad. légèrement modifiée).

2 Voir, au moins Plat., *Men.*, 77c ; *Prot.*, 345d, 358c.

3 Cf. Plat., *Tim.*, 86d-e (Rivaud 1925, p. 220) : « c'est par l'effet de quelque disposition maligne du corps (διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν), ou d'une éducation mal réglée (ἀπαιδευτον τροφήν) que l'homme vicieux devient vicieux (ὁ κακὸς γίνεται κακός) »,

de la passion (ἐν τῷ πάθει) »¹, tout comme le fiévreux du *De insomniis* qui, avec l'aggravation de sa maladie (ἂν δὲ μείζον ἢ τὸ πάθος) arrive même à bouger vers ses représentations fallacieuses (καὶ κίνηται πρὸς αὐτὰ)². La juxtaposition de ces deux textes suggère donc que les troubles de la φαντασία relatées dans le traité aristotélicien sur les rêves puissent relever, en dernier lieu, d'un même problème d'ἀκρασία, de « manque de maîtrise de soi », comme c'est le cas pour d'autres états comportant une certaine emprise des passions sur l'homme : ces états, en effet, modifient la condition somatique de ceux qui en sont affectés, au point, parfois, de donner lieu à des véritables accès maniaques (ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν)³. Cette assimilation peut valoir au même titre à propos de l'analyse aristotélicienne des états mélancoliques⁴, où d'ailleurs peuvent se vérifier de remarquables altérations sensorielles : les gens « irritables » (οἱ ὀξείς) et ceux qui sont atteints de mélancolie (οἱ μελαγχολικοί), en effet, sont définis par Aristote comme incapables de se contrôler (ἀκρατεῖς) à cause de l'impétuosité de leur intempérance (τὴν προπετὴ ἀκρασίαν) ainsi que de la vitesse (ταχυτής) et de la précipitation (σφοδρότης) de leurs impressions. Sans se tenir au raisonnement (λόγος), les mélancoliques se laissent guider par leur imagination (διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῇ φαντασίᾳ)⁵, dont les dérèglements représentent des conséquences très fréquentes de l'affection dont ils sont atteints. De plus, Aristote compte, parmi les espèces de l'ἀκρασία, les cas des μαινόμενοι et des μελαγχολικοί, dont le grand pouvoir de l'imagination à l'état de veille est souvent mis en relation avec des états physiologiques précis, qui peuvent d'ailleurs s'accorder avec d'autres vues aristotéliciennes sur la physiologie de la perception⁶. Aristote fait aussi allusion au besoin constant de cure (ιατρεία) de ces individus, mais n'émet pas d'avis particulier sur le traitement à suivre. Quelques indications sont toutefois repérables à partir du contexte : la notion d'ἀκρασία indique en effet, à côté de sa caractérisation en termes moraux et délibératifs, une précise condition clinique, appréciable également du point de vue plus strictement médical, qu'Aristote élabore à partir de l'état des sciences naturelles de son temps. La référence à la thérapeutique n'est donc pas simplement métaphorique. Parmi les différentes formes d'ἀκρασία, effectivement, la mélancolie est considérée comme la plus facile à soigner (εὐιατοτέρα), notamment lorsqu'elle est due à l'habitude (δι' ἔθισμοῦ) et non pas à une condition innée car, en général, « il est plus facile de modifier l'habitude que la nature » (ῥᾶον γὰρ ἔθος μετακινῆσαι φύσεως)⁷. Ce sont les mélancoliques par nature qui ont le plus

1 Arist., *Eth. Nic.*, 1145b 27-30 (Gauthier-Jolif 1970, I, 2, p. 186 ; trad. légèrement modifiée).

2 Arist., *Insomn.*, 460b 15-16.

3 Arist., *Eth. Nic.*, 1147a 14-18.

4 Voir Ph. Van der Eijk, *Cure and (In)curability of Mental Disorders in Ancient Medical and Philosophical Thought*, in W. V. Harris, cit., pp. 307-338, pp. 322-326.

5 *Ivi*, 1150b 25-28. Cf. aussi Arist., *Mem.*, 453a 18-19 (trad. Mugnier, p. 62) : « ce sont surtout les mélancoliques qui se troublent ainsi, car les images les excitent au plus haut point » (καὶ μάλιστα τοὺς μελαγχολικοὺς· τοὺτους γὰρ φαντάσματα κινεῖ μάλιστα).

6 Cf. *Somn.*, 457a 27-29 où il est question du refroidissement de la « région interne » (ὁ εἶσω τόπος) des μελαγχολικοί. Pour le cœur comme point d'arrivée des sensations par le sang et/ou le *pneuma* voir au moins *Part. anim.*, 666a 6-7 et *Hist. anim.*, 3-4.

7 Cf. Arist., *Eth. Nic.*, VII, 1152a 28-31.

besoin d'être traités (οἱ δὲ μελαγχολικοὶ τὴν φύσιν αἰεὶ δέονται ἰατρείας) : « par suite de leur tempérament » (κράσις), « leur corps est en permanence sous le coup d'une sorte de morsure » (τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ) et « ils sont toujours en proie à un désir intense »¹. Les remèdes évoqués dans ce passage peuvent être identifiés aussi bien avec des traitements essentiellement médicaux, à l'instar de ceux proposés par les auteurs hippocratiques et par Platon (remèdes pharmacologiques, mesures diététiques, etc.), qu'avec des techniques de persuasion et de direction morale qui concernent en revanche des aspects éminemment 'psychologiques', comme c'est le cas pour toutes les autres formes d'ἀκρασία. Dans la mesure où un état maladif peut s'aggraver lorsqu'on cède sans mesure aux plaisirs pour chasser la douleur qu'il provoque – « ce qui fait », par exemple, que les mélancoliques « deviennent dérégés et pervers » (ἀκόλαστοι καὶ φαῦλοι γίνονται²) –, il sera possible par des moyens persuasifs, par l'exercice de la morale, éventuellement par l'étude philosophique, de prendre en soin n'importe quel cas d'intempérance en rétablissant avant tout la maîtrise de soi et le bon équilibre de l'individu. La référence au traitement des troubles sensoriels n'est pas explicite, mais la stratégie thérapeutique que l'*Éthique à Nicomaque* permet d'esquisser est, en principe, valable également pour les altérations de la φαντασία. Aristote, en somme, inaugure une approche thérapeutique qui n'est pas exclusivement somatique et qui pourrait s'appliquer au traitement des syndromes hallucinatoires en conformité avec l'idée, exprimée dans le *De anima*, que « les affections de l'âme sont des formes engagées dans la matière »³.

La topique de l'argument de l'"hallucination" à l'époque hellénistique

Le rôle du *Théétète* dans la gnoséologie hellénistique et dans l'*epistemological turn* (J. Brunschwig) qui a lieu en philosophie après la mort d'Aristote est aujourd'hui bien connu⁴. L'interprétation de ce dialogue aporétique était en effet au cœur des débats entre Stoïciens et Académiciens (à partir de Zénon et Arcésilas), qui en développent des interprétations fort divergentes en fonction, respectivement, des tendances dogmatiques ou éphectiques qui caractérisaient leurs positions philosophiques⁵. En revanche, l'on a souvent sous-estimé l'importance de la physiologie péripatéticienne dans l'élaboration de certaines notions clé de l'épistémologie du Portique. La métaphore antique des mécanismes perceptifs comme impressions sur la 'cire de l'âme', qu'Aristote reprend dans le sens de transmission d'un mouvement des *phantásmata* depuis les *aisthēta* jusqu'au cœur

1 *Ivi*, 1154b 11-13 (trad. cit., p. 283).

2 Arist., *Eth. Nic.*, 1154b 15 ; trad. cit.

3 Arist., *De an.*, 403a 25 (Jannone-Barbotin 1966, p. 4).

4 Cf. notamment J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Koninklijke Academie voor Wetenschappen van België, Brussel 1998, pp. 27-82, et M. Bonazzi, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Led, Milano 2003, pp. 81-93.

5 Voir A. M. Ioppolo, « Presentation and assent: a physical and cognitive problem in early Stoicism », *Classical Quarterly*, 40 (1990), pp. 433-439, et A. A. Long, *Zeno's epistemology and Plato's 'Theaetetus'*, dans : T. Scalsas, A. S. Mason (éds.), *The Philosophy of Zeno*, Larnaka 2002, pp. 115-130.

par l'intermédiaire du *pneuma*, peut être considérée comme étant à la base de la définition zénonienne de la sensation en tant que τύπωσις ἐν ψυχῇ¹ (« empreinte dans l'âme »). Il s'agit d'une reprise concrète de l'expédient λόγου ἕνεκα du *Théétète*, qui demeurerait peu compréhensible lorsqu'on adopte une lecture « représentationnaliste » ou « mimétique » de la théorie de la connaissance de Zénon², telle qu'elle est condensée dans la définition en deux clauses de la φαντασία καταληπτική, *critère des vérités* d'après les Stoïciens. Pour être « compréhensive », une *phantasia* doit en effet : (α) ἀπὸ ὑπάρχοντος γενέσθαι καὶ (β) κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένως καὶ ἐναπεςφραγισμένως³. La traduction la plus courante du participe ὑπάρχον comme « objet existant », reproduit à l'intérieur de la conscience, trahit une conception de la connaissance d'origine cartésienne qui est tout à fait étrangère au Stoïcisme ancien. Comment ne pas considérer pléonastiquement l'idée qu'une *phantasia kataleptiké* doive être causée par un objet externe par rapport au sensualisme du Portique, d'après lequel toute forme de connaissance repose en dernière analyse sur les données acquises par les sens ? Comme le suggérait voici soixante ans F. Adorno dans un article négligé par la recherche contemporaine, le ὑπάρχον zénonien n'est pas à entendre comme un *obiectum* déjà déterminé en dehors de l'action de la compréhension, mais comme « il *quid* che esiste nell'atto stesso del sentire »⁴. Si il y a une reprise de la notion aristotélicienne de *phantasma*, comme le veut J. Mansfeld, cette-ci est donc à entendre non pas comme image statique, qui reproduit mimétiquement son objet, mais comme *image en mouvement*, à savoir comme flux régulier et harmonique du *pneuma* (qui, dans le Stoïcisme, est la seule composante de la *psyché*) dans le sujet percevant. Il s'agit donc d'un problème de *posture* cognitive dans le monde, et non pas de 'reproduction' fidèle des objets de la connaissance.

Nous savons grâce à Cicéron (*Acad. pr.*, 77) que la définition zénonienne de la *phantasia kataleptiké* avait attiré les objections d'Arcésilas. Celui-ci aurait approuvé la doctrine de Zénon d'après laquelle le sage non seulement peut ne jamais avoir d'opinion, mais encore le doit (... *nihil opinari, nec solum posse sed ita necesse esse sapienti*, 77, 3-4) ; il aboutissait toutefois à des conclusions opposées à celles de son adversaire : alors que, selon Zénon, le sage dispose de la certitude du savoir dérivant des *phantasiai kataleptikai*, l'Académicien défendait l'impossibilité de l'*opinion* (*dóxa*) comme conséquence de la suspension générale du jugement (ἐποχή περὶ πάντων), en recourant à l'argument de l'*aparallaxia*, à savoir l'*indiscernabilité* des représentations. Il est possible de reconstituer avec assez d'exactitude les exemples apportés par Arcésilas dans l'illustration de cette thèse : d'un côté, il devait insister sur l'*indiscernabilité* de plusieurs objets semblables

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 236 (= *SVFI*, 58).

2 Pour cette interprétation, cf. notamment J. Mansfeld, « Intuitionism and Formalism. Zeno's Definition of Geometry in a Fragment of L. Calvenus Taurus », *Phronesis*, 28, 1 (1983), pp. 59-74, p. 69 (« Zeno believed that our presentations [*scil. phantastai*] are *mimetic* impressions ») et P. Togni, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 84-88.

3 Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 182.

4 F. Adorno, « Sul significato del termine 'hypárchon' in Zenone stoico », *La parola del passato*, 12 (1957), réédité (avec modifications) dans : *Id.*, *Studi sul pensiero greco*, Sansoni, Firenze 1966, pp. 121-146 (p. 136).

(œufs, jumeaux, etc.) ; de l'autre, sur l'impossibilité de distinguer les sensations du sain de celles des dormeurs, des ivrognes et de *fous*¹. Cette dernière critique paraît empruntée sciemment au *Théétète*, où Socrate, en prenant en compte les différentes modalités de l'erreur, considère la possibilité que l'on puisse confondre (παράλλασσεν) le signe (σημείον) laissé sur le 'bloc de cire' par un objet *x* avec un autre provenant d'un objet *y*, opération qu'il nomme de ἑτεροδοξία ou de ἀλλοδοξία (193b9-d2). Cette typologie d'erreur est mise en relation avec le mauvais état de la cire 'psychique', à cause duquel ces individus παρορώσι... καὶ παρακοῦουσι καὶ παρανοοῦσι πλείστα (195a7-8) : une lecture avertie du traité pouvait donc suggérer le lien entre la dégradation des conditions physiologiques du sujet et le fait de prendre une chose pour une autre. Le nom même de l'argument (ἀπαραλλαξία), tel qu'il nous a été transmis par les sources postérieures, pourrait donc provenir *directement* de cette référence platonicienne. L'argument d'Arcésilas visait en somme au cœur de l'opération de Zénon, en retournant contre la lecture dogmatique du *Théétète* prônée par ce dernier l'argument platonicien des fausses sensations qui ont lieu dans la folie.

Il est probable que la critique académicienne, en insistant sur cet argument, avait déplacé le focus depuis l'idée d'une erreur sensorielle construite à partir de la définition platonicienne d'*alldoxia* vers une conception plus élaborée de ces phénomènes, d'après laquelle il peut arriver de percevoir, ou de croire de percevoir, des objets qui ne sont pas à portée des sens. Cette hypothèse peut être confirmée *ex negativo* par un témoignage sur Chrysippe relaté par Aëtius (IV, 12, 1-6 = [Plut.], 900d5-901a5 = *SVF* II, 54), où le scholarque stoïcien distingue les conditions dans lesquelles peut se produire une *phantasia* véridique de celles qui, en ne respectant pas de tels paramètres, ne peuvent pas être considérées comme critère de la connaissance. Dans ce fragment, on constate avant tout l'absence du terme *hypárchon* : une *phantasia* est telle, selon Chrysippe, quand elle reproduit exactement son *phantastón*, le 'représentable' qui en est la cause (τὸ πεποιηκός). Toutefois, comme dans le cas d'un homme qui combat contre des ombres et qui projette ses mains dans le vide (τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας), il peut arriver qu'une représentation ne soit pas supportée par un objet extérieur. Ici, le sujet n'est pas mû par une *phantasia*, mais par un *phantastikón* ; dans les cas les plus graves, comme chez les *mélancoliques* et les *maniaques* (ἐπὶ τῶν μελαγχολῶντων καὶ μεμηνότων), il est en proie à une « traction vide » (διάκενος ἔλκυσμός) qui prend le nom de *phántasma* : le 'cas clinique' choisi par Chrysippe est celui de l'Oreste euripidéen, qui dans sa folie *croit* voir les Érinyes alors qu'elles ne sont pas présentes dans son champ visuel (ὡς μεμηνώς ὄρα δ' οὐδέν, ἀλλὰ δοκεῖ μόνον). Or il est évident que, d'après la physique des Stoïciens, il est impossible que rien ne supporte le *phantastikón* et le *phántasma*, car même de telles distorsions de la *phantasia* doivent être causées par quelque chose de matériel. Et si l'objet qui les produit n'est pas à l'extérieur du sujet, il faudra donc le déceler à l'intérieur de sujet, c'est-à-dire dans son âme : ici Chrysippe pourrait avoir exploité dans son explication l'idée aristotélicienne des altérations pneumatiques des flux perceptifs. L'hégémonique, le

1 Cf. A. M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademica scettica*, Bibliopolis, Napoli 2009, p. 95 et J.-B. Gourinat, « Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens », *Philosophie antique*, 12 (2012), pp. 43-88, p. 72.

principe directif de l'âme qui a son siège dans le cœur et que Chrysippe décrivait comme une araignée au milieu de sa toile capable d'apercevoir le moindre mouvement se propageant dans ses fils¹, pourrait donc prendre un mouvement psychique résiduel pour une sensation actuelle, en provoquant les réactions délirantes exemplifiées dans le fragment. L'expression *διάκενος ἔλκυσμός*, qui recourt souvent dans le lexique stoïcien de la perception dérégulée, peut être lue dans ce contexte comme l'action du sujet qui 'tire' erronément un résidu perceptif depuis le flux pneumatique, en le prenant pour un mouvement actuellement imprimé à l'âme par le *tonos* de l'air ambiant, ou bien comme un trait propre du *phantastikón*, qui 'attire' le sujet dans des actions vaines. Les deux lectures paraissent également soutenables. L'explication de Chrysippe fournit un exemple de perception hallucinatoire d'objets absents, la première que l'on puisse détecter dans les textes anciens disponibles. Son argument rappelle de près une option du débat épistémologique contemporain, le *disjonctivisme* : d'après cette théorie, toute forme d'expérience peut *soit* provenir d'un objet représentable *soit* être un sous-produit des connexions neuronales qui dépend entièrement des facteurs internes au sujet. Seul le premier des deux cas est considérable à proprement parler comme une *perception*. L'essentiel de la doctrine chrysippéenne est toujours valide.

Sextus Empiricus relate une objection de l'académicien Carnéade (chef de l'école platonicienne de 167/6 à 137/6 av. J.-C.) à la différentiation binaire des processus perceptifs en *sains* et *pathologiques* défendue par le Portique. Le pivot de l'argument de Carnéade est la notion stoïcienne d'assentiment (*συγκατάθεσις*), que le sage concéderait exclusivement aux *phantasiai kataleptikai* en vertu de l'évidence (*ἐνάργεια*) qui leur est propre, et non pas à d'autres formes de représentation, davantage douteuses. Pourtant, comme le montre l'exemple des rêves, certains sujets peuvent donner son propre assentiment aux représentations oniriques se produisant dans le sommeil comme s'ils étaient devant des objets effectivement présents à l'état de veille. Dans le rêve, en effet, il semble aux assoiffés de puiser à une source et d'éprouver du plaisir à boire, alors que ceux qui sont épouvantés éprouvent effectivement de la peur même en absence d'une menace réelle, sans aucune différence avec ce qui arrive à l'état de veille². Cette impossibilité de donner une priorité substantielle à l'état de veille par rapport au sommeil, d'après Carnéade, peut être étendue à d'autres parmi les circonstances que les Stoïciens excluaient du bon exercice des facultés mentales, comme la *manie*³. L'exemple choisi par l'académicien pour illustrer cette thèse s'avère être l'exact contrepoint du personnage d'Oreste décrit par Chrysippe. Il s'agit de l'Héraclès de la tragédie euripidéenne, qui dans sa crise de folie prend ses enfants pour ceux de son ennemis Eurysthée, en donnant son assentiment à une telle représentation et en accomplissant l'action correspondante. Jusque-là, cet exemple pourrait être pleinement partagé par l'école stoïcienne ; mais

1 Cf. Chalc., *In Tim.*, chap. 220.

2 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 403, 4–404, 1 : ὡπερ γὰρ ἐν τοῖς ὑπάρ ὁ μὲν διψῶν ῥυόμενος ποτὸν ἕδεται, ὁ δὲ θηρίον ἢ ἄλλο τι τῶν δειμαλέων φεύγων βοᾷ καὶ κέκραγεν, οὕτω καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους ἢ μὲν διάχυσίς ἐστι τοῖς διψῶσι καὶ ἀπὸ κρήνης πίνειν δοκοῦσιν, ἀνάλογον δὲ φόβος τοῖς δειματούμενοις.

3 *Ivi*, 404, 4–405, 1 : καὶ ὃν τρόπον ἐν <ὕμει> καταστάσει τοῖς τρανότατα φαινόμενοις πιστεύομεν καὶ συγκατατιθέμεθα... οὕτω καὶ ἐν μανίᾳ τὸ παραπλήσιον πάσχουσι τινες.

Carnéade remarque que certaines parmi les *phantasiai* d'Héraclès sont considérables, en terme stoïciens, comme *kataleptikai*. Il en est ainsi pour sa représentation des armes avec lesquelles il commet les atrocités décrites par Euripide : les flèches et l'arc dont il se sert existent indubitablement, et le *phantasiai* qui en proviennent recouvrent parfaitement ces objets. La référence aux états morbides de la *mania* et de la *mélancolie* ne suffit donc pas à distinguer une *phantasia* vraie d'une fausse, ni non plus la provenance d'un objet existant, car des expériences des deux types peuvent avoir lieu dans la même circonstance pathologique, sans que le sujet puisse déterminer des critères valables pour les discerner. Ces aspects de la réflexion de Carnéade peuvent être rapprochés à d'autres témoignages transmis par Sextus Empiricus. S'opposant à l'idée stoïcienne de connaissance comme *contact* immédiat et fiable avec le cosmos, l'académicien désignait les sens comme des « mauvais messagers » (ὡς οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀγγέλων, *Adv. Math.*, VII, 163) qui nous obligent à faire confiance à leur propre compte rendu sur les choses. La représentation n'est donc pas un acte unitaire, comme le voulaient ses adversaires dogmatiques, mais un processus dont on peut distinguer deux aspects (*σχέσεις*), l'un concernant l'objet (πρὸς τὸ φανταστόν), l'autre relatif au sujet (πρὸς τὸν φαντασιούμενον). Ce n'est qu'à la deuxième de ces *σχέσεις* que l'homme peut avoir accès : non pas donc aux représentables eux-mêmes, mais à ses propres états cognitifs. L'argument de Carnéade constitue l'une des premières formulations explicites de l'argument de l'illusion délirante, et représente en même temps la base – construite à partir de sa réflexion autour des problèmes de la perception dans la folie – du trope néo-pyrrhonien de la *diathesis*, d'après lequel il est illégitime de privilégier un état cognitif par rapport à un autre¹.

La découverte récente d'un fragment papyracé dont le contenu a été attribué à l'enseignement d'Antipater de Tarse² (scholarque du Portique de 150-140 à 129 av. J.-C.) permet de reconstituer l'état de la réflexion stoïcienne sur les troubles de la perception dans la folie à la fin du II siècle av. J.-C. Le texte propose un répertoire des *phantasiai* qui révèle l'emploi d'un vocabulaire différent de celui que l'on a mis en évidence dans les phases antérieure de l'école, mais dont la substance peut être partiellement reconduite aux distinctions opérées par Chrysippe. Antipater nomme de *παραστατικά* (« qui font comprendre ») les *phantasiai* provenant « de quelque chose » (ἀπό τινος), et qui correspondent à ce que le stoïcisme le plus ancien appelait de *καταληπτικά*³. Les représentations qui, au contraire, ne satisfont pas ce critère de compréhension sont appelées οὐκ ἀπό τινος, car elles ne peuvent résulter d'un objet présent et sont dès lors des représentations « vides » (διάκενοι, ἀπόκενοι). L'on voit que tous les hésitations autour du sens à attribuer au verbe ὑπάρχειν disparaissent complètement, en laissant la place à une conception *causaliste* de la connaissance du même acabit que celle énoncée par Chrysippe dans sa tentative d'exégèse de la théorie zénonienne de la connaissance. La condition

1 Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, I, 112, 11–113, 3 : εἰ δὲ ἐν τινὶ διαθέσει ὧν κρινεῖ τὰς φαντασίας, μέρος ἔσται τῆς διαφωνίας, καὶ ἄλλως οὐκ εἰλικρινῆς τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ἔσται κριτῆς διὰ τὸ τεθολῶσθαι ταῖς διαθέσεσιν ἐν αἷς ἔστιν.

2 T. Backhouse, *Antipater of Tarsus on False "Phantasias"* (*P. Berol. inv. 16545*), dans : *Papiri filosofici. Miscellanea di studi 3 (Studi e testi per il CPF 10)*, Olschki, Firenze 2000, pp. 7-31.

3 Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VIII, 202, 249 et *passim*.

nécessaire pur qu'une *phantasia* soit « compréhensive » est donc celle de provenir d'un objet réel. Toutefois, le texte mentionne d'autres définitions, inconnues aux témoignages les plus anciens, qui paraissent répondre précisément aux objections formulées envers la doctrine chrysippéenne par Carnéade. À côté de la distinction entre *φαντασῖαι ἀπό τινος* et *οὐκ ἀπό τινος*, effectivement, Antipater insère une autre catégorie, celle des *φαντασῖαι παραγεγραμμένα* ou *παρατυπωτικαί* « mal gravées » ou « mal imprimées », en reprenant ainsi l'image classique de l'« empreinte sensorielle » : il est possible, en somme, qu'une représentation vienne d'un objet réel, mais qu'elle ne soit pas apte à le représenter dûment. Cette précision peut être considérée en tant que réponse directe à l'argument de l'illusion soutenu par Carnéade, comme cela est suggéré par un passage de Sextus, qui affirme que, d'après les Stoïciens, « [certaines *phantasiai*] sont mal imprimées (*paratypōtikás*), [car elles proviennent] des objets (*apò hypokeiménōn*), mais sans qu'elles soient en conformité avec eux, comme celle qui frappa Héraclès pendant sa *manie* et qui résultait de ses enfants <comme s'ils étaient> les fils d'Eurysthée »¹. La compréhension en termes stoïciens de la folie d'Héraclès sert donc à repousser toute objection visant la non-correspondance des sensations avec leurs objets de provenance. Le fragment d'Antipater répertorie toute une casuistique des troubles de la perception qui peut être rapprochée très exactement aux catégories contemporaines d'*hallucination* et d'*illusion*.

L'épuisement du débat hellénistique :

Antiochus d'Ascalon et la querelle entre Celse et Origène sur la résurrection

Le débat entre Stoïciens et Académiciens sur la perceptibilité des sensations des sains et des fous disparaît sans laisser quasiment de traces dans la doxographie antique. Avec la fin de l'Académie platonicienne dans la deuxième décennie du Ier siècle av. J.-C., les objections gnoséologiques à la *Stoa* cessent d'être avancées par les tenants du platonisme éphectique, qui s'achemine, quant à lui, vers la tournure dogmatisante caractéristique du moyen-platonisme. L'un des passages les plus connus et les plus étudiés du dernier ouvrage du Père de l'Église Origène d'Alexandrie, le *Contre Celse* (rédigé probablement en 248), peut toutefois receler des éléments en mesure d'éclaircir cette lacune dans l'histoire de la philosophie antique. Origène discute l'une des accusations adressée à l'égard du *credo* chrétien par le polémiste païen Celse, auteur du *Discours vrai* (ὀ ἀληθῆς λόγος, ca. 178). Il s'agit notamment d'une objection concernant la *crédibilité* de la résurrection du Christ. « Qui a vu cela ? », demande-t-il :

Une exaltée, dites-vous, et peut-être quelque autre victime du même ensorcellement, soit que *par suite d'une certaine disposition il ait eu un songe et qu'au gré de son désir dans sa croyance égarée il ait eu une représentation imaginaire*, chose arrivée déjà à bien d'autres, soit plutôt qu'il ait voulu frapper l'esprit des autres par ce conte merveilleux, et, par cette imposture, frayer la voie à d'autres charlatans.²

1 *Ivi*, VIII, 67, 4–14 : παρατυπωτικὰς τὰς ἀπὸ ὑποκειμένων μὲν, οὐ κατ' αὐτὰ δὲ τὰ ὑποκείμενα, ὅποια ἦν ἢ κατὰ μανίαν τῷ Ἡρακλεῖ ἀπὸ τῶν ἰδίων παιδῶν <ὡς> Εὐρυσθέως ὑποπεσοῦσα.

2 Orig., *CC*, II, 55, 19-23 : Τίς τοῦτο εἶδε; Γυνὴ πάροιστρος, ὡς φατε, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς

Celse réserve l'appellation de γυνή πάροιστρος à Marie Madeleine, un choix lexical qui, associé à l'expression δόξη πεπλανημένη (« croyance égarée ») qui apparaît plus loin, renvoie immédiatement à une certaine image littéraire de la folie, notamment féminine, envoyée par la divinité et aux fortes connotations charnelles : une réminiscence érudite du « taon » (οἴστρος) qui harcelait la prêtresse Io dans ses errements (πλάναι) eschyléens et, en général, d'une conception du délire comme causé par des agents externes. Quelle place cette image peut-elle avoir ici ? La référence à un lieu évangélique peut effectivement éclaircir ce recours à l'adjectif πάροιστρος. Il s'agit d'un passage de Luc où Jésus, « passant à travers villes et villages » est accompagné par les Douze et par des femmes « qui avaient été guéries de maladies et d'esprits mauvais » (ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν), dont justement « Marie, appelée Madeleine, de laquelle étaient sortis sept démons » (Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει, Lc, 8, 1-3). Cet adjectif, toutefois, peut révéler un emploi plus large et moins déterminé que celui qui émerge en relation au texte de Luc. Son sens est suffisamment flottant pour que des traductions insistant tantôt sur son côté 'démoniaque', tantôt sur ses connotations pathologiques, ou encore sur une idée générale de dérèglement ou de débauche aient été à chaque fois possibles : c'est vraisemblablement en jouant de toutes ces nuances de l'adjectif πάροιστρος que Celse peut articuler ultérieurement sa critique. En plus des accusations de γοητεία et d'ἀγυρτεία, il avance l'hypothèse que le témoin de la résurrection puisse avoir expérimenté une vision illusoire de l'événement (ὄνειρώξας) causée par des précises dispositions physiques (κατὰ τινα διάθεσιν) ou encore par une sorte de visualisation de son propre désir (κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν... φαντασιωθεῖς). Selon Origène, Celse aurait ajouté ce grief en tant qu'épicurien (ὡς Ἐπικουρείος), en admettant la possibilité « qu'on puisse avoir une représentation imaginaire d'un mort comme s'il était en vie » (II 60, 1-3). Même pour certains interprètes modernes, il s'agirait en l'occurrence d'un étrange emprunt à l'épicurisme¹ qui continuerait de brouiller la véritable personnalité philosophique de ce « miscellaneous Platonist » (J. Dillon). Comment toutefois concilier l'idée épicurienne de la *vérité de toutes les sensations* avec l'aboutissement de l'argument de Celse, où la condition morbide du sujet percevant est à elle seule suffisante à réfuter la validité de ses perceptions ? Une telle allure dogmatique est signalée également par le vocabulaire employé dans le fragment de Celse, car l'association de la formule κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν... φαντασιωθεῖς (CC, II, 55, 21-22) avec l'expression δόξη πεπλανημένη peut être rapprochée à coup sûr du lexique propre à la gnoséologie du Portique et des problèmes concernant la φαντασία

γοητείας, ἦτοι κατὰ τινα διάθεσιν ὄνειρώξας καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν δόξη πεπλανημένη φαντασιωθεῖς, ὅπερ ἤδη μυρίοι συμβέβηκεν, ἦ, ὅπερ μᾶλλον, ἐκπλήξαι τοὺς λοιποὺς τῇ τερατείᾳ ταύτῃ θελήσας καὶ διὰ τοῦ τοιοῦτου ψεύσματος ἀφορμὴν ἄλλοις ἀγύρταις παρασχεῖν (les traductions du *Contre Celse* sont tirées de l'édition de M. Borret, *Sources Chrétiennes*, 5 voll., Éditions du Cerf, Paris 1967-1976).

- 1 Cf. Q. Cataudella, « Celso e l'epicureismo », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, (1943), pp. 1-23, notamment p. 21-22 ; M. Borret (éd.), *Origène. Contre Celse*, cit., tome I, n. 7, p. 415-417 ; P. Ressa (éd.), *Origene. Contro Celso*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 13 ; E. Vimercati (éd.), *Mediopltonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015, p. 1163 et *ivi*, n. 1.

καταληπτική¹. Or, vu qu'Origène lui-même adopte dans sa réplique un vocabulaire et une démarche incontestablement stoïciennes², en suivant cette hypothèse l'on se trouverait dans une situation très similaire à celle dénoncée par Énésidème, qui, dans le cadre de sa stratégie de différenciation du scepticisme pyrrhonien des tendances contemporaines de l'Académie platonicienne, affirmait :

Les Académiciens, et notamment ceux d'aujourd'hui, sont parfois en accord avec les opinions stoïciennes, et, s'il faut dire la vérité, ils semblent être des Stoïciens combattant des Stoïciens. De plus, ils sont dogmatiques sur beaucoup de points ; en effet, ils introduisent la vertu et la *folie*, ils posent le bien et le mal, *la vérité et la fausseté*, le convaincant et le non convaincant, l'existant et le non existant ; ils définissent fermement beaucoup d'autres choses, et il disent ne se séparer des Stoïciens que sur l'impression cognitive.³

Nous sommes particulièrement près de la situation que l'on a mise en évidence chez Celse, d'après lequel la folie sert justement de critère dogmatique pour évaluer la validité d'une perception et écarter aussitôt les preuves du miracle de la résurrection. Mais puisqu'Énésidème vécut environ deux siècles avant Celse, il est évident que la critique néopyrrhonienne devait viser d'autres objectifs. À ce sujet, le consensus des spécialistes est quasiment unanime : les cibles d'Énésidème seraient les tenants de la dernière phase de l'Académie sceptique, Philon de Larissa (159/8 ? – 84/3 av. J.-C.) et Antiochus d'Ascalon (130/120 – 68 ? av. J.-C.), dont le platonisme se teintait, bien que diversement dans chacun des deux cas, d'éléments empruntés à la Stoa⁴. Il est peu probable que l'on puisse attribuer à Philon une attitude face aux troubles sensoriels proche de celle que l'on peut constater chez le médio-platonicien Celse, car dans le compte rendu de Cicéron (*Ac. II*, 48) son porte-parole Lucullus évoque les arguments que le philosophe de Larissa opposait à la thèse stoïcienne d'après laquelle il est possible de distinguer les rêves et les

1 Cf. R. J. Hauck, « 'They Saw What They Saw'. Sense Knowledge in Early Christian Polemic », *Harvard Theological Review*, 81, 3 (1988), pp. 239-249, p. 240.

2 Cf. Orig., *CC*, II, 60, 15-23) : « Celse (...) veut bien que certains aient eu une vision en rêve et, au gré de leur désir, dans leur croyance égarée, une représentation imaginaire. Croire à l'existence d'un tel songe n'est point absurde ; mais celle d'une vision chez des gens qui ne sont pas absolument hors de sens, frénétiques ou mélancoliques, n'est pas plausible. Celse a prévu l'objection : il parle d'une femme exaltée. Cela ne ressort pas du tout de l'histoire écrite d'où il tire son accusation » (Ο δὲ Κέλσος... θέλει καὶ ὕπαρ ὄνειρώττειν τινὰς καὶ κατὰ τὴν ἑαυτῶν βούλησιν δόξῃ πεπλανημένη φαντασιοῦσθαι· ὅπερ ὄναρ μὲν πιστεύειν γίνεσθαι οὐκ ἄλογον, ὕπαρ δὲ ἐπὶ τῶν μὴ πάντῃ ἐκφρόνων καὶ φρενιτιζόντων ἢ μελαγχολῶντων οὐ πιθανόν. Καὶ τοῦτο δὲ προειδόμενος ὁ Κέλσος παροιστρώσαν εἶπε τὴν γυναῖκα· ὅπερ οὐκ ἐμφαίνει ἢ ἀναγραφεῖσα ἱστορία, ὅθεν λαβὼν κατηγορεῖ τῶν πραγμάτων).

3 Phot., *Bibl.* 212.170a.14-22 = Polito frgg. B2-3 (Οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, φησί, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ στωϊκαῖς συμφέρονται ἐνίοτε δόξαις, καὶ εἰ χρῆ τάληθές εἰπεῖν, Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς. Δεύτερον περὶ πολλῶν δογματίζουσιν. Ἀρετὴν τε γὰρ καὶ ἀφροσύνην εἰσάγουσι, καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν ὑποτίθενται, καὶ ἀλήθειαν καὶ ψεῦδος, καὶ δὴ καὶ πιθανόν καὶ ἀπίθανον καὶ ὄν καὶ μὴ ὄν, ἄλλα τε πολλὰ βεβαίως ὀρίζουσι, διαμφισβητεῖν δὲ φασὶ περὶ μόνῃς τῆς καταληπτικῆς φαντασίας). Trad. Brunschwig-Pellegrin.

4 Cf. Cic., *Ac. II*, 132 et Sext. Emp., *Pyrr. Hyp.*, I, 235, 1-6.

hallucinations des perceptions vraies. C'est donc vraisemblablement vers Antiochus qu'il faut se tourner pour retracer l'origine de l'accusation de Celse : la réprobation d'Énésidème ne rend pas justice aux subtilités du philosophe d'Ascalon qui, loin d'être un 'converti' au Stoïcisme, avait élaboré une fine stratégie historico-philosophique visant la subordination de la doctrine du Portique au platonisme, en épurant ce dernier de sa longue parenthèse sceptique, considérée comme une trahison du véritable esprit platonicien¹. Les sources, en effet, soulignent son grand intérêt pour les questions épistémologiques (Cic., *Ac. I*, 29), au point qu'il paraît invraisemblable qu'il ait pu éviter de prendre position à l'égard de l'argument académicien des perceptions pathologiques : si sa subordination du Portique à l'Académie pouvait difficilement se détourner de cet aspect du débat avec les Stoïciens, la reprise du principe dogmatique de la *perceptibilité* des sensations à l'état de folie auquel se réfère Énésidème devait donc faire partie de son dessein. Ainsi, la présence, chez Celse, d'une terminologie stoïcienne pourrait être le résultat de cette opération dont la paternité est à attribuer originellement à Antiochus, sans exclure, évidemment, que d'autres textes intermédiaires aient pu servir d'appui au polémiste païen. D'autres indices plaident en faveur d'une telle provenance de l'argument de Celse. Dans son accusation à la Madeleine et aux autres témoins de la résurrection, Celse couple les deux locutions *κατά τινα διάθεσιν* et *ὅπερ ἤδη μυριοῖς συμβέβηκεν* (CC, II, 55, 21-23) afin de remarquer la fréquence clinique des états d'esprit morbides dont ils auraient été frappés. La première de ces locutions, *κατά τινα διάθεσιν*, peut être lue selon une signification technique indiquant la « disposition d'après laquelle » certains phénomènes pathologiques peuvent avoir lieu. *Διάθεσις* est en effet une notion spécifiquement médicale, qui apparaît déjà dans plusieurs traités de la *Collection hippocratique*², tandis que toute la locution *κατά τινα διάθεσιν*, telle qu'elle est attestée chez Celse, présente la plupart de ses occurrences chez Galien et chez d'autres auteurs médicaux³, ainsi que dans le compte rendu de Sextus sur l'épistémologie de Carnéade⁴. Tous ces éléments peuvent encourager à considérer l'occurrence de l'expression dans le fragment de Celse comme relevant d'un degré de technicité assez élevé, d'autant plus qu'elle est associée à la condition en quelque sorte altérée que le participe *ὄνειρώξας* signale. Bien que dépourvue de liens immédiats avec le domaine médical, cette notion est également attestée dans l'une de deux citations littérales d'Antiochus dont nous disposons,

-
- 1 Pour cette lecture d'Antiochus, qui n'est pas la seule possible, je suis M. Bonazzi, *À la recherche des idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015, pp. 15-68.
 - 2 Cf. Hipp., *VM*, 6, 2 (*bis*) et 7, 2 (Jouanna, *CUF*, p. 125-126) ; *Alim.* 34 (Joly, *CUF*, p. 145) ; *Praec.* I, 3 ; V, 1 et 2 ; VII, 1 ; IX, 1 (Ecca, p. 112, 120, 122, 126) ; *Dieb. Iudic.* 10 (L IX, 306, 17) ; *Morb.* III 15 (L VII, 138-139) ; *Oct.* 12 (Joly, *CUF*, p. 176).
 - 3 Gal., *De anat. admin.*, VIII, 5 (K II 677, 13) ; *De atra bile*, 8 (K V 138, 9 et 12) ; *De meth. med.*, XIII, 22 (K X 937, 6) ; *In Hipp. prorrh.*, I, 44 (K 16 607, 6) ; *In Hipp. aph.*, XXXIII (K XVIIb 822, 10) ; *In Hipp. offic. med.*, I, 21, 22, 25 (K XVIIIb 713, 18 ; 714, 17 ; 870, 17) ; Paulus Med., *Epitomae*, III 22, 1 (Heiberg, *CMG*, p. 170) ; Oribas., *Synopsis ad Eustath.*, VIII 41, 1 (Raeder, *CMG*, p. 263). Mais cf. aussi Simpl., *In Arist. de cael.*, I, 3 (Heiberg, *CAG*, p. 127, 3).
 - 4 Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, I, 112, 11-113, 3 (εἰ δὲ ἐν τινι διαθέσει ὧν κρινεῖ τὰς φαντασίας, μέρος ἔσται τῆς διαφωρίας, καὶ ἄλλως οὐκ εἰλικρινῆς τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ἔσται κριτῆς διὰ τὸ τεθολῶσθαι ταῖς διαθέσεσιν ἐν αἷς ἔσται).

transmises par Sextus Empiricus : « quand nous regardons quelque chose (...) nous avons notre vision disposée d'une certaine manière (διατιθέμεθ' ὡς τὴν ὄψιν), et elle n'est pas dans la même disposition que celle où nous l'avions avant de voir »¹. La coïncidence est certes significative, quoique non probatoire. Mais il n'est pas impossible que la locution celsienne garde une trace du texte d'Antiochus, dont la connaissance des théories médicales contemporaines sur la perception est d'ailleurs bien attestée par Sextus² et dont l'attitude à l'égard de la pensée médicale contemporaine a été reconnue comme un signe de l'appréciation de sa croissante complexité philosophique³.

Quant à la locution ὅπερ ἤδη μυρίοι συμβέβηκεν (II, 55, 23), elle pourrait signaler une réminiscence sceptique, du moment que l'insistance sur le grand nombre de manifestations pathologiques de ce type favorise évidemment la thèse de l'ἀπαραλλαξία. Cette expression présente un parallèle très significatif dans un passage de Sextus Empiricus concernant l'histoire du problème du critère de vérité, où il aborde en particulier le sujet des perceptions qui ont lieu dans le délire. Relatant les distinctions opérées par les Stoïciens à l'égard des différentes espèces de *phantasiai*, Sextus fait mention des perceptions vraies, mais 'non cataleptiques' qui se produisent dans des états pathologiques déterminés tels que la *phrénitis* et la *mélancolie* : il emploie ici la locution μυριοὶ γὰρ φρενιτίζοντες καὶ μελαγχολῶντες (*Adv. Math.*, VII, 247, 3), ce qui rappelle fortement à la fois par son contexte et sa nature le passage de Celse. Cela n'est peut-être pas dû complètement au hasard : la source de Sextus dans cette section du *Contre les Professeurs* (VII, 141-260) serait en effet à identifier dans un ouvrage gnoséologique d'Antiochus, les *Canonica*⁴, où son auteur proposait une histoire du problème du critère de vérité visant à prouver l'origine platonicienne de la notion dogmatique d'ἐνάργεια – la « clarté », l'« évidence » qui permettrait d'après les Stoïciens de distinguer à coup sûr les représentations vraies des fausses, qui « nous saisit en quelque sorte aux cheveux »⁵ en nous contraignant à assentir à ce qui est vrai – dans le but de démontrer l'accord substantiel entre platonisme et stoïcisme, ainsi que la subalternité du deuxième au premier. Ces correspondances lexicales et philosophiques entre le passage de Celse et la citation relatée par Sextus, en conclusion, paraissent offrir un élément ultérieur en faveur de la

1 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 162, 3-4 (trad. Brunschwig-Pellegrin).

2 *Ivi*, VII, 201, 1-202, 4.

3 Cf. R. Flemming, *Antiochus and Asclepiades : medical and philosophical sectarianism at the end of the Hellenistic era*, dans : D. Sedley (éd.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 55-79, p. 78.

4 Cf. D. Sedley, *On Signs*, dans : J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (éds.), *Science and Speculation. Studies on Hellenistic Theory and Practice*, Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, Paris-Cambridge 1982, pp. 239-72 ; *Id.*, « Sextus Empiricus and the atomist criteria of truth », *Elenchos*, 13 (1992), pp. 24-56 ; *Id.*, *Antiochus as historian of philosophy*, dans *Id.* (éd.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 80-103, notamment p. 88. Cf. aussi H. Tarrant, *Scepticism or Platonism. The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 94 sqq. (qui propose d'identifier une section encore plus étendue de l'*Adversus Mathematicos* de Sextus, notamment VII, 89-260, comme une reprise des *Canonica* d'Antiochus).

5 Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 253.

possibilité d'attribuer le fond de notre argument gnoséologique à Antiochus, ou tout du moins à des traditions philosophiques postérieures circulant dans les milieux du platonisme moyen. Et, s'il en est ainsi, ces concordances nous permettent d'autre part d'ajouter une petite tesselle à la mosaïque difficilement reconstituée des appropriations médio-platoniciennes de thèmes caractéristiques de l'Académie hellénistique : la réécriture inédite – car cette formulation de l'argument n'est pas attestée ailleurs – d'une objection typiquement sceptique dans le contexte d'un médio-platonisme désireux de dépouiller son histoire de toute tendance éphectique.

Troisième partie.

Délire et altérations de la perception dans la médecine d'époque gréco-romaine.

Nosologie et thérapeutique de la folie hallucinatoire (I s. av. J.-C.–V s. apr. J.-C.)

La disparition des débats autour des sensations des fous dans le domaine philosophique s'accompagne presque simultanément de la réception de la casuistique hellénistique dans la médecine gréco-romaine. Il est difficile de comprendre à travers quelles voies ce processus s'est-il accompli : le premier témoignage au sujet est représenté par un fragment d'Asclépiade de Bithynie transmis par Célius Aurélien concernant le traitement des hallucinés par la lumière¹. D'après Asclépiade, cette pratique permettrait aux malades de rétablir leur bon sens à travers une opération qui est très proche de ce que l'épistémologie épicurienne nommait d'*epimarturēsis* (« témoignage confirmant »). L'exercice de la sensibilité à la lumière serait donc le moyen à travers lequel il est possible de rectifier les erreurs de perception grâce à l'intervention conjointe des sens, qui fait que les malades ne se laissent pas emporter par les produits de leur imagination malade.

Ce n'est pas la seule insertion d'éléments philosophiques dans le discours médical sur la folie. Les distinctions façonnées par la philosophie hellénistique entre 'folie de l'intellect' et 'de la sensibilité', ainsi qu'entre hallucination et illusion, ont été retenues dans la réflexion médicale sur la perception altérée, bien qu'avec un degré inférieur de rigueur et de systématisme. Chez Celse, par exemple, la présence ou l'absence d'hallucinations représentent l'un des axes diagnostiques permettant de reconnaître les différentes formes d'*insania*, le vaste (et original) concept nosologique incluant, d'après l'encyclopédiste latin, la *mania*, la *phrēnitis* et la *melancholia*². Au début de la section du *De Medicina* consacrée à ce sujet, il est question de la première des espèces de l'*insania*, celle que « les Grecs appellent φρένησις » (*sic*). Après avoir distingué des formes moins graves de cette maladie, pendant lesquelles les malades, dans des accès de fièvre, déraisonnent et s'expriment bizarrement (*aegros desipere et loqui aliena*), Celse passe à la description de sa forme la plus générale :

1 Cæl. Aur., *Ac.*, I, 118-119 (Bendz-Pape, p. 88, 6-16).

2 Cf. F. Stok, « Concetto e trattamento dell'*insania* in A. Cornelio Celso », *Studi di Filologia e Letteratura*, 4 (1980), pp. 9-42, notamment pp. 21-29.

La *phrénitis* existe seulement quand la déraison commence à être continue (*continua dementia*) ; ou bien quand le malade, bien qu'il ait encore son bon sens (*quamvis adhuc sapiat*), reçoit pourtant certaines images sans fondement (*quasdam vanae imagines*) ; elle est complète quand l'esprit des malades s'abandonne à ces images (*ubi mens illis imaginibus addicta est*)¹.

Cette partition en deux temps (apparition d'images vaines, abandon de l'esprit à leur caractère trompeur) rappelle de très près l'articulation entre le φανταστικόν et le φάντασμα chez Chrysippe, où le seuil entre les deux notions est représenté par l'assentiment que l'on risque de donner aux hallucinations de la folie. Le traitement, toutefois, ne semble pas en tirer des indications conséquentes : dans les cas les plus graves de cette maladie (quand le pouvoir des images s'empare totalement de l'esprit, faut-il penser) « il est tout à fait vain d'apporter des remèdes » et il faut se contenter de « contenir le malade »². Dans les cas les plus prometteurs, Celse prescrit des traitements pharmacologiques fondés sur les propriétés tranquillisantes, antipyrétiques et antibactériennes des médicaments végétaux connus à son époque, ainsi qu'une sorte de narcothérapie (III, 12) visant à apaiser l'esprit (*ad mentem ipsam componendam*). Un partage semblable entre les différentes formes de la maladie mentale est présent également dans la section du *De medicina* consacrée à la *mania* relatée plus loin (III, 19-20) :

Le troisième genre de la folie (*insania*) et le plus long des trois ; au point qu'il n'empêche pas la vie même, parce que c'est, d'habitude, une maladie qui s'attaque à un corps robuste (*robusti corporis*). Or il y a deux espèces de cette maladie : certains, en effet, sont trompés par des images (*imaginibus*) et non par leur raison (*mente*) [...]. Chez certains autres, c'est par l'esprit qu'ils déraisonnent (*quidam animo desipiunt*)³.

La partition de la maladie en deux classes, l'une affectant la sensibilité (*imaginibus*), l'autre la raison (*animo*), représente une illustration d'une dichotomie stoïcienne attestée chez Épictète (*Diatribes*, III, 2, 1-5). À l'intérieur de la première espèce de *mania*, c'est-à-dire celle caractérisée par la présence d'hallucinations qui cependant n'atteignent pas la rationalité, Celse effectue une articulation ultérieure selon la nature des images perçues, qui peuvent être *tristes an hilares* (III, 18, 20). Dans le premier cas, il prescrit de l'hellébore noir pour purger par le bas ; dans le second, l'hellébore blanc servira de purgatif par le haut : Celse s'insère fidèlement dans le sillage de l'ancienne tradition hippocratique, en ajoutant cependant une attention spécifiquement diagnostique aux traits émotionnels des images perçues par le malade. L'insertion de ces thèmes stoïciens peut s'expliquer par la grande diffusion des idées du Portique dans le milieu latin à partir

1 Cels., III 18, 3 (éd. Marx, p. 122). Trad. par J. Pigeaud dans *Id.*, *La réflexion de Celse sur la folie*, dans : Guy Sabbah, Philippe Mudry (éds.), *La Médecine de Celse : aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1994, p. 257-279, réédité maintenant dans : J. Pigeaud, *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Les Belles Lettres, Paris 2008, p. 535-560, notamment pp. 536-543 pour la traduction de III, 18 et p. 537 pour celle du passage cité ici.

2 III 18, 6.

3 Trad. cit., p. 542.

du début du I siècle av. J.-C. Toutefois, l'adhésion de Celse à l'école philosophique des Sextii pourrait ajouter d'autres éléments d'éclaircissement à ce cadre : I. Hadot, en raison des intérêt philosophiques et scientifiques du cercle des Sextii, a pu rapprocher le noyau des doctrines qui y était transmises à l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon¹. L'hypothèse que l'introduction de certaines catégories de la pensée stoïcienne soit due à l'activité de ce platonicien 'hétérodoxe' apparaît du moins recevable.

La même ligne de discours donne forme à la réflexion d'Arétée de Cappadoce (I s. apr. J.-C. ?). Chez cet auteur, dont l'affiliation à la secte pneumatique implique une plus grande adhésion aux doctrines stoïciennes², la réception de la casuistique du Portique entraîne un diagnostic différentiel entre *phrénitis* et *mania* fondé sur la distinction entre *hallucination* et *illusion*. Dans la *phrénitis*, les malades perçoivent de manière altérée (*παραισθάνονται*) et voient comme vraiment présentes des choses qui ne le sont pas (*τὰ μὴ παρὸντα ὁρέουσι δῆθεν ὡς παρὸντα*) et qui n'apparaissent pas à autrui (*τὰ μὴ φαινόμενα ἄλλω κατ' ὄψιν ἰνδάλλεται*). Les maniaques (*μαινόμενοι*), au contraire, voient comme il convient de voir (*ὁρέουσι μὲν ὡς χρῆ ὀρῆν*), mais ne portent pas sur ce qu'ils voient les jugements qu'il convient de porter (*οὐ γινώσκουσι δὲ περὶ αὐτέων ὡς χρῆ γινώσκειν*)³. Comme d'autres auteurs, Arétée établit donc la distinction habituelle entre les deux formes de délire, celle de la sensation (*αἴσθησις*), concernant la *phrénitis*, et celle de la pensée (*γνώμη*), caractéristique de la *mania*. À la différence des exemples précédents, il propose une localisation des causes des maladies mentales qui s'avère plus fidèle à la psychologie stoïcienne et à sa représentation 'tentaculaire' de l'âme :

La tête et les hypochondres sont à l'origine de la maladie (*ἴσχυσι δὲ τὴν αἰτίαν τοῦ νοσήματος κεφαλὴ καὶ ὑποχόνδρια*). Tantôt tous les deux l'amorcent conjointement (*ἅμα ἄμφω ἀρξάμενα*) ; tantôt ils y concourent indépendamment l'un de l'autre (*ἀλλήλοισι ξυντιμωροῦντα*). Le principe [de la maladie] (*τὸ κύρος*), dans la manie et la mélancolie, réside dans les viscères (*ἐν τοῖσι σπλάγχνοισι*), de même que, chez les phrénitiques, il se trouve le plus souvent dans la tête et dans les organes de sens (*ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ τῆσι αἰσθήσεσι*)⁴.

La cause principale de la *manie*, c'est-à-dire de la folie atteignant le principe directif de l'âme, est donc à localiser dans l'intérieur du corps, autour de la région cardiaque où le cœur (*καρδίη*), principe de la vie et de la respiration, assure ses fonctions en accord avec le modèle cardiocentrique stoïcien, adopté à son tour par la médecine pneumatique⁵. L'origine de la *phrénitis*, en revanche, est décelable dans la tête et dans les « organes de sens », c'est-à-dire aux extrémités matérielles de l'âme, composée, d'après Arétée, de

1 Cf. I. Hadot, « Versuch einer doktrinalen Neueinordnung der Schule der Sextier », *Rheinisches Museum*, 150 (2007), pp. 179-210, notamment pp. 208-210.

2 Voir Steven M. Oberhelman, *Aretaeus of Cappadocia. The Pneumatic Physician of the First Century A.D.*, « ANRW », II, 37.2 (1994), p. 941-66.

3 Aret., *SA*, I 6, 7.5 - 6, 8.1 (éd. Hude, p. 43).

4 Aret., *SA*, I 6, 7 1-5 (éd. Hude p. 43 ; trad. cit. modifiée).

5 Cf. *ivi*, II 1, 1 7-8 : ἐνίξει γὰρ αὐτέου μέσον σπλάγχχον θερμόν, ἢ καρδίη, ζωῆς καὶ ἀναπνοῆς ἀρχή.

pneuma ; elle se distribue dans le corps, et a justement dans la pensée (γνώμη), dans la sensibilité (αἴσθησις) et dans la raison (διάνοια) ses parties principales¹. Ce lien essentiel entre délire et 'sensibilité' est confirmé dans d'autres lieux de l'œuvre du cappadocien. Certains patients « ont des insomnies anormales, ils éprouvent des troubles aux yeux, souffrent de la tête » (παραλόγως ἄγρυπνοι. ἄμφω ἀλλοιώδεις τὰς ὄψιας, κεφαλαλγέες) ; d'autres manifestent des troubles auditifs, « des tintements (ἤχοι) et des bourdonnements (βόμβοι) dans les oreilles », « jusqu'à des bruits de trompettes et de flutes »². Dans le *Thérapeutique des maladies aiguës*, Arétée aborde dans le cadre du traitement de la *phrénitis* le problème de l'exposition à la lumière des fous, dont la solution est à déterminer selon la situation concrète du malade³. En outre, il insère ce passage dans le contexte de l'extrême irritabilité de la sensibilité des phrénitiques, dont les « nerfs » sont cause de souffrance bien plus que pour d'autres malades (οὐχ ἥκιστα δὲ τῶν ἄλλων τοῖσι φρενιτικοῖσι τὰ νεῦρα πονεῖ)⁴. En vertu de cette implication de la sensibilité, etc., certains aspects de la thérapie proposée par Arétée semblent viser directement le côté et l'origine intrinsèquement sensorielle de la *phrénitis* et des altérations de la perception que celle-ci comporte de manière nécessaire. Il en est ainsi, par exemple, dans la prescription d'un traitement pharmaceutique qu'Arétée varie et détaille en fonction de sa propre conception clinique :

Humecter (τέγγειν) la tête pour la rafraîchir, en l'oignant d'huile faite avec des olives vertes ; car la tête des phrénitiques ne supporte pas d'être échauffée. S'il y a insomnie et *délire d'imagination* (ἀγρυπνία καὶ φαντασία), mêler d'abord ces choses à part égale avec de l'huile de rose, et ajouter encore davantage de l'huile de rose comme astringent et refroidissant de la tête ; s'ils présentent des troubles de la raison et des altérations de la parole (ἦν δὲ καὶ τὴν γνώμην παρακινέωνται καὶ τὴν φθέγγιν ἐξαλλάσσωνται), il faut faire cuire dans l'huile des têtes de serpolet, et ajouter du sirop

1 Cf. Aret., *SA*, II, 3, 4 (éd. Hude, p. 24).

2 *Ivi*, I, 6, 8.5 – 9.1 (éd. Hude, p. 43).

3 Aret., *CA*, I, 1, 3 : Si [les malades] deviennent agressifs (ἀγριαίνωσι) à la lumière, s'il voient des choses qui n'existent pas (ὁρέωσι τὰ μὴ ὄντα), imaginent des choses qui ne sont pas là (τὰ μὴ ὑπεόντα φαντάζονται), prennent une chose pour une autre (ἀνθ' ἐτέρων ἕτερα γινώσκωσι), projettent devant leurs yeux des images étranges (ξένα ἰνδάσματα προβάλλωνται), et craignent la lumière en général ou ce qui se présente dans la lumière (τὰ ἐν αὐγῇ δεδιττωνται), il faut les mettre dans l'obscurité ; sinon, l'inverse ; il est bon que le malade reprenne son bon sens et calme sa fureur à la lumière (σωφρονέειν τε καὶ πρηῦνεσθαι τὴν παραφορὴν) (éd. Hude, p. 91-92 ; trad. cit. modifiée).

4 *Ivi*, *SA*, I, 1, 2. La *phrénitis* n'est pas en effet la seule pathologie s'accompagnant selon Arétée de troubles de la sensation. Elle est peut-être celle dans laquelle la sensibilité est davantage atteinte. Cf. aussi *ivi*, I, 6, 5 7-8 pour les « imaginations bizarres » de la *mania* (ἀλλόκοτοι φαντασίαι) et I, 6, 9 7-9 : « Devant les yeux des images bleu-sombre ou noires, chez ceux dont la maladie tire à la mélancolie. Mais des images plutôt rouges pur ceux chez qui la maladie tire à la manie, et même pourpres. Chez beaucoup ces images leur semblent venir d'un feu qui brille ; et une crainte les saisit comme devant un éclair » (πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἰνδάσματα κυάνεα ἢ μέλανα, οἷσιν ἐς μελαγχολίην ἢ τροπή· ἐρυθρότερα δὲ <οἷσιν> ἐς μανίην, καὶ φοινίκια φαντάσματα, πολλοῖσι μὲν ὡς ἀπαστράπτοντος πυρός, καὶ τάρβος αὐτέους ὡς ἀπὸ σκηπτοῦ λαμβάνει – éd. Hude, p. 43 ; trad. cit., p. 78).

de lierre ou de renouée.¹

Le but de ce traitement est le refroidissement de la tête et l'apaisement de la sensibilité par le recours à des onguents lénitifs. Arétée recommande aussi des affusions froides (τέγγειν ψυχρῶ) sur la tête, l'assomption de somnifères (« du pavot cuit dans l'huile, en onguent sur le sommet de la tête ») qu'il prescrit même de parsemer sur l'oreiller du malade, de frotter sur son nez et de verser dans ses oreilles, afin d'agir directement sur le *pneuma*, faut-il supposer, résidant dans les extrémités sensorielles : « cela épaissit et humidifie le souffle sec et léger, et donne de l'opacité aux sens (ὕγραίνει τὸ πνεῦμα ξηρὸν τε καὶ λεπτὸν ἔόν, καὶ ὀμίχλην τῆσι αἰσθήσεσι παρέχει)². La guérison même de la *phrénitis* est enfin mise en relation avec l'état de la 'sensibilité' : « le sec est émoussé, la sensation est purgée de l'opacité (καθαρεύεται τῆς ὀμίχλης ἢ αἰσθησις) ; la pensée se stabilise, affermit et assied sa position. Tels sont d'ailleurs les préceptes de la guérison de la maladie »³. Le traité d'Arétée prend également un examen une « autre espèce de la folie » (μανίης εἶδος ἕτερον), dans lequel « certains se mutilent pour satisfaire l'exigence supposée de leur dieux, mus par des images de pitié » (τέμνονται τινες τὰ μέλεα, θεοῖς ἰδίοις ὡς ἀπαιτοῦσι χαριζόμενοι εὐσεβεῖ φαντασίῃ)⁴. Il s'agit des prêtres de Cybèle, dont le culte cruel et barbare était d'ailleurs critiqué par plusieurs auteurs romains : Arétée ne fait pas exception à ce cadre, mais à la différence d'autres perceptions 'anormales', telles que la vision des défunts par les malades agonisants ou certaines forme de prévision du futur, il considère l'inspiration prétendument religieuse de ce culte comme une forme de *mania*.

Dans *Lieux affectés*, Galien rapporte une expérience personnelle de *phrénitis* pendant laquelle il croyait « voir voltiger sur [s]on lit des fétus de couleur sombre, et sur [s]es vêtements des flocons de la même couleur »⁵. Sa faculté rationnelle n'étant pas atteinte par la maladie (tout comme dans la deuxième espèce de cette maladie décrite par Celse), il put poser un autodiagnostic et demander aux amis présents de « pratiquer sur la tête des affusions convenables » (τὰς προσηκούσας ἐπιβροχὰς τῆς κεφαλῆς) qui, le jour suivant, permirent d'arrêter tout symptôme de la maladie (κατέστη δὲ τὰ συμπτώματα πάντα κατὰ τὴν ἐξῆς ἡμέραν)⁶. Que faut-il entendre en l'occurrence par « affusions convenables » ? Malheureusement, Galien ne donne pas d'autres renseignements dans ce passage et, en général, il n'indique que très rarement les traitements à envisager pour les maladies 'mentales', probablement à cause des mêmes difficultés que l'on a mises en évidence dans d'autres approches thérapeutiques : d'une part la pauvreté des ressources pharmaceutiques à la disposition des médecins ainsi que de la conception du traitement résultant du paradigme humoral, de l'autre la difficulté d'appivoiser les malades mentaux⁷.

1 *Ivi*, I, 1, 10 (éd. Hude, p. 93-94 ; trad. modifiée).

2 *Ivi*, I, 1, 14 (éd. Hude, p. 94 ; trad. modifiée).

3 *Ivi*, I, 1, 29 (éd. Hude, p.98 ; trad. modifiée).

4 *SD*, I, 6,11, 5-10. Trad. cit., p. 78.

5 Gal., *Loc. aff.*, IV 2 (K VIII, 227) ; trad. Ch. Daremberg (*Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, Baillièrre, Paris 1856, II, p. 588).

6 Gal., *De loc. aff.*, IV 2 (K VIII, 227).

7 Cf. Véronique Boudon-Millot, *What Is a Mental Illness, and How Can It Be Treated? Galen's Reply*

Il est possible, au demeurant, que les remèdes mentionnés ici par Galien soient à identifier avec des affusions d'eau froide visant à atténuer la chaleur excessive de la tête¹ (conformément à ses convictions à l'égard de la localisation des pathologies et de la relative étiologie), ou bien avec des ablutions à base de substances comparables à celles indiquées par Celse dans le traitement de la *phrénitis*. Quoi qu'il en soit, il faut tenir compte du fait que, selon Galien, le traitement par le régime est d'ordinaire plus efficace que l'exercice philosophique dans la réalisation du bien-être psychologique², d'autant plus dans ces manifestations qu'il estimait réfractaires à la persuasion ou à l'instruction morale³. Bien qu'ayant accueilli épisodiquement les théories hellénistiques sur la représentation (*φαντασία*)⁴, il se rallie ainsi, à cet égard, aux stratégies curatives des autres auteurs médicaux, qui ont tendance à ignorer dans leur thérapeutique la considération que la médecine de cette époque réservait aux phénomènes hallucinatoires dans la conceptualisation et le classement des pathologies psychiques.

Il est possible de reconnaître les catégories de la gnoséologie hellénistique même dans l'œuvre de Célius Aurélien, auquel on doit le plus récent des traités médicaux d'époque romaine transmis jusqu'à nos jours. Dans son étude de la *mania* et de la *phrénitis*, Célius distingue, à l'instar des auteurs plus anciens, plusieurs manifestations de ces pathologies à travers le recours à la distinction entre forme hallucinatoires et formes illusives de la perception morbide. Ainsi, dans la manie, il peut arriver que les malades prennent des hommes pour des animaux, ou qu'ils imaginent des choses qui ne sont pas présentes (*nam saepe homines feras existimant uel ea, quae uiderint fingendo, praesentia putant*)⁵. Il en va de même pour la *phrénitis*, dans laquelle les malades parlent tantôt à des gens qu'ils ne voient pas, tantôt même aux défunts comme s'ils les voyaient (*cum loquatur tanquam uisis <non uisis>, et non solum <non> uisis, sed etiam mortuis*)⁶. Les références de cet auteur aux personnages euripidéens d'Oreste et d'Héraclès est probablement le signe de son étroite dépendance, à cet égard, de l'œuvre de Soranos d'Éphèse.

Conclusions.

La médecine de l'époque classique, qui ne considérait pas généralement les troubles

as a Doctor and Philosopher, dans : W.V. Harris, *Mental Disorders in the Classical World*, cit., p. 129-145, notamment p. 137.

1 *Ibidem*.

2 Cf. Gal., *QAM*, IV 768 (K IV, 807-808). Voir Christopher Gill, *Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine*, dans : W.V. Harris, *Mental Disorders in the Classical World*, cit., p. 339-360, p. 347.

3 Cf. R.E. Siegel, *Galen on Psychology and Psychopathology...*, cit., p. 277.

4 Voir au moins *ivi*, p. 153-157, et J. Pigeaud, *La psychopathologie de Galien*, dans : Paola Manuli, Mario Vegetti (éds.), *Le opere psicologiche di Galeno: atti del terzo colloquio galenico internazionale (Pavia, 10-12 settembre 1986)*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 153-183, réédité dans J. Pigeaud, *Poétiques du corps...*, cit., p. 561-585.

5 *Chron.*, I, 178 (Bendz-Pape, p. 536, 7-8).

6 *Ac.*, I, 36 (Bendz-Pape, p. 42, 5-6).

de l'esprit en tant que classe nosologique à part entière, a étudié dès ses débuts des manifestations pathologiques comportant des altérations hallucinatoires de la perception. Toutefois, les traitements proposés pour ces dysfonctions ne ciblent pas le côté sensoriel du délire et, notamment dans le cas des textes de la *Collection hippocratique*, aucune thérapie ne s'adresse pas explicitement au trouble mental en tant que tel. Dans les écrits les plus anciens du *Corpus*, les désordres psychiques sont considérés comme épiphénomènes de pathologies physiques et n'exigent pas de mesures curatives spécifiques.

À partir au moins d'Aristote, la tradition grecque commence à mettre en place une approche différente à l'égard des troubles de l'esprit. Ceux-ci sont rangés parmi les altérations 'dyscratiques' du complexe psycho-physique humain, et sont susceptibles d'être maîtrisés par l'exercice de la tempérance et de l'équilibre somatique du sujet. En ligne de principe, bien que ceci ne soit jamais affirmé explicitement par Aristote, une possibilité semblable doit être réservée à la maîtrise des hallucinations. Cet argument sera développé avec plus de profondeur par le stoïcisme hellénistique, qui envisagera la double possibilité ouverte aux sages de reconnaître la fausseté des représentations de la folie et de la mélancolie ou, au contraire, de garder le noyau de la rationalité même sous l'effet des hallucinations de la folie.

La médecine d'époque romaine a développé des traitements non exclusivement somatiques du délire, et a accueilli, bien que de manière intermittente, la réflexion hellénistique (notamment stoïcienne) sur la *φαντασία*. Toutefois, quasiment sans réserves, dans les textes d'Héraclide de Tarente, Celse, Galien, Caelius Aurélien, ces deux facteurs ne sont jamais envisagés de manière complémentaire et ils ne donnent pas lieu aux formes de traitement relationnel auxquelles on aurait pu s'attendre à l'égard des hallucinations. Dans ce cadre, Arétée de Cappadoce représente la seule exception : en bon pneumatiste, il réserve un rôle majeur à la gnoséologie et à la psychologie stoïcienne, et il emploie des traitements pharmacologiques visant sciemment l'origine sensorielle du délire hallucinatoire.

On constate chez les Anciens la conscience d'un grand nombre de problèmes qui occupent au même titre la psychiatrie contemporaine, tels que la difficulté de repérer des médicaments somatiques efficaces et de mettre en relation leur action avec des parties précises du corps, ou l'impossibilité de déterminer avec exactitude la localisation des dysfonctions hallucinatoires. L'Antiquité a connu également une approche que l'on pourrait définir de 'psychothérapeutique' dans le traitement de ces manifestations, visant essentiellement leur discernement par le patient. Toutefois, ces stratégies sont à peine esquissées dans la littérature philosophique. On peut d'ailleurs s'interroger sur l'efficacité des mesures 'philosophiques' dans le traitement des cas cliniques concrets. Leur absence dans les traités médicaux des premiers siècles de notre ère est probablement le signe du fait que ce genre de thérapie n'était pas pris en compte par les médecins pour des raisons relevant plus de la faible efficacité curative que de la concurrence entre les différents compétiteurs de la santé psycho-physique dans le monde ancien. La tendance psychologisante de la psychiatrie contemporaine, en somme, était complètement inconnue à la médecine antique : les manifestations hallucinatoires sont le plus souvent considérées

comme des résultats inéluctables des mouvements secrets de l'organisme malade, sur lesquelles la raison de l'homme ne saurait avoir aucune prise.

Bibliografia

Studi

- Adorno, Francesco, *Sul significato del termine 'hyparcon' in Zenone stoico*, in: «La parola del passato», 12 (1957); ripubblicato con alcune modifiche in *Id.*, *Studi sul pensiero greco*, Sansoni, Firenze 1966, pp. 121-146
- Aéliion, Rachel, *Euripide héritier d'Eschyle*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1983
- Ahonen, Marke, *Mental Disorders in Ancient Philosophy*, Springer, Cham 2014
- *Making the Distinction: The Stoic View of Mental Illness*, in: P. Singer – C. Thumiger (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paulus of Aegina*, Brill, Leiden – Boston 2018, pp. 341-364
- André Aleman, Frank Larøi, *Hallucinations. The Science of Idiosyncratic Perception*, American Psychological Association, Washington 2008
- Alesse, Francesca, *La Stoa e la tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli 2000
- Aliotta, Giovanni – Piomelli, Daniele – Pollio, Antonino – Touwaide, Alain, *Le piante medicinali del "Corpus Hippocraticum"*, Guerini, Milano 2003
- Algra, Keimpe – Barnes, Jonathan – Mansfeld, Jaap – Schofield, Malcom (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- Amandry, Pierre, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Boccard, Paris 1950
- Ambrosano, Giovanna, *La relazione tra sensi e nous in Empedocle*, in: «La parola del passato», 70, 1 (2015), pp. 63-89
- Andò, Valeria, *La verginità come follia: il Peri Parthenion ippocratico*, in: «Quaderni storici» 75, 1990, pp. 715-737.
- *Terapie ginecologiche, saperi femminili e specificità di genere*, in: I. Garofalo – A. Lami – D. Manetti – A. Roselli, *Aspetti della terapia nel Corpus*

- Hippocraticum. *Atti del «IX Colloque International Hippocratique» (Pisa, 25-29 settembre 1996)*, Accademia toscana di scienze e lettere «La Colombaria» - Serie Studi, vol. 183, Firenze 1999, pp. 255-270
- “Psyche” e malattie psichiche nella prima medicina greca, in: R. Bruschi (ed.), *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, ETS, Pisa 2007 pp. 103-130
- Annas, Julia E., *Platon le sceptique*, in: «Revue de Métaphysique et de Morale», 95, 2 (1990), pp. 267-291; poi ripubblicato con alcune modifiche come *Plato the Sceptic*, in: J. Klagge – N. Smith (eds.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 43-72
- *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles-Oxford 1992
 - *Ancient Scepticism and Ancient Religion*, in: Benjamin Morison – Katerina Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford University Press, Oxford – New York 2011, pp. 74-89
- Aranyosi, István, *Silencing the Argument from Hallucination*, in: F. Macpherson – D. Platchias (eds.), *Hallucination. Philosophy and Psychology*, The MIT Press, Cambridge – London 2013, pp. 255-269
- Aronadio, Francesco, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Bibliopolis, Napoli 2016
- Assaël, Jacqueline, *ΣΥΝΕΣΙΣ dans Oreste d'Euripide*, in: «L'Antiquité Classique», 65 (1996), p. 53-69
- *Phémios 'autodidaktos'*, in: «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», LXXV, 2001, p. 7-21.
- Assmann, Jan, *Monotheism and Polytheism*, in: Sarah Iles Johnston (ed.), *Ancient Religions*, Harvard University Press, Cambridge-London 2007, pp. 17-31
- Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1963

- Ayer, Alfred J., *The Problem of Knowledge*, Penguin books, Harmondsworth 1956
- Backhouse, Tamer, *Antipater of Tarsus on False "Phantasiai" (P.Berol. inv. 16545)*, in:
Papiri filosofici. Miscellanea di studi III: Studi e testi per il Corpus dei Papiri Filosofici greci e latini, vol. 10, Olschki, Firenze 2000, pp. 7-31
- Baldes, Richard W., *Democritus on Visual Perception: Two Theories or One?*, in:
 «Phronesis», 20 (1975), pp. 93-105
- Ball, Benjamin, *Leçons sur les maladies mentales*, Asselin & Houzeau, Paris 1890²
- Baltussen, Han, *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the De sensibus*, Brill, Leiden 2000
- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London – New York 1982 (ed. or. 1979)
- *Antiochus of Ascalon*, in: J. Barnes – M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 51-96
- Barra-Salzedo, Edoarda, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Jérôme Millon, Grenoble 2007
- Bartoš, Hynek, *Varieties of the Ancient Greek Body-Soul Distinction*, in: «Rhizai», 3, 2006, pp. 59-78.
- *The concept of mimēsis in the hippocratic De victu*, « Classical Quarterly », 64, 2 (2014), pp. 542-557.
 - *Philosophy and Dietetics in the Hippocratic "On Regimen". A Delicate Balance of Health*, Brill, Leiden – Boston 2015.
- Battegazzore, Antonio M., *La magia della parola in Empedocle e Gorgia*, in: «Giornale di Metafisica», 21 (1999), N. 1-2, pp. 67-99
- Beare, John I., *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford 1906
- Benitez, Eugenio – Guimaraes, Livia, *Philosophy as Performed in Plato's 'Theaetetus'*, in:
 «The Review of Metaphysics», 47, (1993), pp. 297-328
- Beretta, Marco, *Usi scientifici della cera nell'antichità*, in: «Quaderni Storici», 130 (2009),

pp. 15-34

- Bergeron, Joseph W. – Habermas, Gary R., *The Resurrection of Jesus. A Clinical Review of Psychiatric Hypotheses for the Biblical Story of Easter*, in: «Irish Theological Quarterly», 80, 2, 2015, pp. 157-172
- Berrios, German E., *The history of mental symptoms. Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1996
- *On the fantastic apparitions of vision by Johannes Müller*, « History of Psychiatry », 16 (2005), pp. 229-246
- Betegh, Gabor, *Greek Philosophy and Religion*, in: Mary Luise Gill – Pierre Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton 2006, pp. 625-639
- Bett, Richard, *Carneades' Pithanon: A reappraisal of its Role and Status*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 7, 1989, pp. 59-94
- *Pyrrho. His Antecedents, and His Legacy*, Oxford University Press, Oxford 2000
 - *The Cambridge Companion to Ancient Greek Scepticism*, ed. by R. Bett, Cambridge University Press, Cambridge 2010
- Björck, V. G., *ONAP IΔEN: De la perception du rêve chez les anciens*, « Eranos », 44 (1946), pp. 306-314
- Boedeker, Deborah, *Significant Inconsistencies in Euripides' Helen*, in: Laura K. McClure (ed.), *A Companion to Euripides*, John Wiley & Sons, Chichester, pp. 243-257
- Bollack, Jean, *Empédocle*, vol. III, *Les Origines, Commentaire*, 1-2, Éditions de Minuit, Paris 1969
- *Empédocle. Les Purifications. Un projet de paix universelle*, édité, traduit et commenté par J. Bollack, Paris, Éditions du Seuil, 2003
- Bonazzi, Mauro, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Led, Milano 2003
- *Contro la rappresentazione sensibile: Plutarco tra l'Academia e il platonismo*, in: «Elenchos», 1 (2004), pp. 41-71

- *Plutarco, Platone e la tradizione accademica*, in: M. Jufresa – F. Mestre – P. Gómez – P. Gilabert (éds.), *Plutarco a la seva època: Paideia i Societat*. “Actas del VIII Simposio Español sobre Plutarco” (Barcelona, 6-8 de novembre de 2003), Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona 2005, pp. 217-223
 - *I Sofisti*, Carocci, Roma 2010
 - *À la recherche des idées. Platonisme et philosophie hellénistique d’Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015
- Bos, Abraham P., “*Pneuma*” as Quintessence of Aristotelian Philosophy, in: «Hermes», 141, 4 (2013), pp. 417-434
- *Aristotle on God’s Life-Generating Power and on “Pneuma” as Its Vehicle*, SUNY Press, Albany 2018
- Bostock, David, *Plato’s Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988
- Boudon-Millot, Véronique, *What Is a Mental Illness, and How Can It Be Treated? Galen’s Reply as a Doctor and Philosopher*, in: *Mental Disorders in the Classical World*, ed. by W. V. Harris, Brill, Leiden – Boston 2013, pp. 129-145.
- Boulogne, Jacques, *Plutarque dans le miroir d’Épicure. Analyse d’une critique systématique de l’épicurisme*, Presses du Septentrion, Villeneuve d’Ascq 2003
- Boys-Stones, George, *Antiochus’ Metaphysics*, in: D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2012, pp. 220-236,
- Brisson, Luc, *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998³ (ed. or. Paris 1974)
- *Del buon uso della sregolatezza*, in: Jean-Pierre Vernant (a cura di), *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, trad. di L. Zella, Einaudi, Torino 1982 (ed. or. *Divination et rationalité*, Édition du Seuil, Paris 1974), pp. 239-272
 - *Plato’s Theory of Perception in the Timaeus: How it Works and What it Means*, in:

- John J. Cleary – Gary M. Gurtler (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XIII, Brill, Leiden-Boston-Köln 1997, pp. 147-185
- *Perception sensible et raison dans le Timée*, in: T. Calvo – L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected papers*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, pp. 307-316
 - *Le Timée de Platon et le traité hippocratique Du régime, sur le mécanisme de la sensation*, in: «Études platoniciennes» [En ligne], 10, 2013 (Open access : <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/367>)
- Brittain, Charles, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford University Press 2001
- *Middle Platonists on Academic Scepticism*, in: R. W. Sharples – R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy (100 BC – 200 AD)*, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, London 2007, vol. II, pp. 297-315
 - *Antiochus' Epistemology*, in: D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2012, pp. 104-130
- Brenk, Frederick E., *Cassius' « Epicurean » Explanation of Brutus' Vision in Plutarch's Broutos*, in: *Id.* (ed.), *Relighting the Souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998, pp. 118-127
- Brown, Lesley, *Understanding the 'Theaetetus'. A Discussion of David Bostock, 'Plato's Theaetetus', and Myles Burnyeat, 'The Theaetetus of Plato'*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 11 (1993), pp. 199-224
- Brunschwig, Jacques, *The Beginnings of Hellenistic Epistemology*, in: K. Algra – J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 229-259
- Burkert, Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge 1972

- *Air-imprints or Eidola: Democritus' Aetiology of Vision*, in: «Illinois Classical Studies», 2 (1977), pp. 97-109
 - *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge – London 1992
 - *From Epiphany to Cult Statue: Early Greek Theos*, in: A. B. Lloyd (ed.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, Duckworth, London 1997, pp. 15-34
- Burnyeat, Myles, *Conflicting Appearances*, in: «Proceedings of the British Academy», 65 (1979), pp. 69-111
- *The Theaetetus of Plato*, with a translation by M. J. Levett, Hackett Publishing Company, Indianapolis – Cambridge 1990
- Byl, Simon, *Le vocabulaire de l'intelligence dans le chapitre 35 du livre I du traité du Régime*, in: «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», 2002/2 (LXXVI), p. 217-224
- Byl, Simon – Szafran, Willy, *La Phrenitis dans le Corpus Hippocratique. Étude philologique et médicale*, in: «Vesalius» II, 2, 1996, pp. 98-105
- Byrne, Alex – Logue, Heather (eds.), *Disjunctivism. Contemporary Readings*, The MIT Press, Cambridge-London 2009
- Calderón Dorda, Estéban, *Due creazioni mitico-letterarie in Euripide*, in: «Quaderni del Ramo d'Oro», III, 2010, pp. 65-77
- Calmeil, Louis-Florentin, « Hallucination », in: *Dictionnaire de médecine ou Répertoire général des sciences médicales, considérées sous les rapports théoriques et pratiques*, t. XIV, Béchet, Paris 1836², p. 514
- Cambiano, Giuseppe, *Une interprétation "matérialiste" des rêves : du Régime IV*, in: *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre*, ed. M. D, Grmek, Éditions du CNRS, Paris 1980, pp. 87-96
- *Come confutare un libro? Dal 'Fedro' al 'Teeteto' di Platone*, in: «Antiquorum Philosophia», 1 (2007), pp. 99-122
 - *Problemi della memoria in Platone*, in: M. M. Sassi (a cura di), *Tracce nella mente*.

- Teorie della memoria da Platone e i moderni*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, pp. 1-23
- Campbell, R. J., *Campbell's psychiatric dictionary* (8th ed.), Oxford University Press, Oxford 2004.
- Capitani, Umberto, *Note critiche al testo del De medicina di Celso*, in: «Studi Italiani di Filologia Classica», 39 (1991), pp. 112-16
- Casertano, Giovanni, *L'amour entre "logos" et "pathos". Quelques considérations sur l'"Hélène" de Gorgias*, in: Barbara Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Vrin, Paris 1986, pp. 211-220
- *Il 'Teeteto' di Platone. Struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Loffredo, Napoli 2002
- Castagnoli, Luca, *Everything is true, Everything is false. Self-Refutation Arguments from Democritus to Augustine*, in: «Antiquorum Philosophia», 1 (2007), pp. 11-74
- *Ancient Self-Refutation. The Logic and the History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2010
- Caston, Victor, *Why Aristotle Needs Imagination*, in: «Phronesis», 41, 1 (1996), pp. 20-55
- *The Spirit and the Letter. Aristotle on Perception*, in: R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics: Themes from the Work of Richard Sorabji*, Clarendon Press, Oxford 2004, pp. 245-320.
 - *Perception in Ancient Greek Philosophy*, in: Mohan Matten (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 29-50
- Cataudella, Quintino, *Celso e l'epicureismo*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», (1943), pp. 1-23
- Cavini, Walter, *Essere ed essere vero. Sull'uso assoluto di ΥΠΙΑΡΧΩ nella logica stoica*, in: M. Serena Funghi, ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ– *Le vie della ricerca. Studi in onore di*

- Francesco Adorno*, Olschki, Firenze 1996, pp. 141-145
- *ΦΑΝΤΑΣΜΑ. L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno*, in: «*Medicina nei Secoli. Arte e scienza*», 21/2, (2009), pp. 737-772
- Chadwick, Henry, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body*, in: «*Harvard Theological Review*» 41, 2 (1948), pp. 83-102
- Chapoutier, Fernand, *Notice*, in: *Euripide. Oreste*, texte établi et annoté par F. Chapoutier, traduit par L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 1959
- Chappell, Timothy, *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett Publishing, Indianapolis – Cambridge 2005² (ed. or. Academia Verlag, Sankt Augustin 2004)
- Cherniss, Harold, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The John Hopkins Press, Baltimore 1935
- Ciani, Maria Grazia, *Lessico e funzione della follia nella tragedia greca*, in: «*Bollettino dell'Istituto di filologia greca*» 1, 1974, p. 70–110
- Class, Manfred (ed.), *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*, Olms, Hildesheim 1964
- Collinge, Neville Edgar, *Medical Terms and Clinical Attitudes in the Tragedians*, in: «*Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*», 9 (1962), p. 43-55
- Cornford, Francis M., *Plato's Theory of Knowledge. The 'Theaetetus' and the 'Sophist' of Plato. Translated with a running commentary*, Routledge & Kegan Paul, London 1935
- Cooper, John M., *Plato's Theaetetus*, Garland, New York – London 1990
- Corti, Aurora, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press, Leuven 2014
- Craik, Elizabeth M., *Medical references in Euripides*, in: «*Bulletin of the Institute for Classical Studies*», 1, p. 81-95
- Crivelli, Paolo, *Plato's Waxen Block*, in: W. Detel – A. Becker – P. Scholz (edd.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2003, pp. 175-200

- *Aristotle on Truth*, Oxford University Press, Cambridge – New York 2004
- Croally, Neil T., *Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of the Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994
- Cumont, Franz, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, trad. di L. Salvatorelli, Laterza, Bari 1913 (ed. or. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Lecroix, Paris 1907)
- Cupido, Giulia, *L'anima in confitto. «Platone tragico» tra Euripide, Socrate, Aristotele*, Il Mulino, Bologna 2002
- Daniélou, Jean, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Desclées & Co., Tournai 1961
- Daremborg, Charles, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, I & II, Baillière, Paris, 1856
- David, A. S., *The cognitive neuropsychiatry of auditory verbal hallucination: An overview*, «Cognitive Neuropsychiatry», 9 (2004), pp. 107-124
- Day, Jane Mary, *The Theory of Perception in Plato's Theaetetus 152-183*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 15 (1997), pp. 51-80
- De Angelis, Francesco, *La battaglia di Maratona nella Stoa Poikile*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», I, 1 (1996), pp. 119-171
- De Fréminville, Bernard, *La raison du plus fort. Traiter ou maltraiter les fous?*, Éditions du Seuil, Paris 1977
- Delatte, Armand, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, «L'Antiquité Classique», 3, 1 (1934), pp. 5-79
- Delcourt, Marie, *L'oracle de Delphes*, Payot, Paris 1955, 1981²
- Demand, Nancy, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 1994.
- De Martino, Ernesto, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1961
- Depuydt, Leo, *Murder in Memphis: The Story of Cambyses's Mortal Wounding of the Apis Bull (Ca. 523 B.C.E.)*, in: «Journal of Near Eastern Studies», 54, 2 (1995), pp.

119-126

De Romilly, Jacqueline, *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Les Belles Lettres, Paris 1958

- *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, PUF, Paris 1961
- *La modernité d'Euripide*, PUF, Paris 1986

Detienne, Marcel, *Héraclès, héros pythagoricien*, in: «Revue de l'histoire des religions», 158, 1 (1960), pp. 19-53

- *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, Paris 1963
- *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, LGF, Paris 1967

Devereux, Georges, *Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-Psycho-Analytic Study*, University of California Press, Berkeley 1976

- *Cléomène le roi fou. Etude d'histoire ethnopsychanalytique*, Aubier, Paris 1988

Di Benedetto, Vincenzo, *Euripidis Orestes. Introduzione, testo critico, commento e appendice metrica*, La Nuova Italia, Firenze 1965

- *Tendenza e probabilità nell'antica medicina greca*, in: «Critica Storica», V, 3 (1966), pp. 315-368 (ora in: *Id., Il richiamo del testo. Contributi di filologia e letteratura*, ETS, Pisa 2007, vol. IV, pp. 1657-1712).
- *Euripide: teatro e società*, Einaudi, Torino 1971
- *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino 1986
- *Eschilo e lo sviluppo delle forme tragiche*, in: *Eschilo, Oresteia*, intr. di V. Di Benedetto, trad. e note di E. Medda, L. Battezzato, M. P. Pattoni, BUR, Milano 1995
- *Il pathos tragico e la realtà ostile*, in: *Euripide, Troiane*, intr. di V. Di Benedetto, trad. e app. metrica di E. Cerbo, note di V. Di Benedetto ed E. Cerbo, BUR, Milano 1998
- *Contributo al testo del frammento di Protagora sugli dèi*, in: «Rivista di cultura classica e medioevale», 43, 2 (2001), pp. 345-346

- Di Benedetto, Vincenzo – Lami, Alessandro (a cura di), *Ippocrate. Testi di medicina greca*, BUR, Milano 1983
- Dicker, Georges, *Perceptual Knowledge. An Analytical and Historical Study*, Reidel, Dordrecht – Boston – London 1980
- Diels, Hermann, *Gorgias und Empedokles*, in: «Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin» 1884, pp. 343-368; ora in *Sophistik*, herausgegeben von Carl Joachim Classen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, pp. 351-383
- Dietrich, Bernard C., *Divine Epiphanies in Homer*, in: «Numen», 30, 1 (1983), pp. 53-79
- Dillon, John, *The Middle-Platonists. 80 B.C. to 220 A.D.*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1996² (ed. or. 1977)
- Dillon, Matthew, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Routledge, London-New York 2003.
- Di Lorenzo Ajello, Francesca, *L' ἐπιστήμη e la sua giustificabilità razionale nella terza definizione del 'Teeteto': verso una teoria della responsabilità cognitiva*, in G. Mazza – V. Napoli (a cura di), *Platone. La teoria del sogno nel 'Teeteto'*, Atti del Convegno Internazionale di Palermo 2008, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 81-99
- Dixsaut, Monique, *Platon et la leçon de Gorgias : pouvoir tout dire de l'Être, ne rien pouvoir dire de ce qui est*, in: A. Brancacci – M. Dixsaut (eds.), *Platon source des Présocratiques. Exploration*, Vrin, Paris 2002, pp. 191-217
- *Divination et prophétie (Timée, 71a-71d)*, in: *Plato Physicus*, a cura di C. Natali – S. Maso, Hakkert, Amsterdam 2003, p. 275-291.
- Dodds, Eric Robertson, *Euripides the Irrationalist*, in: «The Classical Review» LXIII, 3 (1929), pp. 97-104
- *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 1951
 - *Les phénomènes supranormaux dans l'Antiquité classique*, in: *Id., Les Grecs et leurs croyances*, trad. fr. E. Helmer, Éditions du Félin, Paris 2009, pp. 211-280 (ed. ingl.

- or. *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973)
- Donadi, Francesco, *In margine alla follia di Oreste*, in: «Bollettino dell'Istituto di Filologia greca dell'Università di Padova», I, 1974, pp. 111-127
- *Gorgia, 'Elena' 16*, in: «Bollettino dell'Istituto di filologia greca dell'Università di Padova», 4 (1977-1978), pp. 48-77
- Donini, Pierluigi, *The History of the Concept of Eclecticism*, in: John M. Dillon – Anthony A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988, pp. 15-33
- Dorandi, Tiziano, *Chronology*, in: K. Algra et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 31-54
- Drabkin, Israel Edward, *Remarks on Ancient Psychopathology*, in: «Isis», Sep; 46 (145), 1955, p. 223-34
- Drodzke, Adam, *Protagoras and Instrumentality of Religion*, in: «L'Antiquité Classique», 74 (2005), pp. 41-50
- Dumont, Jean-Paul, *Le Scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Vrin, Paris 1972
- Dumortier, Jean, *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*, Les Belles Lettres, Paris 1935
- Eisenstadt, Michael, *Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion*, in: «Hermes», 102, 2 (1974), pp. 142-150
- Edelstein, Ludwig, *Review of L. A. Stella, Importanza di Alcmeone nella storia del pensiero greco*, «Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei», 6, 8 [4] (1939), pp. 233-287, in: «American Journal of Philology», 63, 3 (1942), pp. 371-372
- Engmann, Joyce, *Imagination and Truth in Aristotle*, in: «Journal of the History of Philosophy», 14 (1976), pp. 259-265
- Everson, Stephen (ed.), *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990
- Feola, Giuseppe, *Phantasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di*

- Aristotele*, Loffredo Editore, Napoli 2012
- *Il moto fantastico-percettivo secondo Aristotele*, in: «Lexicon Philosophicum», 3 (2015) (<http://lexicon.cnr.it>)
- Ferrari, Franco, *Verità e giudizio: il senso e la funzione dell'essere tra αἰσθησις e δόξα* in: G. Casertano (a cura di), *Il 'Teeteto' di Platone. Struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 156-74
- Ferrini, Maria Fernanda, *Tragedia e patologia: lessico ippocratico in Euripide*, in: «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XXIX (1978), pp. 49-62
- Fine, Gail, *Conflicting Appearances: Theaetetus 153d-154b*, in: C. Gill – M. M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 105-134
- Fish, William, *Perception, Hallucination, and Illusion*, Oxford University Press, Oxford 2009
- Flemming, Rebecca, *Antiochus and Asclepiades: medical and philosophical sectarianism at the end of the Hellenistic era*, in: D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2012, p. 55-79
- Floridi, Luciano, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford University Press, New York 2002
- Flower, Micheal A., *The Seer in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 2008
- Foster, John, *The Nature of Perception*, Oxford University Press, Oxford 2003
- Foucaud, André, *Sur l'ellébore des Anciens*, in: «Revue d'Histoire de la Pharmacie», 165, 1960, pp. 328-330
- Fraenkel, Hermann, *Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge (B34)*, in: Alexander A. Ph. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics*, Garden City, New York 1974, pp. 118-131; ed. or. in: H. Fraenkel, *Xenophanesstudien*, «Hermes» 60 (1925), pp. 174-192
- Francis, Edward D. – Vickers, Micheal, *The Oenoë Painting in the Stoa Poikile, and*

- Herodotus' Account of Marathon*, in: «The Annual of the British School at Athens», 80 (1985), pp. 99-113
- Francis, Sarah, *'Under the Influence'. The Physiology and Therapeutics of Akrasia in Aristotle's Ethics*, in: «Classical Quarterly» LXI, 1 (2011), pp. 143-171
- Frankfurt, Harry G., *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Princeton University Press, Princeton – Woodstock 2008 (ed. or. Indianapolis – New York 1970)
- Frede, Michael, *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*, in: M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley 1983, pp. 65-93; ripubblicato in *Id.*, *Studies in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, pp. 151-176
- *Celsus philosophus platonicus*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36.7, De Gruyter, Berlin – New York 1994, pp. 5183-5213
 - *Stoic Epistemology*, in: K. Algra et alii (edd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 295-322
- Fredrich, Carl, *Hippokratische Untersuchungen*, Weidmann, Berlin 1899
- Frerejouan, Mathieu, *Le primat de la perception dans le concept d'hallucination*, in: «Philonsorbonne», 11 (2017), pp. 31-52
- Freudenthal, Gad, *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and 'Pneuma', Form and Soul*, Clarendon Press, Oxford 1995
- Fritz, Kurt von, *Demokrits Theorie des Sehens*, in: *Id.*, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin 1971, pp. 594-622; versione rivista di: *Id.*, *Democritus' Theory of Vision*, in: E. Ashworth Underwood (ed.), *Science, Medicine and History*, Oxford University Press, London-New York 1953, vol. I, pp. 83-99 (Arno Press, New York 1975²)
- Garzya, Antonio, *Gorgias et l'apate de la tragédie*, in: «Cahiers du GITA», 3 (1987), pp. 149-165, ora in italiano come *Gorgia e l'ἀπάτη nella tragedia*, in *Id.*, *La parola e la scena. Studi sul teatro antico da Eschilo a Plauto*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 11-

- *Σύνησις come malattia: Euripide e Ippocrate*, in: *Id., La parola e la scena. Studi sul teatro antico da Eschilo a Plauto*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 267-276
- Gemelli Marciano, M. Laura, *L'atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo: frammenti di interpretazioni nel mondo antico*, in: «Elenchos», 12 (1991), pp. 5-37
- *Indovini, magoi e meteorologi: interazioni e definizioni nell'ultimo terzo del V secolo a.C.*, in M. M. Sassi (a cura di), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 203-235
 - *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, De Gruyter, Berlin – New-York 2007
- Giannopoulou, Zina, *Plato's 'Theaetetus' as a second 'Apology'*, Oxford University Press, Oxford 2013
- Gill, Christopher, *Did Chrysippus understand Medea?*, in: «Phronesis», 28, 2 (1983), pp. 136-149
- *Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine*, in: *Mental Disorders in the Classical World*, ed. by W. V. Harris, Brill, Leiden – Boston 2013, pp. 339-360.
- Gigon, Olof, *Gorgias über das Nichtsein*, in: «Hermes», 71, 2 (1936), pp. 186-213
- Giombini, Stefania, *Prodicò al bivio. Ancora sull'antilogia*, in: «Peitho. Examina Antiqua» 1, 8 (2017), pp. 187-200
- Girard, Marie-Christine, *L'hellébore: panacée ou placebo?*, in: P. Potter – G. Maloney – G. Désautels (éds.), *Le malade et les maladies dans la Collection hippocratique*, Éditions du Sphinx, Québec 1990, pp. 393-405.
- Glucker, John, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978
- Goldlust, Benjamin, *Alucinatio précieuse, somnus sympotique et sopor poétique : trois représentations du sommeil dans la littérature latine tardive*, «Caménæ», 5 (2008), pp. 1-22.
- Goldschmidt, Victor, *Ἐπαρχειν et ὑφιστάσθαι dans la philosophie stoïcienne*, in: «Revue des

- Études Grecques», 85 (1972), pp. 331-344
- Gonzalez, Francisco J., *Wax Tablets, Aviaries, or Imaginary Pregnancies? On the Powers in Theaetetus' Soul*, in: «Études Platoniciennes», 4 (2007) pp. 273-93
- Goossens, Roger, *Euripide et Athènes*, Palais des Académies, Bruxelles 1962
- Gourevitch, Danielle, *La 'gestatio' thérapeutique à Rome*, in: *Médecine et médecins dans l'Antiquité*, éd. G. Sabbah, Centre Jean Palerne, Saint-Étienne, 1982, pp. 55-65.
- *Asclépiade de Bithynie dans Pline : problèmes de chronologie*, in: J. Pigeaud (éd.), *Pline l'Ancien, Témoin de son Temps*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1987, pp. 67-68
- Gourevitch, Danielle e Michel, *Histoire d'Io*, in: «L'Évolution Psychiatrique», 44, 2, 1979, p. 263-279
- Gourinat, Jean-Baptiste, *Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens*, in: «Philosophie antique», 12 (2012), pp. 43-88
- *Les stoïciens et l'âme*, Vrin, Paris 2017²
- Graham, Daniel W., *Leucippus' Atomism*, in: P. Curd – D. W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2008
- Grams, Laura, *Medical Theory in Plato's Timaeus*, in: «Rhizai», 6 (2009), pp. 161-192
- Grmek, Mirko Dražen (éd.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre*, Éditions du CNRS, Paris 1980
- *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec historique, archaïque et classique*, Payot, Paris 1994 (ed. or. 1983 ; trad. it. Il Mulino, Bologna 2011² [1985]).
- Guardasole, Alessia, *Tragedia e medicina nell'Atene del V secolo a.C.*, D'Auria, Napoli 2000
- Guidorizzi, Giulio, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010
- *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013
- Gundert, Beate, *Soma and Psyche in Hippocratic Medicine*, in: J. P. Wright – P. Potter (éds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body*

- Problem from Antiquity to Enlightenment*. Clarendon Press, Oxford 2002, pp. 13-35 (ed. or. 2000)
- Guthrie, William K. C., *History of Greek Philosophy*, Vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1962
- *A History of Greek Philosophy*, Vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, Cambridge 1965
- Guzzo, Augusto, *Platone. Teeteto. Edizione integrale commentata*, Mursia, Milano 1985²
- Haddock, Adrian – Macpherson, Fiona (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008
- Hadot, Iseltraut, *Versuch einer doktrinalen Neueinordnung der Schule der Sextier*, in: «Rheinisches Museum», 150 (2007), pp. 179-210
- Hadot, Pierre, *Zur Vorgeschichte des Begriffs "Existenz" ΥΠΛΑΡΧΕΙΝ bei den Stoikern*, in: «Archiv für Begriffs-geschichte», XIII, 1969, pp. 115-127
- Hamanaka, Toshihiko, *From "Imaginatio/Hallucinatio" (F. Platter) to "Hallucination / Illusion" (J.-E.-D. Esquirol). Descriptive Psychopathology of Hallucination in 17th and 18th century*, in: T. Hamanaka, G. E. Berrios (eds.), *Two millennia of psychiatry in West and East. Selected papers from the International Symposium "History of psychiatry on the threshold to the 21st century" (20-21 March 1999, Nagoya, Japan)*, Gakujū Shoin, Tokyo 2003, pp. 19-48.
- Hankinson, Robert J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford 1998
- *Stoicism and Medicine*, in: B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2003, pp. 295-309
- Hanson, Ann E. – Green, Monica H., *Soranus of Ephesus: Methodicorum princeps*, in: H. Temporini – W. Haase (edd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 37 (1994), pp. 968–1075
- Hardy, Jörg, *Platons Theorie des Wissens im ‚Theaitet‘, Hypomnemata*, Band 128, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001

- Harris, William V., *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge – London 2009
- *Greek and Roman Hallucinations*, in: *Mental Disorders in the Classical World*, ed. by W. V. Harris, Brill, Leiden – Boston 2013
- Harrison, Evelyne B., *The South Frieze of the Nike Temple and the Marathon Painting in the Painted Stoa*, in: «American Journal of Archeology», 76, 4 (1972), pp. 353-378
- Hartigan, Karelisa V., *Euripidean Madness: 'Herakles' and 'Orestes'*, in: «Greece and Rome», 34, p. 126-135
- Hauck, Robert J., *"They Saw What They Saw". Sense Knowledge in Early Christian Polemic*, in: «Harvard Theological Review» 81.3 (1988), pp. 239-249
- Hershbell, Jackson P., *Empedoclean Influences on the Timaeus*, in: «Phoenix», 28 (1974), pp. 145-166
- *Plutarch and Epicureanism*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36, 5 (1992), pp. 3353-3383
- Hinton, J. Michael, *Visual Experiences*, in: «Mind» 76 (1967), pp. 217–227
- Hirzel, Rudolf, *Zur Philosophie des Alkmäion*, in: «Hermes», XI (1876), pp. 240-246
- Hoffmann, R. Joseph, *Celsus. On the true doctrine: A discourse against Christians*, Oxford University Press, Oxford – New York 1987
- Holland, Alan J., *An Argument in Plato's Theaetetus: 184-6*, in: «The Philosophical Quarterly», 23, 91 (1973), pp. 97-116
- Hussey, Edward, *The Beginnings of Epistemology: from Homer to Philolaus*, in: Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought, I: Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge – Port Chester – Melbourne-Sidney 1990, pp. 11-38
- Ierodiakanou, Katerina *Empedocles on Colour and Colour Vision*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 29 (2005), pp. 1-37
- Inge, William R., *Origen*, in: «Proceedings of the British Academy», XXXII, *Annual*

- Lecture on a Master Mind*, 20th March 1946.
- Inwood, Brad (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2003
- Ioli, Roberta, *Gorgia e la definizione del colore: Meno 76a8-e4*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», 28, 1 (2008), pp. 72-82
- *Gorgia. Su ciò che non è*. Testo greco, traduzione e commento a cura di R. Ioli, Olms, Hildesheim 2010
 - *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione e commento di R. Ioli, Carocci, Roma 2013
- Ioppolo, Anna Maria, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel II-III sec. a.C.*, Bibliopolis, Napoli 1986
- *Presentation and Assent: a Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism*, in: «Classical Quarterly», 40 (1990), pp. 433-439
 - *Platone. Teeteto*, Laterza, Roma – Bari 1999
 - *La critica di Carneade al criterio stoico di verità in Sesto Empirico, 'Adversus Mathematicos' VII*, in: Bonazzi, M. – Celluprica, V. (edd.), *L'eredità platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 79-113
 - *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademica scettica*, Bibliopolis, Napoli 2009
- Isnardi Parente, Margherita, *Pitagorismo di Crotone e Pitagorismo accademico*, in: «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», 62 (1995), pp. 5-25
- Israelowich, Ido, *The theme of Illness in Sophocles' Ajax*, in: «Scripta Classica Israelica», 36 (2017), pp. 1-16
- Jaeger, Werner W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1947
- Jaynes, Julian, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 1976 (trad. it. a cura di L. Sossio, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano 1984)

- Jenner, Jack A., *Hallucination Focused Integrative Therapy: A Specific Treatment that HITS Auditory Verbal Hallucinations*, Routledge, New York 2016
- Joly, Robert, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique « Du régime »*, Les Belles Lettres, Paris 1960
- Jouanna, Jacques, *La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique « Du régime »: ses rapports avec Empédocle et le « Timée » de Platon*, in: «Revue des Études Grecques», 79 (1966), XV-XVIII
- *Rhétorique et médecine dans la Collection hippocratique. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle*, in: «Revue des Études Grecques», 97, 1984, p. 26-44
 - *Le souffle, la vie et le froid: remarques sur la famille de ψύχω d'Homère à Hippocrate*, in: «Revue des Études Grecques», 100 (1987), pp. 203-224
 - *Médecine hippocratique et tragédie grecque*, in: P. Ghiron Bistagne – B. Schouler (éds.), *Anthropologie et Théâtre antique. Actes du Colloque international de Montpellier (6-8 mars 1986)*, «Cahiers du GITA» n° 3, 1987, pp. 109-131
 - *La maladie sauvage dans la 'Collection Hippocratique' et la tragédie grecque*, in: «Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens», Volume III, n°1-2, 1988, pp. 343-360
 - *Hippocrate*, Fayard, Paris 1992
 - *La naissance de l'art médical occidental*, in: M. D. Grmek (ed.), *Histoire de la pensée médicale en Occident, I: Antiquité et Moyen-Âge*, Le Seuil, Paris 1995, p. 25-66
 - *Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne*, in: «Revue des Études Grecques», tome 109 (1996), pp. 410-434
 - *La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique du Régime: ses rapports avec Empédocle et le Timée de Platon*, in: «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», 29 (2007), pp. 9-38 ; trad. ing. in: *Id. Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, translated by Neil Allies, edited with a Preface by Philip van der Eijk, Brill, Leiden 2012, pp. 195-225
 - *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, translated by Neil Allies, edited with a

- Preface by Philip van der Eijk, Brill, Leiden 2012
- *The Typology and the Aetiology of Madness in Ancient Greek Medical and Philosophical Writing*, in: *Mental Disorders in the Classical World*, ed. by W. V. Harris, Brill, Leiden – Boston 2013, pp. 97-118
- Kahn, Charles H., *Pythagoras and the Pythagoreans*, Hackett, Indianapolis 2001
- Kamtekar, Rachana, *Knowing by Likeness in Empedocles*, in: «Phronesis», 54 (2009), pp. 215-238
- Kenny, Anthony, *The Argument from Illusion in Aristotle's Metaphysics (I, 1009-10)*, in: *Mind*, 76 (1967), pp. 184-197
- Helen King, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London-New York 1998.
- *The Disease of Virgins. Green Sickness, Chlorosis and the Problems of Puberty*, Routledge, London-New York 2004.
- Kingsley, Peter, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, trad. di M. Bonazzi, Il Saggiatore, Milano 2007, (ed. or. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Clarendon Press, Oxford 1995
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. (eds.), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sidney 1983²
- Kosak, Jennifer C., *Heroic Measures: Hippocratic Medicine in The Making of Euripidean Tragedy*, Brill, Leiden – Boston 2004
- Kouloumentas, Stavros, *The Body and the Polis: Alcmaeon on Health and Disease*, in: «British Journal for the History of Philosophy», 22, 5 (2014), pp. 867-887
- Kraemer, Shepard, *Her Share of the Blessings: Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, New York – Oxford 1992
- Kudlien, Fridolf, (*Untersuchungen zu Aretaios von Kappadokien*, in: «Abhandlungen der

- Akademie der Wissenschaft und der Literatur, Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse», vol. 11, Wiesbaden 1963, p. 5
- *Aretaeus of Cappadocia*, in: *Dictionary of Scientific Biography*, C. Scribner' sons, New York 1970, vol. I, pp. 234-23
- Labriolle, Pierre de, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, L'Artisan du livre, Paris 1934
- Lain Entralgo, Pedro, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, Yale University Press, New Haven-London 1970 (ed. or. *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Revista de Occidente, Madrid 1958).
- Laks, André, *Soul, Sensation, and Thought*, in: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 250-70
- Lami, Alessandro, *Ippocrate. Sui disturbi virginali. Testo, traduzione e commento*, in: «Galenos», I, 2007, pp. 15-59
- Lanata, Giuliana, Giuliana Lanata, *Medina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967
- *Linguaggio scientifico e linguaggio poetico. Note al lessico del 'De morbo sacro'*, in: «Quaderni Urbinati di cultura classica» V, 1968, pp. 22-36
- Lanza, Diego, *L'enkephalos e la dottrina anassagorea della conoscenza*, in: «Maia», XVI (1964), pp. 71-78
- Larmore, Charles, *The First Meditation: Skeptical Doubt and Certainty*, in: D. Cunning (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes's Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2014, pp. 48-67
- Lebedev, Andrei, *Alcmaeon on Plants: a new Fragment in Nicolaus Damascenus*, in: «La parola del passato», 48 [1993], pp. 456-460
- Lee, Mi Kyoung, *Thinking and Perception in Plato's Theaetetus*, in: «Apeiron», 32, 4 (1999), pp. 37-54
- *Epistemology After Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and*

- Democritus*, Clarendon Press, Oxford 2005
- *Antecedents to Ancient Skepticism in Early Greek Philosophy*, in: R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 13-35
- Lefkowitz, Mary R., *Was Euripides an Atheist?*, in: «Studi italiani di filologia classica», 5, 1987, pp. 149-66
- *'Impiety' and 'Atheism' in Euripides' Dramas*, in: «The Classical Quarterly» (New Series), 39, 1, 1989, pp. 70-82
- Leshner, James H., *Xenophanes's scepticism*, in: «Phronesis» 23 (1978), pp. 1-21
- *The Emergence of Philosophical Interest in Cognition*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XII (1994), pp. 1-34
 - *Xenophanes of Colophon. Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London 2001 (ed. or. 1992)
 - *Xenophanes*, in: G. Oppy – N. N. Trakakis (eds.), *The History of Western Philosophy of Religion*, vol. I (*Ancient Philosophy of Religion*), Routledge, Abingdon – New York 2014 (ed. or. 2009) pp. 41-52
- Lesky, Erna, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1951
- *Alkmaion von Kroton und Censorin*, «Hermes», 80 (1952), pp. 249-255
- Leszl, Walter, *Oltre i fenomeni: generalizzazioni giustificate e ingiustificate nella cosmologia presocratica*, in: «Nuova civiltà delle macchine», 9 (1991), pp. 12-24
- Leudar, Ivan, Thomas, Philip, *Voices of Reason, Voices of Insanity. Studies of verbal hallucinations*, Routledge, London 2000
- Lévet, Jean-Pierre, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque d'Hésiode à la fin du V^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2008
- Lévy, Carlos, *Platon, Arcésilas, Carnéade. Réponse à J. Annas*, in: «Revue de Métaphysique et de Morale», 95, 2 (1990), pp. 293-306
- *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie*

- cicéronienne*, École Française de Rome, Roma 1992
- Lewis, Orly, *Praxagoras of Cos on Arteries, Pulse and Pneuma. Fragments and Interpretations*, Brill, Leiden-Boston 2017
- Lloyd, Goffrey E. R., *Alcmaeon and the early history of dissection*, in: «Sudhoffs Archiv», 59 (1975), pp. 113-147 (trad. it. “Alcmeone e gli inizi della dissezione”, in: *Id.*, *Metodi e problemi della scienza greca*, a cura di F. Aronadio e E. Spinelli, Laterza 1993, pp. 281-340)
- *The Empirical Basis of the Physiology of the Parva Naturalia*, in: *Id.*, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1991
 - *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (trad. it. *Metodi e problemi della scienza greca*, a cura di F. Aronadio ed E. Spinelli, Laterza 1993)
 - *Aristotelian Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge 2006
- Lloyd, Geoffrey E. R. – Owen, Gwylim E. L. (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge 1978
- Lombardi, Sofia, *Crisippo e le citazioni poetiche: il caso della “Medea”*, in: «Acme», 2 (2017) pp. 67-83
- Long, Anthony Arthur, *Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?*, in: «Classical Quarterly», 16 (1966), pp. 256-276
- *Language and Thought in Stoicism*, in: *Id.* (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, London 1971 (1996²), pp. 75-113
 - *Socrates in Hellenistic Philosophy*, in: «Classical Quarterly», 38 (1988), pp. 150-171; ora in: *Id.*, *Stoic Studies*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1996 (rist. 2001), pp. 1-34
 - *Zeno’s Epistemology and Plato’s ‘Theaetetus’*, in: Theodore Scaltsas – Andrew S. Mason, *The Philosophy of Zeno*, Municipality of Larnaka, Larnaka 2002, pp. 115-130; ora in: *Id.*, *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 2006, pp. 223-35

- Long, Anthony Arthur – Sedley, Davis, (éds.) *Les philosophes hellénistiques*, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, vol. I-III, GF Flammarion, Paris 2001 (ed. ingl. or. 1987)
- Lo Presti, Roberto, *Mental Disorders and the Perils of Definition: Characterizing Epilepsy in Greek Scientific Discourse (5th-4th centuries BCE)*, in: *Mental Disorders in the Classical World*, ed. by W. V. Harris, Brill, Leiden – Boston 2013, pp. 195-222
- *In forma di senso. L'encefalocentrismo del trattato ippocratico Sulla malattia sacra nel suo contesto epistemologico*, Carocci, Roma 2008
- Lüdermann, Gerd, *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*, Fortress, Minneapolis 1994
- *The Resurrection of Christ: A Historical Inquiry*, Prometheus, Amherst 2004
- Lynch, John P. *Aristotle's School. A Study of Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley 1972
- MacDonald, Margaret Y., *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge University Press, New York – Oxford 1992
- MacDowell, Douglas M., *Gorgias. Encomium of Helen*, Bristol Classical Press, Bristol 1982
- Macpherson, Fiona - Platchias, Dimitri (edd.), *Hallucination. Philosophy and Psychology*, The MIT Press, Cambridge – London 2013
- Majno, Guido, *The Healing Hand: Man and Wound in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge 1975
- Mansfeld, Jaap, *Intuitionism and Formalism. Zeno's Definition of Geometry in a Fragment of L. Calvenus Taurus*, in: «Phronesis», 28, 1 (1983), pp. 59-74
- *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen – Maastricht 1990
 - *Aenesidemus and the Academics*, in: L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect*, Transaction Publisher, New Brunswick – London 1995, pp. 235-248
 - *Physical doxai in the "Phaedo"*, in: M. Kardaun – J. Spruyt (eds.), *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. de Rijk*, Brill,

- Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 1-17 (ora in: J. Mansfeld – T. Runia (eds.), *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. III: *Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2010, pp. 183-202)
- Manuli, Paola, *Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca*, in: *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre*, éd. M. D. Grmek, Éditions du CNRS, Paris 1980, pp. 393-408
- *Donne maschiline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia antica tra Ippocrate e Sorano*, in: S. Campese – P. Manuli – G. Sissa (éds.), *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, pp. 147-204.
- Manuli, Paola – Vegetti, Mario, *Cuore, sangue, cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Petite Plaisance, Pistoia 2009² (ed. or. 1977)
- Martin, Michael G. F., *On Being Alienated*, in: J. Hawthorne – T. Szabo Gendler (eds.), *Perceptual Experience*, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 354-410
- Marrou, Henri-Irénée, *La résurrection des morts et les Apologistes des premiers siècles*, in: «Lumière et Vie», 3 (1952), pp. 82-92
- *Résurrection et théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de Saint Augustin*, en collaboration avec Anne-Marie La Bonnardière, in: «Revue des études augustinienes», 12, 1966, pp. 111-136
- Mattes, Joseph, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*, Winter, Heidelberg 1970
- Mazzara, Giuseppe, *Platone. Teeteto*, Il Tripode, Napoli 1977
- *Gorgia ontologo e metafisico*, ILA Palma, Palermo 1982
- Mazzoldi, Sabina, *Cassandra: la vergine e l'indovina. Identità di un personaggio da Omero all'Ellenismo*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa – Roma 2001
- *Cassandra's Prophecy between Ecstasy and Rational Mediation*, in: «Kernos», XV, 2002, pp. 145-154

- McDonald, Glenda Camille, *Concepts and Treatments of Phrenitis in Ancient Medicine*, PhD Diss., New Castle University 2009
- McDowell, John, *Plato. Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1973
- Medda, Enrico, *Introduzione*, in: *Id., Euripide, Oreste*, BUR, Milano 2001
- *Un altro folle euripideo: Alcmeone*, in *Id., Euripide, Oreste*, BUR, Milano 2001, pp. 62-73
- Mele, Alfonso, *Il 'Teeteto' platonico tra storia e finzione letteraria*, in: *Il 'Teeteto' di Platone. Struttura e problematiche*, a cura di Giovanni Casertano, Loffredo, Napoli 2002, pp. 246-255
- Merker, Anne, *La vision chez Platon et Aristote*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003
- Mingucci, Giulia, *La cera di Aristotele: un'immagine aristotelica di filosofia della mente*, in: «Philosophia. Rivista della Società Italiana di Storia della Filosofia», 7, 2 (2012), pp. 87-116
- *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 2015
- Modrak, Deborah K. W., *Aristotle. The Power of Perception*, University of Chicago Press, Chicago – London 1987
- Moffin, Steven H., *What About the Bicameral Mind?*, «American Journal of Psychiatry», 144, 5 (1987), pp. 696a–696
- Mogyoródi, Emese, *Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge*, in: M. M. Sassi (a cura di), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 123-160
- Molinelli, Sebastiano, *Dissoi Logoi. A New Commented Edition*, Durham theses, Durham University 2018 (Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/12451/>)
- Moreau, Alain, *Transes douloureuses dans le théâtre d'Eschyle. Cassandre et Io*, in: «Cahiers du GITA», 4, 1988, pp. 103-114
- Morel, Pierre-Marie, *Le Timée, Démocrite et la nécessité*, in: A. Brancacci – M. Dixsaut (eds.), *Platon source des Présocratiques. Exploration*, Vrin, Paris 2002, pp. 129-150

- Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013
- Morisi, Luca, *Introduzione a: Id. (a cura di), Gaio Valerio Catullo. Attis (carmen LXIII)*, Pàtron Editore, Bologna 1999, pp. 16-17
- Most, Glenn W., *Philosophy and Religion*, in: David Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press 2003, pp. 300-322
- Mudry, Philippe, *L'orientation doctrinale du De medicina de Celse*, in: W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 37, 1, De Gruyter, Berlin 1993, pp. 800-818; ora in: *Id., Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005)*, Éditions BHMS, Lausanne 2006, pp. 317-332
- Muir, Steven, "Rebellion, Debauchery, and Frenzy" in the Septuagint, in: «Nuntius» 16, 2, 1993, pp. 19-21,
- Munson, Rosaria V., *The madness of Cambyses (Herodotus 3.16-38)*, in: «Arethusa», 24 (1991), pp. 43-65
- Musitelli, Sergio, *Riflessi di teorie mediche nelle Baccanti di Euripide*, in: «Dioniso» 42, 1968, pp. 93-114
- Mussies, Gerard, *Identification and Self-Identification of Gods in Classical and Hellenistic Times*, in: R. van den Broek – Tjitze Baarda – Jaap Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden 1988, pp. 1-18
- Nencini, Paolo, *L'estasi farmacologica. Uso magico-religioso delle droghe nel mondo antico*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2014
- Narcy, Michel, *Platon. Théétète. Traduction inédite, introduction et notes*, GF Flammarion, Paris 2016² (ed. or. 1994)
- Nestle, Wilhelm A., *Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides*, in: «Philologus. Suppl.» VIII (1899-1901), pp. 557-676
- *Hippocratica*, in: «Hermes» LXXIII, 1938, pp. 1-38
 - *Von Mythos zu Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis*

- auf die Sophistik und Sokrates*, Kröner, Stuttgart 1940
- Neuhäuser, Joseph, *Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnißvermögen und seinen Organen*, Weiss, Leipzig 1878
- Nussbaum, Martha C. *Aristotle on Teleological Explanation*, in: Ead. (ed.), *Aristotle's De motu animalium. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton 1978
- Nussbaum, Martha C. – Rorty, Amélie O. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford 1992
- Nutton, Vivian, *Ancient Medicine*, Routledge, London-New York 2013²
- *Galenic Madness*, in: *Mental Disorders in the Classical World*, ed. by W. V. Harris, Brill, Leiden – Boston 2013, pp. 119-127
- Obdrzalek, Suzanne, *Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 31, 2006, pp. 243-80
- Oberhelman, Steven M., *Aretaios of Cappadocia. The Pneumatic Physician of the First Century A.D.*, in: W. Haase – H. Temporini (edd.), *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, II, vol. 37, 2, 1994, pp. 941-966
- O'Brien, Denis, *La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Épicure («Préjugé» et «présupposé» en histoire de la philosophie)*, in: «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 107 (1982), pp. 187-203.
- *Théories atomistes de la vision : Démocrite et le problème de la fourmi céleste*, in: L. Benakis (ed.), *Proceedings of the First International Conference on Democritus*, voll. I & II, Xanthi 1984, II, pp. 27-57
 - *How Tall is Socrates? Relative Size in the 'Phaedo' and 'Theaetetus'*, in: A. Havlicek – F. Karfik – S. Spinka (eds.), *Plato's 'Theaetetus'. Proceedings of the Sixth Symposium Platonicum Pragense*, Oikoymene, Praha 2008, pp. 55-119
- Olerud, Anders, *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon : étude de mythologie comparée*, Almqvist och Wiksell boktryck, Uppsala 1951
- Onians, Richard B., *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il*

- mondo, il tempo e il destino. Nuove interpretazioni di materiali greci e romani, di altre testimonianze e di alcune fondamentali concezioni ebraiche e cristiane*, Adelphi, Milano 1998 (ed. or. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press 1951)
- Opsomer, Jan, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Koninklijke Academie voor Wetenschappen van België, Brussel 1998
- Padel, Ruth, *Women: model for possession by Greek daemons*, in: A. Cameron – A. Kuhrt (edd.), *Images of Women in Antiquity*, Croom Helm, London – Camberra 1983, pp. 3–19
- *In and Out the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton University Press, Princeton 1992
 - *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton University Press, Princeton 1995
- Paduano, Guido, *Follia e letteratura. Storia di un'affinità elettiva*, Carocci, Roma 2018
- Paganini, Gianni, *Skepsis : Le débat des modernes sur le scepticisme*, Vrin, Paris 2017² (ed. or. 2008)
- Panagyotidou, Olympia, *Asclepius: A divine doctor, a popular healer*, in W. V. Harris, *Popular Medicine in Graeco-Roman Antiquity: Explorations*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 86-104.
- Parente, Fausto, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, Bibliopolis, Napoli 1977
- Parker, Robert, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1983
- Passavanti, Sandro, *Alterazioni sensoriali e delirio dai Presocratici al Teeteto di Platone*, in: C. Beneduce – D. Vincenti (edd.), *Œconomia Corporis. The body's Normal and Pathological Constitution at the Intersection of Philosophy and Medicine*, ETS, Pisa 2018, pp. 9-20
- Jean Paulus, *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre*

Janet, Droz, Paris 1941

Perry, Elaine – Mosimann, Urs Peter – Collerton, Daniel (edd.), *The Neuroscience of Visual Hallucinations*, Wiley Blackwell, Chichester 2015

Petit, Pierre, *In tres priores Aretæi Cappadocis Libros Commentarii*, Typis Gulielmi Bowyer, Londini 1726

Piergiacomini, Enrico, *Una preghiera per l'avvenire. La divinazione in sogno di Democrito*, in: «Lexicon Philosophicum», 1 (2013), pp. 57-89.

Piettre, René, *Images et perception de la présence divine en Grèce ancienne*, in: «Mélanges de l'Ecole Française d'Athènes», 113 (2001), pp. 211-224

Pigeaud, Jackie, *Quelques aspects du rapport de l'âme et du corps dans le Corpus Hippocratique*, in: *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris (4-9 septembre 1978)*, éd. M. D. Grmek, Éditions du CNRS, Paris, pp. 417-433.

- *Pro Caelio Aureliano*, in: «Mémoires du Centre Jean Palerne», 3 (1982), pp. 105-118; ora in *Id.*, *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine* (cfr. *infra*), pp. 247-262
- *Voir, imaginer, rêver, être fou. Quelques remarques sur l'hallucination et l'illusion dans la philosophie stoïcienne, épicurienne, sceptique et la médecine antique*, in: «Littérature, Médecine, Société», 5 (1983), pp. 23-53; ora in: *Id.*, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine. La manie*, Les Belles Lettres, Paris 1987, pp. 95-128
- *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine. La manie*, Les Belles Lettres, Paris 1987 (2010²)
- *La psychopathologie de Galien*, in: P. Manuli – M. Vegetti (edd.), *Le opere psicologiche di Galeno: atti del terzo colloquio galenico internazionale (Pavia, 10-12 settembre 1986)*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 153-183; ora in: Pigeaud 2008, pp. 561-585
- *La réflexion de Celse sur la folie*, in: G. Sabbah – P. Mudry (éds.), *La Médecine de Celse : aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Université de Saint-Étienne,

- Saint-Étienne 1994, pp. 257-279; ora in: Pigeaud 2008, pp. 535-560
- *La phrénitis dans l'œuvre de Caelius Aurélien*, in : Carl Deroux (ed.), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux. Actes du V^e Colloque International « Textes médicaux latins »* (Bruxelles, 4-6 septembre 1995), «Latomus. Revue d'études latines», 242 (1998), pp. 330-341 ; ora in : Pigeaud 2008, pp. 287-301
 - *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 2006³ (ed. or. 1981)
 - *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Les Belles Lettres, Paris 2008
 - *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité classique. La manie*, Les Belles Lettres, Paris 2010 (ed. or. 1987).
- Polansky, Ronald M., *Philosophy and Knowledge. A commentary on Plato's Theaetetus*, Bucknell University Press, London-Toronto 1992
- Polito, Roberto, *I quattro libri sull'anima di Sorano e lo scritto De anima di Tertulliano*, in: «Rivista di storia della filosofia», 49 [1994], pp. 423-468
- *On the life of Asclepiades of Bithynia*, in: «Journal of Hellenic Studies», 119 (1999), pp. 48-66
 - *Matter, Medicine, and the Mind: Asclepiades vs. Epicurus*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 30 (2006), pp. 285-335
 - *Competence Conflicts between Philosophy and Medicine: Caelius Aurelianus and the Stoics on Mental Diseases*, in: «Classical Quarterly» 66.1, 2016, pp. 358-369.
- Porter, John R., *Studies in Euripides' "Orestes"*, Brill, Leiden – New York – Köln 1994
- Primavesi, Oliver, *Aristotle, Metaphysics A: A New Critical Edition with Introduction*, in: Carlos Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford University Press, Oxford, pp. 385–516
- Puiggali, Jacques, *La démonologie de Celse penseur médio-platonicien*, in: «Études Classiques», 55, (1987), pp. 17-40
- Quercy, Pierre, *Études sur l'hallucination*, voll. I (*Philosophes et Mystiques*) & II (*Études*

- cliniques*), Alcan, Paris 1930.
- Ratzinger, Joseph, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla Resurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011
- Remus, Harold, *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Philadelphia Patristics Foundation, Cambridge 1983
- Rendina, Simone, *La "malattia sacra" di Cambise: una diagnosi erodotea?*, in: «Studi Classici e Orientali», 60 (2014), pp. 21-51
- Riedweg, Christoph, *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, Cornell University Press, Ithaca and London 2005
- Rist, John M., *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969
- Robinson, Howard, *Perception*, Routledge, London & New York 1994
- Robinson, Thomas M., *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*, Arno Press, New York 1979
- Roselli, Amneris, *Les malades d'Arétée de Cappadoce*, in: AA. VV., *La médecine grecque antique. Actes du 14ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 & 11 octobre 2003* (Cahiers de la Villa Kérylos, 15), Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 2004, pp. 163-176
- *Areteo commentatore di Ippocrate*, in: Ph. Van der Eijk (ed.), *Hippocrates in Context. Actes du 11th International Hippocrates Colloquium (University of Newcastle upon Tyne, 28-30 August 2002)*, Brill, Leiden 2005, pp. 413-43
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979
- Rose, Valentin, *Sorani Gynaeciorum vetus translatio Latina, cum additis textus reliquiis a Dietzio repertis atque ad ipsum codicem Parisiensem*, in aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1882
- Rowe, Christopher, *Theaetetus and Sophist*, Cambridge University Press, Cambridge 2015
- Rawson, Elizabeth D., *The Life and Death of Asclepiades of Bithynia*, « Classical Quarterly

», 32 (1982), pp. 358-370

Sacks, Oliver, *Hallucinations*, Knopf, New York 2012 (trad. it. di I. C. Blum, *Allucinazioni*, Adelphi, Milano 2013).

Saïd, Suzanne, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Klincksieck, Paris 1985

Sandbach, Francis H., *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1985

Sansone, David, *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Steiner, Wiesbaden 1975

Sassi, Maria Michela, *Le teorie della percezione in Democrito*, La Nuova Italia, Firenze 1978

- *Xenoph. B 16 e Herodt. 4, 18: una nota sul significato di ΠΥΡΡΟΣ*, in: «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 110 (1982), pp. 391-393
- *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988
- *Stili di pensiero ad Elea. Per una contestualizzazione degli inizi della filosofia*, in: A. Stazio, S. Ceccoli (a cura di), *Velia. Atti del quarantacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto-Marina di Ascea) 21-25 settembre 2005*, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, Taranto 2006, pp. 95-114
- *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009
- *Senofane critico dell'antropomorfismo*, in: S. Giombini, F. Marcacci (a cura di), *Il quinto secolo: studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Passignano sul Trasimeno 2010, pp. 247-256
- *Where Epistemology and Religion Meet. What do(es) the god(s) look like?*, in: «Rhizai», 2 (2013), pp. 283-307
- *La logique de l'eoikos et ses transformations : Xenophane, Parmenide, Platon*, in: «Philosophie Antique», 13 (2013), pp. 13-35
- *Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in Late Plato*, in: *Mental Disorders in the Classical World*, ed. by W. V. Harris, Brill, Leiden – Boston 2013, pp. 413-426
- *Parmenides and Empedocles on krasis and knowledge*, in: «Apeiron», 49, 4 (2016),

pp. 451-469

- Saxer, Victor, *Le culte de Marie-Madeleine en Occident. Des origines à la fin du Moyen Âge*, éd. Cahiers d'Archéologie et d'Histoire, Auxerre, Paris 1959
- Scaltsas, Theodore – Mason, Andrew S. (eds.), *Zeno of Citium and his Legacy: The Philosophy of Zeno*, Municipality of Larnaka, Larnaka 2002
- Scarborough, John, *Caelius Aurelianus of Sicca*, in: P. T. Keyser – G. L. Irby-Massie (eds.), *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists*, Routledge, New York 2008, pp. 201-202
- Schiappa, Edward, *Protagoras and Logos*, University of South Carolina Press, Columbia 2003²
- Schofield, Malcom, *Aristotle on the Imagination*, in: M. C. Nussbaum – A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 249-77, p. 252; originariamente in: G. E. R. Lloyd – G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge 1978, pp. 99-140
- Schofield, Malcom – Burnyeat, Myles – Barnes, Jonathan (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 1980
- Sedley, David, *On Signs*, in: J. Barnes – J. Brunschwig – M. Burnyeat – M. Schofield (eds.), *Science and Speculation. Studies on Hellenistic Theory and Practice*, Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, Paris – Cambridge 1982, pp. 239-272
- *Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth*, in: «Elenchos», 13 (1992), pp. 24-56
 - *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1998
 - *Zeno's definition of 'phantasia kataleptike'*, in: T. Scaltsas – A. S. Mason (eds.), *Zeno of Citium and His Legacy: The Philosophy of Zeno*, The Municipality of Larnaka, Larnaka 2002, pp. 135-154

- *The School, from Zeno to Arius Didymus*, in: B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge-New York 2003, pp. 7-32
 - *The midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's 'Theaetetus'*, Clarendon Press, Oxford 2004
 - *Antiochus as Historian of Philosophy*, in: *Id.* (ed.) *The philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2012, pp. 80-103
- Segal, Charles P., *Gorgias and the Psychology of the Logos*, in: «Harvard Studies in Classical Philology», 66 (1962), pp. 99-155
- Selden, Daniel, *Cambyses' Madness, or the Reason of History*, in: «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 42 (1999), pp. 33–63
- Sellars, Wilfrid, *Some Remarks on Kant's Theory of Experience*, in: «Journal of Philosophy», 64 (1967), pp. 633-648; ora in: *Id.*, *In the Spaces of Reasons. Selected Essays of Wilfrid Sellars* edited by K. Scharp – R. B. Brandom, Harvard University Press, Cambridge – London 2007, pp. 437-453
- Settis, Salvatore, *La villa di Livia: le pareti ingannevoli*, Electa, Milano 2008
- Siegel, Rudolph E., *Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Diseases of the Nervous System. An Analysis of his Doctrines, Observations and Experiments*, Karger, Basel – München – Paris – London – New York – Sidney 1973, pp. 156-164
- Singer, Peter N. (1992), *Some Hippocratic mind-body problems*, in: J. A. López Férez (ed.), *Tratados hipocráticos (Estudios acerca de su contenido, forma e influencia). Actas del VIIe Colloque International Hippocratique (Madrid, 24-29 de septiembre de 1990)*, UNED, Madrid 1992, pp. 131-143
- Singer, Peter N. – Thumiger, Chiara (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paulus of Aegina*, Brill, Leiden – Boston 2018
- Sisko, John E., *Cognitive circuitry in the Pseudo-Hippocratic Peri Diaites and Plato's Timaeus*, in: «Hermathena», 180 (2006), pp. 5-17
- Slade, P. D. & Bentall, R. P., *Sensory Deception: A Scientific Analysis of Hallucinations*,

- Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988
- Smith, Arthur David, *The Problem of Perception*, Harvard University Press, Cambridge 2002
- Smith, Daniel B., *Muses, Madmen, and Prophets: Hearing Voices and the Borders of Insanity*, Penguin Press, New York 2007
- Smith, Wesley D., *Disease in Euripides 'Orestes'*, in: «Hermes», 95, 1967, pp. 291-307
- Snowdon, Paul, *How to interpret 'direct perception'*, in: T. Crane (ed.), *The Contents of Experience. Essays on Perception*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sidney 1992, pp. 48-78
- Solmsen, Friedrich, *Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves*, in: «Museum Helveticum», 18 (1961), pp. 150-167
- Spence, Sean A. - David, Anthony S. (eds.), *Voices in the Brain: The Cognitive Neuropsychiatry of Auditory Verbal Hallucinations*, Special Issue of «Cognitive Psychiatry», IX, 1-2, 2004
- Starobinski, Jean, *Trois fureurs*, Gallimard, Paris 1974; trad. it. di S. Giacomoni, *Tre furori*, SE, Milano 2006
- Stok, Fabio, *Concetto e trattamento dell'insania in Aulo Cornelio Celso*, in: «Studi di filologia e letteratura», 4 (1980), pp. 9-42
- *Follia e malattie mentali nella medicina dell'età romana*, in: W. Haase – H. Temporini (edd.), *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, II, 37.3, De Gruyter, Berlin – New York 1996, pp. 2282-2410
 - *Il pazzo e il suo medico*, in: «Medicina nei secoli», n.s. 9, 1997, pp. 261-276
 - *A. Cornelius Celsus*, in: Paul T. Keyser – Georgia L. Irby-Massie (eds.), *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek tradition and its many heirs*, Routledge, London-New York 2008, pp. 217-219
 - *La psicologia di Celso*, in: «Technai», 2 (2015), pp. 47-69
- Stratton, George M., *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, Allen & Unwin, London 1917

- Striker, Gisela, *Epicurus on the Truth of Sense Impressions*, in: «Archiv für Geschichte der Philosophie», 59 (1977), pp. 125-142; ora in: *Ead., Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 77-91
- *Κριτήριον τῆς ἀλήθειας*, in: «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen», I. Phil.-hist. Klasse, 2 (1974), pp. 48-110; ora in: *Ead., Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 22-76
 - *Skeptical Strategies*, in: M. Burnyeat – J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 54-83; ora in: *Ead., Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 91-115
 - *The problem of the criterion*, in: S. Everson (ed.), *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 143-60; ora in: *Ead., Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 150-69
 - *Academics fighting Academics*, in: B. Inwood – J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Brill, Leiden 1997, pp. 257-276
- Szymanski, Mikołaj, *P. Berol. Inv. 16545: A Text on Stoic Epistemology with a Fragment of Antipater of Tarsus*, in: «Journal of Juristic Papyrology », 20 (1990), pp. 139-41
- Tarrant, Harold, *Scepticism or Platonism. The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985
- Taylor, Alfred Edward, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press 1928
- Taylor, Charles C. W., “*All Perceptions are True*”, in: M. Schofield – M. Burnyeat – J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 105-24; ora in: *Id., Pleasure, Mind, and Soul. Selected Papers in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2008, pp. 23-41
- *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and Translation with a*

- Commentary*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London 1999
- *Pleasure, Mind, and Soul. Selected Papers in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2008
- Teti, Domenico, *Alcmeone e Pitagora: scuola medica crotoniate e scuola pitagorica italica*, Calabria Letteraria Editrice, Soveria Mannelli 1988² (ed. or. 1970)
- Thalman, William G., *Speech and silence in the Oresteia 1-2*, in: «Phoenix», 39, 1985, pp. 99-118 e pp. 221-237
- *Aeschylus' Physiology of the Emotions*, in: «American Journal of Philology», 107, 1986, pp. 489-511
- Thomas, Rosalind, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge 2000
- Thumiger, Chiara, *Epidemia tra le Baccanti di Euripide, Tucidide e il 'Corpus Hippocraticum'*, in: «Studi Italiani di Filologia Classica» 7 (2), 2009, pp. 176-200
- *The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity*, in: W.V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, Brill, Leiden 2013, pp. 61-95
 - *Vision and Knowledge in Greek Drama*, in: «Helios», XL, 1-2, 2013, pp. 223-245
 - *A History of the Mind and Mental Health in Classical Greek Medical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2017
- Tieleman, Teun, *Chrysippus "On Affections". Reconstruction and Interpretation*, Brill, Leiden-Boston 2003
- Timotin, Andrei, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de 'daimōn' de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden-Boston 2012
- Timpanaro Cardini, Maria, *Originalità di Alcmeone*, in: «Atene e Roma», 3, 6 (1938), pp. 233-44
- *Anima, vita e morte in Alcmeone*, in: «Atene e Roma», 42, (1940), pp. 213-224
- Timpanaro, Sebastiano, *Introduzione*, in: Cicerone. *Della divinazione*, intr. e trad. a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1988

- Togni, Paolo, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Bibliopolis, Napoli 2010
- Tor, Shaul, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge University Press, Cambridge 2017
- Tracy, Theodore J., *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, De Gruyter, Berlin 2014² (ed. or. 1969)
- Turner, Eric G., *I libri nell'Atene del V e IV secolo a. C.*, in: G. Cavallo (a cura di), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storico-critica*, Laterza, Roma – Bari 1975
- Urso, Anna M., *Dall'autore al traduttore. Studi sulle Passiones celeres e tardae di Celio Aureliano*, EDAS, Messina 1997
- *Sopravvivenze e metonomasie nel processo di denominazione greco di alcune patologie*, in: Armelle Debru, Guy Sabbah (éds.), *Nommer la maladie. Recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*, Publications de l'Université de Saint-Étienne (Centre Jean Palerne), Saint-Étienne 1998, pp. 39-60
- Vallance, John T., *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Clarendon Press, Oxford 1990
- *The Medical System of Asclepiades of Bithynia*, in: W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt*, II, 37, 1, De Gruyter, Berlin-New York 1993, pp. 693-727
- VandenBos, G. R. (ed.), *APA Dictionary of Psychology*, American Psychological Association, Washington 2007
- Van der Eijk, Philip, *Diocles of Carystus. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*, I & II, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000-2001
- *The Heart, the Brain, the Blood and the Pneuma: Hippocrates, Diocles and Aristotle on the Location of Cognitive Processes*, in: *Id.*, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 119-135
- *The 'theology' of the Hippocratic treatise On the Sacred Disease*, in: *Id.*, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, *op. cit.*, pp. 45-73.

- *Modes and Degrees of Soul-body Relationship in On Regimen*, in: L. Perilli – Ch. Brockmann – K.-D. Fischer – A. Roselli (edd.), *Officina Hippocratica. Beiträge zu Ehren von Anargyros Anastassiou und Dieter Irmer*, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 255-270
 - *Cure and (In)curability of Mental Disorders in Ancient Medical and Philosophical Thought*, in: *Mental Disorders in the Classical World*, ed. by W. V. Harris, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 307-338
- Van der Plas, Dirk (ed.), *Effigies dei. Essays on the History of Religions*, Brill, Leiden 1987
- Vegetti, Mario, *Tra il sapere e la pratica: la medicina ellenistica*, in: M. D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 73-12
- Verde, Francesco, *Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», 12, 1 (2016), pp. 44-62
- Versnell, Hendrik S., *What did Ancient Man see when he saw a God? Some Reflections on Greco-Roman Epiphany*, in: Dirk Van der Plas (ed.), *Effigies dei. Essays on the History of Religions*, Brill, Leiden 1987, pp. 42-55
- Viel, Claude – Doré, Jean-Christophe, *Histoire et emplois du miel, de l'hydromel et des produits de la ruche*, in: «Revue d'Histoire de la Pharmacie», 337, 2003, pp. 7-20
- Villard, Laurence, *La vision du malade dans la Collection Hippocratique*, in: Ead. (éd.), *Etudes sur la vision dans l'Antiquité classique*, Publications de Universités de Rouen et du Havre, Mont Saint Aignan 2005, pp. 109- 130
- Von Staden, Heinrich, *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria. Edition, translation and essays*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne-Sidney 1989
- John Watkins, *Hearing Voices : A common human experience*, Hill of Content, Melbourne 1998
- Watson, Gerard, *'Phantasia' in Classical Thought*, Galway University Press, Galway 1988
- Webb, Philip, *Bodily Structures and Psychic Faculties in Aristotle's Theory of Perception*, in:

«Hermes» 110, H. 1 (1982), pp. 25-50

Wedin, Michael V., *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven
– London 1988

Wellmann, Max, *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von
Karystos*, Weidmann, Berlin 1901

- *Alkmaion von Kroton*, in: «Archeion», XI (1929), pp. 156-169

Wojciechowska, Agnieszka, *The Black Legend of Cambyses in Herodotus*, in: J. Pigon (ed.),
The Children of Herodotus: Greek and Roman Historiography and Related Genres,
Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2008, pp. 26-33

Zhmud, Leonid, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*,
Akademie Verlag, Berlin 1997

- *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012

- *Sixth-, Fifth-, and Fourth-Century Pythagoreans*, in: C. A. Huffman (ed.), *A
History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014

Lessici e dizionari

Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck 1968 ;
achevé par J. Taillardat, Olivier Masson e Jean-Louis Perpillou, 2 voll., Paris,
Klincksieck 2009

Liddell, H. G., Scott, R., *Greek–English Lexicon. With a Revisited Supplement*, Clarendon
Press, Oxford 1996⁹

Ernout, Alfred, Meillet, Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des
mots*, Klincksieck, Paris 2001⁴

Testi moderni e della prima età contemporanea

- Boissier des Sauvages, François, *Nosologie Méthodique*, tome VII, J.-M. Bruyset, Lyon 1772 (ed. or., 1763).
- A. Briere de Boismont, *Des Hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme*, Baillière, Paris 1845
- *De l'Hallucination historique, ou Étude médico-psychique sur les voix et les révélations de Jeanne d'Arc*, Baillière, Paris 1861
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*, présentation par M. Beyssade et J.-M. Beyssade, GF Flammarion, Paris, 2011³ (ed. it. *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di A. Lignani ed E. Lunani, Armando Editore, Roma 1996)
- De Montaigne, Michel, *Les Essais*, ed. P. Villey – V.-L. Saulnier, PUF, Paris 2004 (trad. it. *Saggi*, a cura di F. Garavini, Bompiani, Milano 2014)
- Esquirol, Jean-Étienne D., *s.v. Hallucinations*, in : *Dictionnaire des sciences médicales*, Panckoucke, Paris 1817.
- *Des maladies mentales, considérées sous les rapports médicaux, hygiénique et médico légal*, voll. I & II, Baillière, Paris 1838.
- Fernel, Jean, *Pathologie*, Jean Le Bouc, Paris 1646 (ed. or. 1554).
- Lélut, Louis-François, *L'amulette de Pascal : pour servir à l'histoire des hallucinations*, Baillière, Paris 1846
- Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Fritzsche, Leipzig 1872 (ed. di riferimento in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, edd. G. Colli – M. Montinari, III/1, de Gruyter, Berlin – New York 1972)
- Paré, Ambroise, *Traité des maladies de l'œil*, in : *Œuvres*, Claude Rigaud, Lyon 1633 (ed. or. 1585)
- Platter, Felix, *Praxis Medica*, vol. I, L. König, Basileæ 1625 (ed. or. 1602-1608).
- Renan, Ernest, *Vie de Jésus*, Gallimard, Paris 1974
- Strauss, David F., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. II, Osiander, Tübingen 1836

- *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Brockhaus, Leipzig 1864

Edizioni e traduzioni di testi antichi consultati

AENESIDEMUS PHILOSOPHUS

- Aenesidemus of Cnossus. *Testimonia*, ed. with introduction and commentary by R. Polito, Cambridge University Press, Cambridge 2014

AESCHYLUS

Agamemnon

- Eschyle, *Tragédies*, Tome II : *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, texte établi et traduit par P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris 2009 (ed. or. 1925)
- Aeschylus. *Eumenides. Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, ed. by D.L. Page, Clarendon Press, Oxford 1972; trad. it. Eschilo, *Oresteia*, intr. di V. Di Benedetto, trad. e note di E. Medda, L. Battezzato e M. P. Pattoni, BUR, Milano 1995

Choephoroe

- Eschyle, *Tragédies*, Tome II : *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, texte établi et traduit par P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris 2009 (ed. or. 1925)
- Aeschylus. *Eumenides. Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, ed. by D.L. Page, Clarendon Press, Oxford 1972; trad. it. Eschilo, *Oresteia*, intr. di V. Di Benedetto, trad. e note di E. Medda, L. Battezzato e M. P. Pattoni, BUR, Milano 1995

Eumenides

- Eschyle, *Tragédies*, Tome II : *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, texte établi et traduit par P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris 2009 (ed. or. 1925)
- Aeschylus. *Eumenides. Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, ed. by D.L. Page, Clarendon Press, Oxford 1972; trad. it. Eschilo, *Tutte le tragedie*, a cura di E. Mandruzzato, L. Traverso, M.

Valgimigli, Newton Compton, Roma 1991;

trad. it. Eschilo, *Oresteia*, intr. di V. Di Benedetto, trad. e note di E. Medda, L. Battezzato e M. P. Pattoni, BUR, Milano 1995

Persae

- Aeschylus. *Persae. Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, ed. by D.L. Page, Clarendon Press, Oxford 1972; trad. it. Eschilo, *Persiani, Sette a Tebe, Supplici*, a cura di F. Ferrari su testo greco di Page 1972, BUR, Milano 1987

Prometheus vincetus

- Aeschylus. *Prometheus vincetus. Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, ed. by D. L. Page, Clarendon Press, Oxford 1972

AETIUS DOXOGRAPHUS

De placitis reliquiae

- *Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, Reimer, Berlin 1879 (repr. De Gruyter, Berlin 1965)

ALCMAEON PHILOSOPHUS

- *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Timpanaro Cardini, testo greco di H. Diels – W. Kranz 1952⁶ (cfr. *infra*, s.v. PRAESOCRATICA), presentazione di G. Reale, Milano, Bompiani 2010² (ed. or. 1958)

ALEXANDER PHILOSOPHUS (AFRODISIENSIS)

De anima

- *Commentaria in Aristotelem Graeca*, suppl. 2, 1: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887

De mixtione

- *Commentaria in Aristotelem Graeca*, suppl. 2, 2: *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1892

In librum de sensu commentarium

- *Commentaria in Aristotelem Graeca*, III, 1: *Alexandri in librum de sensu commentarium*, ed. P. Wendland, Reimer, Berlin 1901

ANONIMUS PARISINUS

- Anonymi medici, *De morbis acutis et chroniis*, edited with a Commentary by I. Garofalo, translated into English by Brian Fuchs, Brill, Leiden – New York-Boston 1997

[APOLLODORUS]

Bibliotheca

- *Mythographi Graeci*, 1: *Apollodori bibliotheca. Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus*, ed. R. Wagner, Teubner, Leipzig 1894

ARAETEUS CAPPADOCIUS

- *Corpus Medicorum Graecorum*, II : *Araeteus*, ed. C. Hude, Berlin 1958

ARISTOTELES et CORPUS ARISTOTELICUM

Analitica priora et posteriora

- *Aristotelis analytica priora et posteriora*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1964 (repr. 1968)

Categoriae

- *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Clarendon Press, Oxford 1949 (repr. 1966)

De anima

- Aristotele. *De anima*, edited with an introduction and commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1961 (repr. 1967); trad. it. *Aristotele. L'anima*, a cura di G. Movia su testo greco di Ross 1961, Bompiani, Milano 2001
- Aristote, *De l'âme*, texte établi et traduit par A. Jannone et E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris 1966

De caelo

- Aristote. *Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris 1965

De coloribus

- *Aristotelis Opera*, vol. 2, ed. I. Bekker, Reimer, Berlin 1831 (repr. De Gruyter,

Berlin 1960)

De divinatione per somnum

- Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Les Belles Lettres, Paris 1953
- Aristotle. *Parva naturalia*, ed. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (repr. 1970)

De insomniis

- Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Les Belles Lettres, Paris 1953
- Aristotle. *Parva naturalia*, ed. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (repr. 1970); trad. it. Aristotele, *Il sonno e i sogni (Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno)*, a cura di L. Repici su testo greco di Ross 1955, Marsilio, Venezia 2003

De interpretatione

- *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Clarendon Press, Oxford 1949 (repr. 1966)

De iuventute et senectute et De vita et de morte

- Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Les Belles Lettres, Paris 1953
- Aristotle, *Parva naturalia*, ed. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (repr. 1970); trad. it. in: *Aristotele. Le parti degli animali*, a cura di A. L. Carbone su testo greco di Ross 1955, BUR, Milano 2002

De Melisso Xenophane Gorgia (MXG)

- Gorgia. *Su ciò che non è*. Testo greco, traduzione e commento a cura di R. Iole, Olms, Hildesheim 2010

De memoria et reminescentia

- Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Les Belles Lettres, Paris 1953

- Aristotle, *Parva naturalia*, ed. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (repr. 1970)

De partibus animalium

- Aristote, *Les parties des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1956 ; trad. it. Aristotele, *Le parti degli animali*, intr., trad. e note a cura di A. Carbone, testo greco di Louis 1956, BUR, Milano 2002

De sensu et de sensibilibus

- Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Les Belles Lettres, Paris 1953
- Aristotle, *Parva naturalia*, ed. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (repr. 1970)

De somno et vigilia

- Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Les Belles Lettres, Paris 1953
- Aristotle, *Parva naturalia*, ed. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (repr. 1970); trad. it. Aristotele, *Il sonno e i sogni (Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno)*, a cura di L. Repici su testo greco di Ross 1955, Marsilio, Venezia 2003

Ethica Nicomachea

- *Aristotelis ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater, Clarendon Press, Oxford 1894 (repr. 1962); trad. fr. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1970 (1^{ère} éd. 1958-1959).

Historia animalium

- Aristotle. *Historia animalium*, Vol. I – Books I-X: Text, ed. by D. M. Bale, Cambridge University Press, Cambridge 2002

Metaphysica

- *Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., ed. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1924

(repr. 1970 of 1953 corr. ed.)

- *Aristotelis Metaphysica*, ed. by W. W. Jaeger, Clarendon Press, Oxford 1957; trad. it. Aristotele, *La Metafisica*, a cura di C. A. Viano su testo greco di Jaeger 1957, UTET, Torino 1974

Physica

- *Aristotelis Physica*, ed. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1950 (repr. 1966)

Poetica

- *Aristotelis de arte poetica liber*, ed. R. Kassel, Clarendon Press, Oxford 1965 (repr. 1968)

Problemata

- *Aristotelis Opera*, vol. 2, ed. I. Bekker, Reimer, Berlin 1831 (repr. De Gruyter, Berlin 1960)

Topica

- *Aristotelis topica et sophistici elenchi*, ed. by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1958 (repr. 1970)

ARISTOXENUS PHILOSOPHUS

- *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Heft. II: *Aristoxenos*, ed. F. Wehrli, Schwabe Verlag, Basel – Stuttgart 1967²

ATHENAEUS

- *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv*, 3 voll., ed. G. Kaibel, Teubner, Lipsiae 1-2:1887; 3:1890 (repr. 1-2:1965; 3:1966)

ATTICUS PHILOSOPHUS

- *Atticos. Fragments de son œuvre*, ed. J. Baudry, Les Belles Lettres, Paris 1931

CAELIUS AURELIANUS

Celerum passionum (= Acutarurn passionum) libri III & Tardarum passionum libri V

- Caelius Aurelianus. *Caelii Aureliani Celerum passionum libri III, Tardarum passionum libri V*, edidit G. Bendz, in linguam Germanicam transtulit I. Pape. *Corpus Medicorum Latinorum (CML)*, vol. VI, Pars I, Akademie-Verlag, Berlin

1990/1993; editio altera lucis ope expressa (Pars II), Berlin 2002

CATULLUS

- *Catulli Veronensi Carmina*, ed. H. Bardon, Teubner, Stuttgart 1973

CHALCIDIUS

Commentarius in Platonis Timaeum

- *Corpus Platonicum Medii Aevi*, Plato Latinus, vol. IV: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, Instituti Warburgiani et Brill, London – Leiden 1962, 1975²; trad. it. Calcidio. *Commentario al Timeo di Platone*; a cura di C. Moreschini, con la collaborazione di M. Bertolini – L. Nicolini – I. Ramelli, Bompiani, Milano 2003

CELSUS, AULUS CORNELIUS

- *Corpus Medicorum Latinorum*, I: *A. Cornelii Celsi quae supersunt*, ed. F. Marx, Leipzig – Berlin 1915
- *Celse. De la médecine*, tome I, éd. G. Serbat, Les Belles Lettres, Paris 1995

CELSUS PHILOSOPHUS

- *Celsi Alethes Logos excussit et restituere conatus est* O. Glöckner, in : *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, Heft 151, Bonn 1924; trad. it. Celso, *Il discorso vero*, a cura di G. Lanata, Adelphi, Milano 1987
- *Der Αληθής λόγος des Kelsos*, in: «Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft», 33, ed. R. Bader, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1940; trad. it. Celso, *Contro i Cristiani*, intr. di G. Baget Bozzo, trad., premessa al testo e note di S. Rizzo su testo greco di Bader 1940, BUR, Milano 1989
- *Celse. Discours vrai contre les chrétiens*, éd. L. Rougier, Pauvert, Paris 1965
- *Celsus, On the true doctrine. A discourse against Christians*, translated by R. Joseph Hoffmann (su testo Greco di Bader 1940), Oxford University Press, Oxford – New York 1987
- *Die „Wahre Lehre“ des Kelsos*, ed. Horacio E. Lona, Herder, Freiburg-im-Breisgau 2005

- *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, a cura di E. Vimercati, Bompiani, Milano 2015

CICERO

Academica priora sive Lucullus et Academica posteriora

- *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 42: *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, ed. O. Plasberg, Teubner, Leipzig 1922 (repr. De Gruyter, Berlin – New York 2013); trad. it. di A. Russo in: *Id. [a cura di], Scettici greci*, UTET, Torino 1978
- Cicéron. *Les Académiques*, traduction par J. Kany-Turpin, introduction par P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris 2010

De divinatione

- *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 46 : *De divinatione, De fato, Timaeus*, ed. R. Giomini, Teubner, Leipzig 1975 (repr. De Gruyter, Berlin – New York 2011); trad. it. Cicerone, *Della divinazione*, intr. e trad. a cura di S. Timpanaro su testo latino di Giomini 1975, Garzanti, Milano 1988

Epistulae ad Quintum fratrem. Epistulae ad M. Brutum, ed. D. R. Shackleton Bailey, Teubner, Stuttgart 1988 ; trad. it. : *Cicerone, Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori*, a cura di C. Di Spino, UTET, Torino 2002.

De natura deorum

- *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 45: ed. W. Ax, Teubner, Leipzig 1933; trad. it. Cicerone, *La natura divina*, intr., trad. e note di Cesare M. Calcante su testo latino di Ax 1933, BUR, Milano 1992 , e Cicerone. *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, a cura di N. Marinone, UTET; Torino 1955.

Tuscolanae disputationes

- *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 44: *Tuscolanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Teubner, Leipzig 1918 (repr. De Gruyter, Berlin – New York 2013)

CLAUDIANUS MAMERTUS

De statu animae

- Claudianus Mamertus, *De statu animae*, ed. A. Engelbrecht, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL)11, Gerold, Vindobonae 1885

CLEMENS ALEXANDRINUS

Stromata

- *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52 (15), 17: *Clemens Alexandrinus*, voll. 2, edd. L. Früchtel – O. Stählin – U. Treu, Akademie Verlag, Berlin (2:1960; 3:1970)

CORNUTUS, LUCIUS ANNAEUS

- *Cornuti theologiae Graecae compendium*, ed. C. Lang, Teubner, Leipzig 1881

DIOCLES MEDICUS

- Diocles of Carystus. *A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*, ed. by Ph. Van der Eijk, 2 voll., Brill, Leiden – Boston – Köln 2000

DIOGENES LAERTIUS

Vitae philosophorum

- Diogenes Laërtius, *Lives of eminent philosophers*, ed. with an English translation by R. D. Hicks, I-II, London – New York 1925 (rist. 1950); trad. it. Diogene Laerzio. *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante su testo di R. D. Hicks 1925, Laterza, Bari 1962
- *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, 2 voll., ed. by H. S. Long, Clarendon Press, Oxford 1964 (repr. 1966)

EMPEDOCLES

- *Empédocle*, vol. II, *Les Origines*, édition et traduction des fragments et des témoignages par J. Bollack, Minuit, Paris 1969
- *L'Empédocle de Strasbourg* ("P. Strasb. gr. Inv." 1665-1666). Introduction, édition et commentaire, Alain Martin – Oliver Primavesi (eds.), De Gruyter, Berlin – New York 1998
- Empédocle. *Les Purifications. Un projet de paix universelle*, édité, traduit et

commenté par J. Bollack, Éditions du Seuil, Paris 2003

EPICTETUS (*APUD* ARRIANUM)

Dissertationes ab Arriano digestae

- *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H. Schenkl, Teubner, Leipzig 1916

EPICURUS

Epistula ad Herodotum

- *Epicuro. Opere*, ed. G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1973²

ERASISTRATUS CEUS MEDICUS

- *Erasistrati fragmenta*, ed. I. Garofalo, Giardini, Pisa 1988

EURIPIDES

Bacchae

- Euripides, *Bacchae. Euripidis Fabulae*, vol. 3, ed. J. Diggle, Clarendon Press, Oxford 1994; trad. it. Euripide, *Le Baccanti*, intr., trad. e note a cura di V. Di Benedetto su testo greco di Diggle 1994, app. metrica di E. Cerbo, BUR, Milano 2004

Fragmenta

- *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. A. Nauck, Leipzig: Teubner, 1889 (repr. Hildesheim: Olms, 1964)
- *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Volume 5, 1-2: *Euripides*, ed. R. Kannicht, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004

Helena

- Euripides, *Helena*, ed. K. Alt, Teubner, Lipsiae 1964; trad. it. Euripide, *Elena*, intr., trad. e note di M. Fusillo su testo greco di Alt 1964, BUR, Milano 1997
- Euripides, *Helena. Euripidis Fabulae*, vol. 3, ed. J. Diggle, Clarendon Press, Oxford 1994

Hercules

- Euripides, *Hercules. Euripidis Fabulae*, vol. 2, ed. J. Diggle, Clarendon Press, Oxford 1981; trad. it. Euripide, *Eracle*, intr., trad. e note a cura di M. S. Mirto su

testo greco di Diggle 1981, BUR, Milano 1997

Hippolytus

- Euripide, *Tragédies*, Tome 2 : *Hippolyte, Andromaque, Hécube*, texte établi et traduit par L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 2003 (ed. or. 1929)
- Euripides, *Hippolytus*, ed. with introduction and commentary by W. S. Barrett, Clarendon Press, Oxford 1964; trad. it. Euripide, *Ippolito*, intr., trad. e note di G. Paduano su testo greco di Barrett 1964, BUR, Milano 2000

Ion

- Euripide, *Tragédies*, Tome III : *Héraclès, Les Suppliantes, Ion*, texte établi et traduit par H. Grégoire – L. Parmentier, Les Belles Lettres, Paris 2002 (ed. or. 1923)
- Euripides, *Ion. Euripidis Fabulae*, vol. 2, ed. J. Diggle, Clarendon Press, Oxford 1981; trad. it. Euripide, *Ione*, intr., trad. e commento a cura di M. S. Mirto su testo greco di Diggle 1981, BUR, Milano 2009

Iphigenia Taurica

- *Tragédies*, Tome IV : *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Electre*, texte établi et traduit par H. Grégoire – L. Parmentier, Les Belles Lettres, Paris 1950
- Euripides, *Iphigenia Taurica. Euripidis Fabulae*, vol. 2, ed. J. Diggle, Clarendon Press, Oxford 1981; trad. it. Euripide, *Ifigenia in Tauride, Ifigenia in Aulide*, intr., trad. e note a cura di F. Ferrari su testo greco di Diggle 1981, BUR, Milano 1988

Medea

- Euripide, *Tragédies*, Tome 1: *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*, texte établi et traduit par L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 2018 (ed. or. 1926)
- Euripides, *Medea*, ed. H. van Looy, Teubner, Stuttgart – Leipzig 1992; trad. it. Euripide, *Medea*, intr. di V. Di Benedetto, trad. e appendice metrica di E. Cerbo su testo greco di van Looy 1992, BUR, Milano 1997

Orestes

- Euripides, *Orestes*, ed. W. Biehl, Teubner, Leipzig 1975
- Euripide, *Tragédies*, Tome VI, 1^{re} partie: *Oreste*, texte établi par F. Chapouthier,

traduit par L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 2014 (ed. or. 1959)

- Euripides, *Orestes. Euripidis Fabulae*, vol. 3, ed. G. Murray, Clarendon Press, Oxford 1913²; trad. it. Euripide, *Oreste*, intr., trad. e note a cura di E. Medda su testo greco di Murray 1913², BUR, Milano 2001

Troiades

- Euripides, *Troiades. Euripidis Fabulae*, vol. 2, ed. G. Murray, Clarendon Press, Oxford 1974³; trad. it. Euripide, *Le Troiane*, intr. e premessa al testo di V. Di Benedetto su testo greco di Murray 1974³, trad. e appendice metrica di E. Cerbo, BUR, Milano 1998
- *Tragédies, Tome IV : Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Electre*, texte établi et traduit par H. Grégoire – L. Parmentier, Les Belles Lettres, Paris 1950

EUSEBIUS

Praeparatio evangelica

- *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (GCS), 43,1-2: Eusebius Werke*, Band 8: *Die Praeparatio evangelica*, ed. K. Mras, Akademie Verlag, Berlin (43,1:1954; 43,2:1956)

GALENUS

De anatomicis administrationibus libri ix

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 2, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1821 (repr. Olms, Hildesheim 1964)

De atra bile

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 5, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1823 (repr. Cambridge University Press, Cambridge 2011)

De compositione medicamentorum secundum locos libri x

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 12, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1826 (repr. Olms, Hildesheim 1965)

De differentia pulsuum libri iv

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 8, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1824 (repr.

Olms, Hildesheim 1965)

De locis affectis libri vi

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 8, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1824 (repr. Olms, Hildesheim 1965)

De methodo medendi libri xiv

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 10, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1825 (repr. Olms, Hildesheim 1965)

De placitis Hippocratis et Platonis

- *Corpus Medicorum Graecorum*, vol. V, 4,1,2: *Galenus De placitis Hippocratis et Platonis*, edidit, in linguam Anglicam vertit, commentatus est Ph. De Lacy, 3 voll., Akademie Verlag, Berlin 1978-1984; vol. I: editio tertia lucis ope expressa, vol. II: editio altera lucis ope expressa, vol. III: editio altera lucis ope expressa addendis et corrigendis aucta, Akademie Verlag, Berlin 2005

De symptomatum causis libri iii

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 7, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1824 (repr. Olms, Hildesheim 1965)

De symptomatum differentiis liber

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 7, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1824 (repr. Olms, Hildesheim 1965)
- *Corpus Medicorum Graecorum*, vol. V, 6, 1, 1: *Galenus De symptomatum differentiis*, edidit, in linguam Germanicam vertit, commentata est B. Gundert, Akademie Verlag, Berlin 2009

De temperamentis libri iii

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 1, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1821 (repr. Olms, Hildesheim 1964)

In Hippocratis aphorismos commentarii vii

- *Claudii Galeni opera omnia*, voll. 17, 2 and 18, 1, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1829 (repr. Olms, Hildesheim 1965)

In Hippocratis de articulis liber et Galeni in eum commentarii iv

- *Claudii Galeni opera omnia*, voll. 18, 3, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1829 (repr. Olms, Hildesheim 1965)

In Hippocratis librum de officina medici commentarii iii

- *Claudii Galeni opera omnia*, voll. 18, 2, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1830 (repr. Olms, Hildesheim 1965)

In Hippocratis prorrheticum i commentaria iii

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 16, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1829 (repr. Cambridge University Press, Cambridge 2011)

Quod animi mores corporis temperamenta sequantur (QAM)

- *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 4, ed. C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1822 (repr. Olms, Hildesheim 1964)

GELLIUS, AULUS

A. Gelli Noctes Atticae, ed. P. K. Marshall, Clarendon Press, Oxford (1968, 19902) ; trad. it L. Rusca (BUR, Milano 1992).

GORGIAS (cfr. anche *infra*, s.v. PRAESOCRATICA)

- Gorgias. *Encomium of Helen*, ed. D. M. Macdowell, Bristol Classical Press, Bristol 1982
- Gorgia. *Su ciò che non è*. Testo greco, traduzione e commento, Olms, Hildesheim 2010

GREGORIUS MAGNUS

Homiliae in evangelica

- *Sancti Gregorii Papae cognomento Magni Opera Omnia*, t. II (*Patrologiae Latinae tomus LXXVI*), ed. J.-P. Migne, apud J.-P. Migne editorem, Parisiis 1865
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* (*Corpus Christianorum*, Serie Latina, CXXI), cura et studio R. Étaux, Brepols, Turnhout 1999

HERACLIDES TARENTINUS

- Eraclide di Taranto. *Frammenti*, Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di A. Guardasole, D'Auria, Napoli 1997

HERODOTUS

- *Herodoti Historiae*, 2 voll., ed. by C. Hude, Clarendon Press, Oxford 1908, 1913², 1927³
- *Herodoti Historiae*, vol. I (*Libri I – IV*), ed. H. B. Rosén, Teubner, Leipzig 1987
- Erodoto. *Le storie*, 2 voll., a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua (ed. basata sul testo di H. B. Rosén 1987 per i libri I-IV e sul testo di Hude 1927³ per i libri V-IX), UTET, Torino 1996
- *Herodoti Historiae*, 2 voll., ed. by N. G. Wilson, Clarendon Press, Oxford 2015

HEROPHILUS MEDICUS

- *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria. Edition, translation and essays*, ed. H. Von Staden, Cambridge University Press, Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne-Sidney 1989

HESIODUS

- *Hesiodi Opera*, ed. F. Solmsen, Clarendon Press, Oxford 1970

HIPPOCRATES et CORPUS HIPPOCRATICUM

Aphorismata

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 4, ed. É., Littré, Baillièrè, Paris 1844 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)

Coa Praesagia

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 5, ed. É., Littré, Baillièrè, Paris 1846 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)

De aëre aquis et locis

- *Hippocrate*, tome II, 2^e partie: *Airs, eaux, lieux*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris 1996

De affectionibus

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 6, ed. É., Littré, Baillièrre, Paris 1849 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)
- *Hippocrates*, vol. V: *Affections. Diseases 1. Diseases 2*, ed. with an English translation by P. Potter, Harvard University Press, London – Cambridge, Mass. 1988

De affectionibus interioribus

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 7, ed. É., Littré, Baillièrre, Paris 1851 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)
- *Hippocrates*, vol. VI: *Diseases 3. Internal Affections. Regimen in Acute Diseases*, ed. with an English translation by P. Potter, Harvard University Press, London – Cambridge, Mass. 1988

De alimento

- *Hippocrate*, tome VI, 2^e partie: *Du Régime des maladies aiguës, Appendice, De l'aliment, De l'usage des liquides*, texte établi et traduit par R. Joly, Les Belles Lettres, Paris 1972

De arte

- *Hippocrate*, tome V, 1^{ère} partie : *Des vents - De l'art*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris 1988

De articulis

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 4, ed. É., Littré, Baillièrre, Paris 1844 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)

De diaeta

- *Hippocrate*, tome VI, 1^{re} partie: *Du régime*, texte établi et traduit par R. Joly, Les Belles Lettres, Paris 1967

De diaeta in morbis acutis

- *Hippocratis De diaeta*, éd. R. Joly – S. Byl. *Corpus Medicorum Graecorum (CMG)* vol. I, t. 2, p. 4, Akademie-Verlag, Berlin 1984; editio altera lucis ope expressa addendis et corrigendis aucta curatis a S. Byl, Akademie-Verlag, Berlin 2003 (ed. or. 1984)

De diebus judicatoriis

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 9, ed. É. Littré, Baillière, Paris 1861 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)

De glandulis

- *Hippocrate*, tome XIII : *Des lieux dans l'homme, Du système des glandes, Des fistules – Des hémorroïdes, De la vision, Des chairs, De la dentition*, texte établi et traduit par R. Joly, Les Belles Lettres, Paris 1978
- *The Hippocratic Treatise on Glands*, Edited and Translated with Introduction and Commentary by Elizabeth M. Craik, Brill, Leiden-Boston 2009.

De locis in homine

- *Hippocrate*, tome XIII : *Des lieux dans l'homme, Du système des glandes, Des fistules – Des hémorroïdes, De la vision, Des chairs, De la dentition*, texte établi et traduit par R. Joly, Les Belles Lettres, Paris 1978
- *Hippocrates: Places in Man*, ed. and translated by E. M. Craik, Clarendon Press, Oxford 1998

De morbis i-iii

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, voll. 6-7, Baillière, Paris (6:1849; 7:1851) (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)
- *Die hippokratische Schrift De morbis I: Ausgabe, Übersetzung und Erläuterungen*, ed. R. Wittern, Olms, Hildesheim – New York 1974
- *Hippocrate*, tome X, 2^e partie: *Maladies II*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris 1983

De morbis popularibus (= Epidemiae) i-vii

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, voll. 2-3, ed. É., Littré, Baillière, Paris 1840-1841 (repr. Hakkert, Amsterdam 1961)
- *Hippocrate*, Tome IV, 3^e partie: *Épidémies V et VII*, Texte établi et traduit par J. Jouanna, notes de M. D. Grmek, Les Belles Lettre, Paris 2000 ;
Tome IV, 1^{re} partie: *Épidémies I et III*, texte établi et traduit par J. Jouanna, avec la

contribution de A. Guardasole, A. Anastassiou, notes de J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris 2016.

De morbo sacro

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 6, ed. É., Littré, Baillièrè, Paris 1849 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)
- *Hippocrates*, vol. 2, ed. with an English translation by W. H. S. Jones, Heinemann – Harvard University Press, London – Cambridge Mass. 1923 (repr. 1959)
- *Hippocrate*, tome II, 3^e partie: *La maladie sacrée*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris 2003.
- *Testi di medicina greca*, Introduzione di V. Di Benedetto, traduzione di Alessandro Lami, BUR, Milano 1983.
- *Ippocrate. La malattia sacra*, a cura di Amneris Roselli, Marsilio, Venezia 2001².

De mulierum affectibus i-iii

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 8, ed. É., Littré, Baillièrè, Paris 1853 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)

De natura hominis

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 6, ed. É., Littré, Baillièrè, Paris 1849 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)
- *Corpus Medicorum Graecorum* (CMG) vol. I, pars. 1, 3 : *Hippocratis de natura hominis*, ed. J. Jouanna, Akademie-Verlag, Berlin 1975

De natura muliebri

- *Die hippokratische Schrift De natura muliebri. Ausgabe und textkritischer Kommentar*, ed. H. Trapp, Diss. Hamburg 1967; trad. it. *Ippocrate, Natura della donna*, BUR, Milan 2000

De octimestri partu

- *Hippocrate*, tome XI: *De la génération, De la nature de l'enfant, Des maladies IV, Du fœtus de huit mois*, texte établi et traduit par R. Joly, Les Belles Lettres, Paris 1970

De vetere medicina (= De prisca medicina)

- *Hippocrate*, tome II, 1^e partie: *De l'ancienne médecine*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Les Belles Lettres, Paris 1990

De virginum morbis

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 8, ed. É., Littré, Baillièrè, Paris 1853 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)
- *Sui disturbi virginali. Testo, traduzione e commento*, ed. A. Lami, in: «Galenos» 1, 2007, pp. 15-59
- *Hippocrate*, tome XII, 4^e partie : *Femmes stériles, Maladies des jeunes filles, Superfétation, Excision du fœtus*, texte établi et traduit par f. Bourbon, Les Belles Lettres, Paris 2008.

Mochlicus (= Vectarius)

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 4, ed. É., Littré, Baillièrè, Paris 1844 (repr. Hakkert, Amsterdam 1962).

Praecepta

- *Die hippokratische Schrift Praecepta Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar. Mit Anhang: Ein Scholion zu Praec. 1*, ed. G. Ecça, Ludwig Reichert, Wiesbaden 2016.

Problemata Hippocratica

- *Hippocrate*, tome XVI : *Problèmes hippocratiques*, texte établi, traduit et annoté par J. Jouanna et A. Guardasole, Les Belles Lettres, Paris 2017

Prognosticon

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. 2, ed. É., Littré, Baillièrè, Paris 1840 (repr. Hakkert, Amsterdam 1961); trad. it. in Ippocrate, *Testi di medicina greca*, intr. di V. Di Benedetto, trad. a cura di A. Lami su testo di Littré 1840, BUR, Milano 1983
- *Hippocrate*, tome III, 1^{re} partie : *Pronostic*, texte établi, traduit et annoté par J. Jouanna, avec la collaboration de A. Anastassiou et C. Magdelaine, Les Belles

Lettres, Paris 2013

Prorrhethicon

- *Œuvres complètes d'Hippocrate*, voll. 5 e 9, ed. É., Littré, Baillière, Paris (5:1846; 9:1861) (repr. Hakkert, Amsterdam 1962)

HOMERUS

Ilias

- *Homeri Ilias*, 2 voll., edd. D. B. Monro – Th. W. Allen, Clarendon Press, Oxford 1920²;
trad. it. Omero, *Iliade*, intr. e trad. a cura di G. Cerri su testo greco di D. B. Monro – Th. W. Allen 1920², BUR, Milano 1999;
trad. it. Omero, *Iliade*, intr. e trad. di G. Paduano su testo greco di D. B. Monro – Th. W. Allen 1920², comm. di M. S. Mirto, Einaudi, Torino 2012

Odyssea

- *Homeri Odyssea*, ed. P. von der Mühl, Helbing, Basel 1962; trad. it. *Omero. Odissea*, intr., trad. e comm. di V. Di Benedetto (trad. basata sul testo greco di von der Mühl 1962), BUR, Milano 2010

HORATIUS

Sermones (= Saturae)

- *Q. Horati Flacci Opera*, ed. by D. R. Shackleton Bailey, Teubner, Stuttgart 1995³

HYMNI HOMERICI

- *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*, ed. and transl. by M. L. West, Harvard University Press, London – Cambridge, Mass. 2003

JULIANUS, CLAUDIUS FLAVIUS IMPERATOR

Epistulae

- *L'empereur Julien. Œuvres complètes*, t. I – 2^e partie : *Lettres et fragments*, ed. J.

Bidez, Les Belles Lettres, Paris 1972³

LONGUS

- Longus. *Pastorales. Daphnis et Chloé*, éd. G. Dalmeyda, Les Belles Lettres, Paris 1934 (repr. 1971)

LUCIANUS

Verae Historiae

- *Luciani Opera*, vol. 1, ed. by M. D. Macleod, Clarendon Press, Oxford 1972

LUCRETIUS

- *T. Lucreti Cari De Rerum natura libri sex*, ed. J. Martin, Teubner, Leipzig 1969; trad. it. Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, intr. di G. B. Conte, trad. di L. Canali su testo latino di Martin 1969, note di I. Dionigi, BUR, Milano 1994

MICHAEL EPHESIUS

- *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XXII, 1: *Michaelis Ephesii in parva naturalia commentaria*, ed. P. Wendland, Reimer, Berlin 1903

NEMESIUS THEOLOGUS

- *Nemesii Emeseni de natura hominis*, ed. M. Morani, Teubner, Leipzig 1987
- *Nemesius. On the nature of man*, translated with an introduction and notes by R. W. Sharples and Ph. Van der Eijk, Liverpool University Press, Liverpool 2008

NOVUM TESTAMENTUM

- *The Greek New Testament*, 2nd edn., edd. K. Aland – M. Black – C.M. Martini – B.M. Metzger – A. Wikgren, Württemberg Bible Society, Stuttgart 1968

NUMENIUS PHILOSOPHUS

- *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, vol. 1: *Zeno et Zenoni discipuli*, ed. H. F. A. von Arnim, Teubner, Stuttgart 1905
- Numénius. *Fragments*, texte établi et traduit par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1974

ORIBASIIUS MEDICUS

Synopsis ad Eustathium filium

- *Oribasii synopsis ad Eustathium et libri ad Eunapium*, ed. J. Raeder (*Corpus medicorum Graecorum* 6.3, Teubner, Leipzig 1926 [repr. 1964])

ORIGENES THEOLOGUS

Contra Celsum

- *Origenes Werke*, 2 voll., ed. P. Koetschau, J. C. Hinrich, Leipzig 1889
- Origène, *Contre Celse*, 5 voll. [*Sources Chrétiennes* 132, 136, 147, 150, 227], éd. M. Borret, Éditions du Cerf, Paris 1967-1979 (1:1967; 2:1968; 3-4:1969 ; 5:1979)
- Origen. *Contra Celsum*, translated with an Introduction and notes by H. Chadwick (su testo greco di Koetschau 1889), Cambridge University Press, Cambridge 1953
- Origene, *Contro Celso*, a cura di A. Colonna (su testo greco di Borret 1967-1969), UTET, Torino 1971
- *Origene. Contro Celso*, a cura di P. Ressa (su testo greco di Borret 1967-1969), Morcelliana, Brescia 2000

PAULUS MEDICUS

Epitomae medicae libri septem

- Paulus Aegineta, 2 voll., ed. J. L. Heiberg (*Corpus medicorum Graecorum* 9.1 & 9.2., Teubner, Leipzig 9.1:1921; 9.2:1924)

PHILOPONUS JOHANNES

- *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XV: *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1897
- Jean Philopon, *Commentaire sur le de anima d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* III, Publications Universitaires de Louvain – Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain – Paris 1966

PLATO

Gorgias

- Plato, *Gorgias*, a Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1959

Hippias Maior

- Plato, vol. IV. *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, ed. with an English Translation by H. N. Fowler, Heinemann – Harvard University Press, London – Cambridge, Mass. 1926 (repr. 1970)

Ion

- Albert Rijksbaron, *Plato. Ion. Or: On the Iliad. Edited with Introduction and Commentary by A. R. Leyde*, Brill, 2007, trad. it. Di F. M. Petrucci, *Ippia maggiore, Ippia Minore, Ione, Menesseno*, Einaudi, Torino 2012.

Leges

- Platon. *Œuvres Complètes*
tome XI, 1^{re} partie : *Les Lois*, livres I-II, texte établi et traduit par É. des Places, S. J., introduction de A. Diès et L. Gernet, Les Belles Lettres, Paris 1951 ;
tome XI, 2^e partie : *Les Lois*, livres III-VI, texte établi et traduit par É. des Places, S. J., Les Belles Lettres, Paris 1951 ;
tome XII, 1^{re} partie : *Les Lois*, livres VII-X, texte établi et traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1956 ;
tome XII, 2^e partie: *Les Lois*, Livres XI-XII – *Epinomis*, Texte établi et traduit par É. des Places et A. Diès, Les Belles Lettres, Paris 1956

Meno

- *Plato's Meno*, ed. with Introduction and Commentary by R. S. Gluck, Cambridge University Press, Cambridge 1961

Phaedo

- *Platonis Opera*, vol. 1, ed. by J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1900 (repr. 1967); trad. it. *Fedone*, a cura di M. Valgimigli su testo greco di Burnet 1900, intr. e note agg. di B. Centrone, Laterza, Roma – Bari 2014⁷ (1^a ed. it. Platone. *Dialoghi*, vol. 1, trad. di M. Valgimigli, Laterza, Bari 1931)

- *Platonis Opera*, t. I: *Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, ed. by E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan, Oxford University Press, Oxford 1995

Phaedrus

- *Platonis Opera*, vol. 2, ed. by J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1901 (repr. 1967)
- *Platon. Tome IV, 3e partie*, Les Belles Lettres, Paris 1985, éd. par Léon Robin, Claudio Moreschini et Paul Vicaire, trad. it. di M. Bonazzi, Einaudi, Torino 2011.

Protagoras

- *Platonis Opera*, vol. 3, ed. by Burnet, Clarendon Press, Oxford 1903 (repr. 1968)

Respublica

- *Platonis Opera*, vol. 4, ed. by J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1902 (repr. 1968); trad. it. Platone, *La Repubblica*, traduzione di F. Sartori su testo greco di Burnet 1902, introduzione di M. Vegetti, note di Bruno Centrone, Laterza, Roma-Bari 1997

Sophista

- *Platonis Opera*, t. I (cfr. *supra* s. v. *Phaedo*), ed. by E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan, Oxford University Press, Oxford 1995; trad. it. Platone, *Sofista*, a cura di B. Centrone su testo greco di Duke *et alii* 1995, Einaudi, Torino 2008

Theaetetus

- *Platon*, Tome VIII, 2^e partie: *Théétète*, texte établi et traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, CUF, Paris 1923
- *Platonis Opera*, t. I (cfr. *supra* s. v. *Phaedo*), *Theaetetus* ed. by W. F. Hicken, Clarendon Press, Oxford 1995; trad. it. Platone, *Teeteto*, intr. e trad. a cura di F. Ferrari su testo greco di Hicken 1995, BUR, Milano 2011

Timaeus

- *Platonis Opera*, t. IV: *Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*, ed. by J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1902; trad. it. Platone, *Timeo*, con intr. e note di F.

Fronterotta su testo greco di Burnet 1902, BUR, Milano 2003

- Platon, *Œuvres complètes*, Tome X: *Timée – Critias*, texte établi et traduit par A. Rivaud, Les Belles Lettres, Paris 1925

PLINIUS MAIOR (CAIUS PLINIUS SECUNDUS)

- *C. Plini Secundi Naturalis Historia Libri XXXVII*, ed. L. von Jan† – K. Mayhoff, 5 voll., Teubner, Leipzig 1892-1906 (rist. Stuttgart 1967-70); trad. it. Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, 5 voll., pref. di I. Calvino, saggio intr. di G. B. Conte, trad. e note di A. Barchiesi, R. Centi, M. Corsaro, A. Marcone, G. Ranucci (su testo latino di von Jan – Mayhoff 1892-1906), Einaudi, Torino 1982-1988

[PLUTARCHUS]

Placita philosophorum

- *Plutarchi Moralia*, vol. 5, 2.1, ed. J. Mau, Teubner, Leipzig 1971

PLUTARCHUS

Adversus Colotem

- *Plutarchi Moralia*, vol. 6.2, edd. R. Westman (post M. Pohlenz), Teubner, Leipzig 1959²

Brutus

- *Plutarchi Vitae parallelae*, vol. 2.1, ed. K. Ziegler, Teubner, Leipzig 1964²

De defectu oraculorum

- *Plutarchi Moralia*, vol. 3, edd. W. R. Paton† – M. Pohlenz – W. Sieveking, Teubner, Leipzig 1929 (repr. 1972)

De garrulitate

- *Plutarchi Moralia*, vol. 3, edd. W. R. Paton† – M. Pohlenz – W. Sieveking, Teubner, Leipzig 1929 (repr. 1972)

De Stoicorum repugnantis

- *Plutarchi Moralia*, vol. 6, 2, ed. R. Westman (post M. Pohlenz), Teubner, Leipzig 1959²

Quaestiones convivales

- *Plutarchi Moralia*, vol. 4, ed. C. Hubert, Teubner, Leipzig 1938 (repr. 1971)

Sulla

- *Plutarch's Lives*, vol. 4, ed. B. Perrin, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1916 (repr. 1968)

POLEMON ACADEMICUS

- *Polemonis Academici Fragmenta*, ed. M. Gigante, in: «Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», N.S. Bd. 51 (1976), 1977, pp. 91–144

POLLUX JULIUS

Onomasticon

- *Lexicographi Graeci 9,1 – 9,2: Pollucis onomasticon*, 2 voll., ed. E. Bethe, Teubner, Lipsiae (9,1: 1900; 9,2: 1931)

PORPHYRIUS

Contra Christianos (Fragmenta)

- *Porphyrius. Gegen die Christen (Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-hist. Kl. 1)*, ed. A. von Harnack, Reimer, Berlin 1916
- *Porphyrios. Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, ed. M. Becker, De Gruyter, Berlin 2016

PRAXAGORAS MEDICUS

- *Praxagoras of Cos on Arteries, Pulse and Pneuma. Fragments and Interpretations*, ed. by O. Lewis, Brill, Leiden – Boston 2017

PRAESOCRATICA

- *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., edd. H. Diels, – W., Kranz, Weidmann, Berlin 1951-1952⁶ (1^a ed. H. Diels 1903); trad. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Reale, traduzioni di D. Fusaro, M. Migliori, S. Obinu, I. Ramelli, G. Reale, M. Timpanaro Cardini, A. Tonelli su testo greco di H. Diels – W. Kranz 1952⁶, Bompiani, Milano 2006

- *Early Greek Philosophy*, 9 voll., edd. A. Laks – G. W. Most, Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London, 2016

PROCLUS

- *Procli in Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 3 voll., Teubner, Leipzig 1903-1906

PROTAGORAS SOPHISTA

- *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., edd. H. Diels, – W., Kranz, Weidmann, Berlin 1951-1952⁶ (1^a ed. H. Diels 1903); trad. it. *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, trad. e intr. a cura di M. Bonazzi su testo greco di H. Diels – W. Kranz 1952⁶, BUR, Milano 2007

SCRIBONIUS LARGUS

- Scribonius Largus, *Compositions médicales*, texte établi et traduit par J. Jouanna-Bouchet, Les Belles Lettres, CUF, Paris 2016

SEPTUAGINTA

- *Septuaginta*, 2 voll., Württemberg Bible Society, Stuttgart 1935⁹ (repr. 1971)

SEXTUS EMPIRICUS

Adversus mathematicos

- *Sexti Empirici Opera*, voll. 2-3, edd. H. Mutschmann† – J. Mau, Teubner, Leipzig (2:1914; 3:1961)

Pyrrhoniae hypotyposes

- *Sexti Empirici Opera*, voll. 1-2, recensuit H. Mutschmann, Teubner, Leipzig (1:1912; 2:1914); trad. it. Sesto Empirico. *Schizzi pirroniani*, a cura di O. Tesconi basata sul testo di Mutschmann 1912, Laterza, Bari 1926
- *Sexti Empirici Opera*, vol. 1, edd. H. Mutschmann† - J. Mau, *editionem stereotypam emendatam curavit, addenda et corrigenda adiecit* J. Mau, Teubner, Leipzig 1958²

SIMPLICIUS

Commentarius in Epicteti Enchiridion

- Simplicius. *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, t. I, Les Belles Lettres, CUF,

Paris 2001

In libros Aristotelis de anima commentaria

- *Commentaria in Aristotelem Graeca, XI: Simplicius, In libros Aristotelis de anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1882

In libros Aristotelis de caelo commentaria

- , *Commentaria in Aristotelem Graeca VII: Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, ed. J. L. Heiberg, Berlin, Reimer, 1894

SOPHOCLES

Ajax

- Sophocles, *Ajax. Sophoclis Fabulae*, ed. by H. Lloyd-Jones and N.G. Wilson, Clarendon Press, Oxford 1990; trad. it. in Sofocle, *Aiace – Elettra*, intr. di E. Medda, trad. di M. P. Pattoni, note di E. Medda e M. P. Pattoni, BUR, Milano 1997

Electra

- Sophocles, *Electra. Sophoclis Fabulae*, ed. by H. Lloyd-Jones and N.G. Wilson, Clarendon Press, Oxford 1990

Fragmenta

- *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*, Vol. 4: *Sophocles*, ed. S. Radt, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1977

Oedipus Tyrannus

- Sophocles, *Electra. Sophoclis Fabulae*, ed. by H. Lloyd-Jones and N.G. Wilson, Clarendon Press, Oxford 1990

Philoctetes

- Sophocles. *Philoctetes*, ed. by S. L. Schein, Cambridge University Press, Cambridge 2013

SORANUS MEDICUS

Περὶ ψυχῆς

- *Soranos von Ephesos, Περί ψυχῆς. Sammlung der Testimonien, Kommentar und Einleitung*, ed. P. Podolak, De Gruyter, Berlin 2010

STOBAEUS JOANNES

- *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 vols., edd. O. Hense – C. Wachsmuth, Weidmann, Berlin 1-2:1884; 3:1894; 4:1909; 5:1912 (repr. 1958).

STOICI VETERI

- *Stoicorum Veterum Fragmenta, Fragmenta (SVF)*, 5 voll., ed. H. F. A. von Arnim, Teubner, Stuttgart; vol. 1: *Zeno et Zenoni discipuli*, 1905; vol. 2: *Chrysippi fragmenta logica et physica*, 1903; vol. 3: *Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, 1903; vol. 4: *Indices*, conscripsit M. Adler; trad. it. *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, presentazione di G. Reale, introd., trad., note e apparati a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002

STRABO

- *Strabonis Geographica*, 3 vols., ed. A. Meineke, Teubner, Leipzig 1877

TERTULLIANUS

De anima

- *Q. S. F. Tertulliani De anima*, ed. J. H. Waszink, CCL II, Brepols, Turnholti 1954; trad. it. Tertulliano, *L'anima*, a cura di M. Menghi, intr. di M. Vegetti, Marsilio, Venezia 1988

THEOPHRASTUS

De sensu et sensibilibus

- *Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, Reimer, Berlin 1879 (repr. De Gruyter, Berlin 1965)

VARRO

Saturarum Menippearum Fragmenta

- *Saturarum Menippearum Fragmenta*, ed. R. Astbury, Teubner, Stuttgart 1985

VITRUVIUS

De architectura

- *Vitruvii De architectura libri decem*, ed. F. Krohn, Teubner, Lipsiae 1912

XENOPHANES (cfr. anche *supra*, s.v. PRAESOCRATICA)

- Senofane, *Testimonianze e frammenti*, intr., trad. e comm. a cura di Mario Untersteiner su testo greco di Diels – Kranz 1951-1952⁶, Firenze, La Nuova Italia 1956

XENOPHON

Cyropedia

- *Xenophontis Opera omnia*, vol. 4, ed. by E. C. Marchant, Clarendon Press, Oxford 1910 (repr. 1970); trad. it. con intr. e note di F. Ferrari su testo greco di Marchant 1910, BUR, Milano 1995

Memorabilia

- *Xenophontis Opera omnia*, vol. 2, ed. E. C. Marchant, Clarendon Press, Oxford 1921 (repr. 1971).

Résumé

« Les Grecs et les Latins n'avaient pas fait du trouble de la raison une analyse assez profonde et détaillée pour penser à imposer une dénomination collective à un genre de ses symptômes, fussent-ils les plus remarquables de tous. Ceux dont il est ici question, les hallucinations, ils les avaient observés sans doute, ils les connaissaient. Mais ils ne les rassemblent pas sous une désignation générale ». Ceci était l'avis du médecin L.-F. Lélut (*Lamulette de Pascal*, 1846), un jugement qui reflète l'image que la science de son époque s'était faite de la réflexion des Anciens sur les pathologies de la perception dans le délire. À l'exclusion d'un intérêt d'empreinte positiviste visant à retrouver les catégories psychiatriques dans certaines manifestations pathologiques dont nous avons trace dans les textes classiques, aucune étude générale n'a jamais été consacrée aux liens établis par les Anciens entre altérations cognitives et désordres morbides de la perception. Cette recherche se propose de combler cette lacune, en étudiant de manière systématique les textes anciens faisant état de cet ensemble d'expériences pathologiques, et ce sur la longue durée, depuis la physiologie présocratique jusqu'aux traités médicaux latins de l'Antiquité tardive. Après une introduction détaillant la méthodologie de recherche et le *status questionis*, le travail s'articule en trois parties. Dans la première, j'analyse les textes de la *Collection hippocratique* dans lesquels il est question d'altérations des facultés cognitives et sensorielles, retraçant le paradigme de compréhension de ces phénomènes propre aux médecins grecs des Ve-IVe siècles. Une comparaison avec les scènes de folie visionnaire du théâtre attique contemporain permet de faire ressortir la priorité chronologique et spéculative des représentations euripidéennes de la vision morbide comme phénomène trompeur, en opposition à l'image archaïque du visionnaire comme maître de vérité – un trait dont la médecine rationnelle saura aussitôt tirer profit à sa manière dans ses descriptions des syndromes hallucinatoires. La deuxième partie du travail retrace l'histoire de la réflexion philosophique antique sur les troubles de la perception depuis Alcmeon jusqu'à Épictète, à travers le double prisme de la physiologie de la perception et de la gnoséologie. Refusant et distançant le modèle matérialiste des Présocratiques, Platon et Aristote articulent ouvertement le problème des perceptions altérées de la folie à la fois en termes de vérité/fausseté et de reconstruction physiologique, dans le but de repousser les objections relativistes des Sophistes. L'essor du débat hellénistique entre Stoïciens et Académiciens tire son origine d'une opposition semblable entre des conceptions dogmatiques reposant sur une 'harmonie préétablie' entre l'homme et les objets de sa connaissance et, d'autre part, les positions sceptiques de ceux qui n'admettent la distinction des sensations de l'homme sain de celle du fou. La substance de ce débat, qui ne s'épuise pas avant la fin de l'Académie platonicienne au I^{er} siècle av. J.-C., se prolongera dans le Stoïcisme d'époque romaine et sera accueillie de bon gré par la tradition médicale postérieure : dans la troisième partie de l'enquête, une attention spécifique est accordée aux textes de Celse, Arétée de Cappadoce, Asclépiade de Bithynie, Galien, Cælius Aurélien, où l'héritage philosophique hellénistique se greffe sur la tradition clinique et pharmacologique précédente, en donnant lieu à de nouvelles conceptions nosologiques qui serviront de point de départ incontournable à toute réflexion médicale postérieure sur les troubles sensoriels.

Mots Clés

Philosophie antique, Tragédie classique, Histoire de la médecine antique, Hallucinations, Folie.

Abstract

«The Greeks and Romans did not analyze the trouble of mind deeply enough to give a common denomination to a kind of its symptoms, as relevant as they may be. They surely observed and knew hallucinations, of which we are talking about. But they did not recollect them under a general definition». This was the opinion of the French physician L.-F. Lélut (*Lamulette de Pascal*, 1846), a statement which clearly reflects the opinion of scientists of his time about ancient analysis of psychopathological sensory alterations. Exception made for a positivistic interest, aiming at recognizing psychiatric categories in some pathological phenomena depicted in classical literature, no general study has ever been devoted to the relationship between cognitive alterations and pathological disorders of perception. This research intends to address such shortcoming through a long-term investigation of classical texts, by taking into account this cluster of pathological experiences, from Pre-Socratic physiology to the medical treatises of Late Antiquity. This work is structured in three sections: first, a methodological introduction and an analysis of the current state of art leads to an inquiry on Hippocratic texts about cognitive and sensory alterations (5th- 4th centuries BC). A comparison between medical literature and theatrical episodes of visionary madness reveals the chronological and speculative priority of Euripidean representations of morbid visions as deceptive phenomena, in opposition to the archaic image of the visionary as 'master of truth'. The second part of the thesis focuses on the history of philosophical thought about troubles of perception, from Alcmeon to Epictetus, through the twofold lens of physiology of perception and epistemology. By refusing the Pre-Socratic materialistic model, Plato and Aristotle openly formulated the problem of distorted perceptions of madness in terms of truth and falsehood and physiological explicability, in order to push back sophistic and relativistic arguments. The development of Hellenistic Stoic/Academic debates originated from an analogous opposition between dogmatic conceptions – resting upon a 'pre-established harmony' between men and their objects of knowledge – and, on the other side, skeptical objections about the supposed indiscernibility of sane and mad perceptions. The core of this debate, which lasted until the end of the Platonic Academy in the 1st century BC, was perpetuated by the Middle Stoicism and then received by the subsequent medical tradition: in the third section, particular attention is devoted to the treatises written by Celsus, Aretæus of Cappadocia, Asclepiades, Galen, Cælius Aurelianus, in which the Hellenistic philosophical heritage grafted on to the earlier clinical and pharmacological traditions. This turning point represents the very foundation of every medical consideration about sensory disorders until the end of Classical Antiquity.

Keywords

Ancient Philosophy, Classical Tragedy, History of Ancient Medicine, Hallucinations, Madness.