

Bruno Centrone, Riccardo Chiaradonna

:

MELANCOLIA: DA ARISTOTELE A BURTON

3 febbraio 2020

Marco Donato: Benvenuti alla prima di queste due giornate che dedichiamo al tema della “melanconia”. Vorrei dire soltanto poche parole di introduzione per non sottrarre tempo e spazio alle relazioni, e sono parole di ringraziamento a tutti i partecipanti e in particolare ai quattro relatori che hanno accettato il nostro invito di venire ad animare queste due giornate di riflessione su un tema classico ma sempre affascinante. È ormai passato quasi un anno da quando in un dialogo con Fiorinda Li Vigni – l’anno scorso io mi trovavo presso l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici quale borsista di ricerca – nacque questa idea di strutturare due giornate su una riflessione sul tema della melanconia. Pensai subito che poteva essere una buona idea e fui molto contento quando Fiorinda mi chiese di coordinare lo sviluppo di questo progetto, uno sviluppo che avevamo immaginato fin da subito gestito tra due poli, due poli fondamentali che ci hanno aiutato anche a meglio precisare lo sviluppo generale e anche lo sviluppo cronologico della nostra riflessione. Come si può leggere nella locandina e dal programma il sottotitolo è “da Aristotele a Burton”: più precisamente si potrebbe dire “dallo pseudo-Aristotele a Burton,” perché il punto di partenza della nostra riflessione e il punto di partenza anche di questa lunga tradizione, in realtà, è uno scritto attribuito ad Aristotele ma considerato dalla maggior parte degli specialisti non autenticamente aristotelico, si tratta del

primo capitolo del *Problema XXX*, nella raccolta dei Προβλήματα, attribuiti ad Aristotele (ce ne parlerà il professor Centrone): pur nella distanza che l'approccio dell'autore mostra nei confronti della posizione aristotelica, la riflessione di questo scritto discende in qualche modo dalla riflessione del Peripato, il che giustifica "da Aristotele a Burton". Per il secondo polo: in *The Anatomy of Melancholy*, di Robert Burton (prima edizione 1621, poi più volte rilavorato e ristampato), troviamo la confluenza di un lungo percorso iniziato storicamente proprio dalle pagine del *Problema* pseudoaristotelico. All'interno di questo sviluppo fondamentale, ci interrogammo su un percorso che prevedesse altri snodi e che ci accompagnasse, per così dire, dal punto A al punto B, e a quel punto l'individuazione di due snodi fondamentali fu presto chiara ai nostri occhi: da una parte l'eredità della riflessione antica sulla melancolia nella tradizione medica antica di età imperiale, in particolare con Galeno, che si fa collettore già di una tradizione di studi consolidata sul problema e sulle sue origini fisiologiche (noi parliamo oggi di affezioni dell'animo, ma il problema della μελαγχολία storicamente è legato alla teoria di origine ippocratica, anche se non riconducibile a Ippocrate, dei quattro umori). Al tempo stesso un altro snodo fondamentale per arrivare alla ricezione del problema in Burton è stato individuato in Marsilio Ficino, nel primo dei tre libri del *De Vita* pubblicati insieme nel 1489, opera che ha avuto una fortuna straordinaria nel riprendere il problema quale impostato dalla tradizione che rimontava fino allo pseudo-Aristotele. Questo è il percorso che abbiamo deciso di strutturare. Il tema è un classico, un tema che ha interessato la storia del pensiero, in particolare anche nel XX secolo, perché del 1964 è la fondamentale monografia di Klibansky, Panofsky, Saxl, *Saturn and Melancholy*, poi più volte ristampata e tradotta in varie lingue. È un tema che però continua a interessare: proprio nei mesi in cui cominciava a prendere forma il nostro progetto, vidi che anche a Pisa ad esempio era stato organizzato un grande convegno sul tema della melancolia, nella sua ricezione in varie direzioni anche nel campo delle arti figurative. Sono particolarmente contento che anche questo progetto abbia avuto modo di concretizzarsi. Ringrazio moltissimo l'Istituto per il supporto e per aver voluto credere nello sviluppo di questa iniziativa e vi do ancora il benvenuto. Non voglio sottrarre ulteriore spazio alle relazioni e quindi passo subito a presentare il nostro primo relatore, il professor Bruno Centrone.

Bruno Centrone è professore ordinario di Storia della filosofia antica all'Università di Pisa. Non c'è bisogno di una lunga presentazione di Bruno Centrone, specialmente in queste sale, perché frequentatore abituale dell'Istituto. Specialista del pensiero di Platone – ha curato edizioni e traduzioni commentate di buona parte dei Dialoghi – specialista del pensiero di Aristotele e della tradizione pitagorica e delle sue riletture all'interno della storia del pensiero antico fino alla ricezione nel platonismo di età ellenistica e poi imperiale. Bruno Centrone ha lavorato sul concetto di melancolia in Aristotele e ha pubblicato di recente una traduzione annotata appunto del primo capitolo del *Problema XXX*, pseudo aristotelico, in cui cerca anche di individuare sia gli sviluppi, sia le origini della riflessione che nel *Problema XXX* associa e per la prima volta probabilmente in maniera così netta nella storia, la μελαγχολία all'eccellenza in vari campi, tra cui nel campo intellettuale. Quindi io do immediatamente la parola al professor Centrone, per la sua relazione sulle *Origini del concetto di μελαγχολία: il Problema XXX attribuito ad Aristotele*.

Bruno Centrone: Grazie Marco. Ringrazio molto l'Istituto per questo invito, in particolare nella persona della mia amica di lunga data Fiorinda Li Vigni, compagna anche di studi. Come ricordava Marco Donato, appunto mi concentrerò su quello che può essere il punto di inizio della storia della melancolia, cioè il *Problema XXX*. È già stato ricordato che è quasi sicuramente un'opera di scuola, non attribuibile ad Aristotele. Si tende a ricondurre il contenuto di questo *Problema* all'allievo di Aristotele, Teofrasto, appunto c'è in un passo nel capitolo primo, il rimando a un'opera sul fuoco, che non ha riscontro nei Προβλήματα, mentre appunto c'è un *De Igne* di Teofrasto. Io oggi mi concentrerei su due punti. Il primo è una analisi dei termini del lessico, quindi il verbo μελαγχολᾶν, l'aggettivo μελαγχολικός, il sostantivo μελαγχολία. E qui anticipo quello che potrebbe sembrare un risultato paradossale e cioè che la melancolia vera e propria nella forma in cui la conosciamo, nasce dopo i termini che la designano. Mentre nella seconda parte vorrei brevemente toccare il problema del rapporto tra quello che si trova negli scritti attribuiti ad Aristotele sul melancolico e sulla melancolia e il *Problema XXX*, perché è qui che a mio avviso possiamo misurare in maniera adeguata l'originalità del problema e anche l'impatto di questo testo che è il primo – come ricordava già Marco Donato – che esplicitamente stabilisce una connessione tra il genio e la melancolia. Una parte della critica recente ha sostenuto che i dati che troviamo negli scritti autenticamente

aristotelici non solo sono conciliabili con il *Problema XXX*, ma anche appunto che il *Problema* potrebbe essere in questo senso considerato una fonte per la concezione aristotelica della melancolia, quindi per una concezione più ampia di quella che riusciamo a desumere dagli scritti aristotelici. Io cercherò invece di argomentare che la posizione del *Problema XXX* non solo è inconciliabile con quella di Aristotele, ma è in qualche misura opposta anche se naturalmente l'autore si serve di categorie, di concetti aristotelici, per cui al *Problema XXX* possiamo in definitiva rivendicare, nonostante appunto certe incongruenze interne, nonostante uno spessore teorico certamente non elevatissimo, però possiamo rivendicare al *Problema* il merito di avere posto in maniera determinante le basi dei futuri sviluppi della tradizione, che appunto come mostrerà questo stesso nostro incontro è di assoluta rilevanza per tutta la cultura occidentale. Ricordavo prima i termini principali, quindi il verbo μελαγχολᾶν, il sostantivo μελαγχολία, l'aggettivo μελαγχολικός, di cui abbiamo molte attestazioni nel *Corpus hippocraticum* e una soltanto μελαγχολώδης in Platone, sono tutti termini attestati a partire dal V secolo, che con evidenza sembrerebbero rimandare a prima vista appunto all'aggettivo μέλας, μέλαινα, μέλαν, cioè nero, e appunto a χολή, cioè bile. Quindi si potrebbe pensare che queste formazioni presuppongano già la celebre dottrina quadripartita degli umori, in cui la bile nera, la μέλαινα χολή, l'atra bile ha una solida posizione già accanto appunto al sangue, flegma, bile gialla e come sappiamo nell'antichità lo sviluppo di una teoria umorale ha avuto per esito uno schema canonico, in cui appunto ai quattro umori – che vengono associati ai quattro elementi della cosmologia tradizionale, alle quattro stagioni – vengono fatti corrispondere altrettanti temperamenti caratteriali: sanguigno, flemmatico, collerico e per l'appunto melancolico. Come sappiamo, il melancolico è il tipo in cui la bile nera predomina. La bile nera, che è predominante nella stagione autunnale, è associata all'elemento *terra*, e appunto nel tipo melancolico predomina sugli altri umori e determina condizioni patologiche di vario genere, fisiche e psichiche. Il quadro nel dettaglio è tuttavia più complesso. Dobbiamo partire intanto dalla constatazione che la stessa esistenza della bile nera per gli antichi non è un dato pacifico: l'individuazione della bile nera come umore separato è l'esito di un processo tutt'altro che chiaro. Se prendiamo in considerazioni il *Corpus Hippocraticum*, in molti degli scritti figurano ancora soltanto tre umori, ossia il sangue, il flegma e la bile. Solo più tardi viene integrata in questo schema la bile nera. Da un certo momento in poi la quadripartizione diventa

canonica e viene usualmente ricondotta a Ippocrate. Ma per rendersi conto di quanto non sia pacifica l'esistenza della bile nera, basti pensare che Galeno (come sentiremo più tardi), ancora nel II secolo dopo Cristo, avverte l'esigenza di dimostrare l'esistenza di questo umore e polemizza contro alcuni pensatori che ne negavano la presenza naturale all'interno degli organi corporei. Vedremo subito che le formazioni linguistiche che ricordavo non presuppongono una teoria degli umori già formata, in cui appunto la bile nera è un umore a sé stante, e di conseguenza neanche la connessione tra bile nera e stati patologici o addirittura *habitus* caratteriali. Una questione parallela è perché questo umore abbia poi ricevuto il nome appunto di *μελαγχολία*, bile nera. Se cerchiamo la prima occorrenza del sostantivo *μελαγχολία*, al plurale, essa si trova nello scritto *Arie acque luoghi* (§10) che si tende a datare tra il 430 e il 410 a. C.: qui, appunto *μελαγχολία* è al plurale. Si tratta di un sintomo patologico che sopravviene con il clima asciutto, insieme a oftalmie e febbri acute ai biliosi, ai *χολώδεις*, in quanto appunto si dissecca la componente umida e accusa della bile, che viene resa più densa e più acre. E il fatto che si parli di *μελαγχολία* al plurale e in relazione ad un tipo che invece sembra ben determinato, cioè quello del bilioso, ci dice già che non si tratta ancora di un umore separato e non ci autorizza a pensare che questa patologia significhi la prevalenza di un umore sugli altri. Piuttosto, si tratta di stati patologici transitori, molto probabilmente turbamenti psichici, anche se in questo passaggio non si dice niente di più preciso in proposito. Nel terzo libro di *Epidemie* (III 3, 17, 29) che è uno dei più antichi del *Corpus*, anch'esso direttamente collegabile al nome di Ippocrate, troviamo la prima occorrenza dell'aggettivo *μελαγχολικός*. Compare quindi anche il melancolico come 'tipo': potremmo dire però che esso costituisce un tutt'uno con il sanguigno che caratterizzato a sua volta da febbri, fremiti dissenteria. Anche qui, probabilmente, la bile nera non è un umore separato: il nero sembra piuttosto essere una coloritura della bile cui tendono particolarmente alcuni soggetti. Già qui però è presente la connessione tra appunto questa *μελαγχολία* e stati psichici di di agitazione e di depressione. Ma è soltanto nel *De natura hominis* che, stando alle cronologie più accreditate, è più tardo rispetto ai precedenti è composto probabilmente tra il 410 e il 400, nonché attribuito a Polibo (secondo la tradizione genero d'Ippocrate), che troviamo un ben definito schema quadripartito degli umori. Il corpo dell'uomo ha in sé sangue, flegma, bile gialla e nera (§4). La salute dipende da una mescolanza equilibrata di questi umori e la malattia da una prevalenza di uno degli umori a

scapito degli altri. Ogni umore prevale in una differente stagione, è associato agli elementi e a una delle quattro coppie che risultano dalla combinazione di caldo freddo, secco e umido. La bile nera è indicata esplicitamente come la causa delle febbri quartane e della loro lunga durata: è l'umore prevalente in autunno, il più vischioso, che aderisce molto a lungo. Molto probabilmente è questo il momento in cui avviene a pieno titolo la comparsa della bile nera, non più come alterazione patologica di un umore ma quale umore a sé stante. Va poi notato che l'autore ne parla in termini della "cosiddetta bile nera" e quindi questo fa pensare che il termine sia un conio – perlomeno l'associazione di μέλαινα con χολή –piuttosto recente. Qui non c'è ancora l'associazione con i tipi umani, ma sicuramente sono poste le basi per gli sviluppi futuri. Ci sono altri scritti del corpus in cui è piuttosto evidente la connessione tra la μελαγχολία e disturbi psichici qualificati prevalentemente nel senso di un esser fuori di sé, quindi nel senso di una depressione o di una prostrazione. In definitiva intorno al 400 avanti Cristo siamo in presenza di una ben definita dottrina degli umori, dove la bile nera è causa di patologie specifiche ed è appunto anche il criterio per individuare un tipo fisiologico e psicologico stabile. Quello che non è del tutto chiaro è come si sia arrivati alla individuazione della bile nera quale umore distinto dagli altri. Dal punto di vista strettamente medico, molto probabilmente la causa fu l'osservazione di emissioni corporee di colore nero, in particolare vomiti, feci e urina. La malaria o le infezioni renali causano urina di colore scuro, associate a differenti patologie e secondo alcuni scritti la bile nera deriverebbe dalla decomposizione del sangue a opera della bile. Il punto è che la presenza nel corpo umano di una materia nera – fosse essa connaturata o sopravveniente dall'esterno – e legata a una forma di alterazione psichica affonda le sue radici in quello che Eric Dodds chiamò il "conglomerato ereditario", un conglomerato di rappresentazioni stratificate a partire dall'età arcaica. Oltretutto, la necessità di un quarto umore dipendeva anche probabilmente da un'esigenza di simmetria, al fine di completare quello schema quadripartito che vedevamo prima: quattro elementi, quattro stagioni, quattro qualità. Come vedremo subito, anche fenomeni strettamente linguistici possono avere avuto un ruolo importante. Io penso che l'origine della bile nera sia un fenomeno complesso, per il quale bisogna pensare a spiegazioni multiple e convergenti, nessuna delle quali da sola riesce a dare conto del fenomeno. Quindi in ultima analisi nel *Corpus Hippocraticum* la μελαγχολία può essere un'affezione patologica, talvolta un sintomo transitorio, dovuta a un

umore particolare, la bile (che è nera per degenerazione o per sua natura), un umore che poi ha effetti negativi sull'attività mentale, provocando deliri e follia. In alcuni casi siamo di fronte a un temperamento fisiologico stabile, una determinata costituzione fisica, ma non ancora a un tipo caratteriale ben definito, e neanche forse potremmo attenderci sviluppi di questo genere in testi di natura medica. La connessione con la bile nera dei termini che ricordavo all'inizio, in realtà, è tutt'altro che certa. In alcuni casi si può effettivamente stabilire che, per esempio il verbo *μελαγχολᾶν* indichi la presenza dell'umore, per esempio nel *De affectionibus* (§36), dove si dice appunto che ai melancolosi bisogna somministrare farmaci che producono la purificazione della bile. Il verbo *μελαγχολᾶν* è già attestato prima in Aristofane (*Av.* 14; *Eccl.* 251, *Plut.* 12, 366, 903) e poi anche in Platone (*Phdr.* 268e2), dove indica appunto un "vaneggiare", quello che noi diremmo un "esser fuori di sé", "sragionare". È appunto celebre un passo in cui Socrate nel *Fedro* dice ad un musicista: "Tu ti illudi di conoscere l'armonia, solo perché sai tirare fuori certi suoni da uno strumento. Ma tu *μελαγχολᾷς*" (cioè sragioni, sei fuori di te, come se noi dicessimo: "Ma sei matto!"). È chiaro che qui assistiamo a un uso metaforico del termine, in riferimento a uno stato momentaneo certamente non connesso a una patologia, e in assenza di un riferimento a una teoria umorale e alla prevalenza della bile nera. Il fatto è però che se noi confrontiamo la cronologia di queste occorrenze, più ancora che quella di Platone, quelle appunto nelle commedie di Aristofane, sembra abbastanza strano che un uso metaforico del termine si possa essere imposto già a breve distanza temporale dalla "scoperta" medica della bile nera. *Gli uccelli* di Aristofane, dove compare il relativo verbo (v. 14), sono rappresentati nel 411, e come vedevamo, stando alle cronologie più accreditate, prima di questa data non si parla ancora di bile nera come umore separato. Allora come si può spiegare la formazione di questi termini? Se consideriamo prima di tutto il termine che designa appunto la bile, *χόλος* e poi *χολή*, per esempio nei poemi omerici concretamente può significare bile e dal punto di vista metaforico collera, rabbia. È noto che nel pensiero arcaico è sempre non facile distinguere tra l'organo fisico e la funzione psichica, tra l'emozione e la funzione intellettuale. Per esempio nell'*Iliade*, nel libro XVI, Achille riferisce l'accusa che a lui veniva mossa dai Mirmidoni durante il periodo della sua ira, di essere stato nutrito da sua madre di *χόλος* (v. 203). Accanto sopravvivono numerose occorrenze in cui *χόλος* o *χολή* indicano l'ira quale emozione, in astratto. Allo stesso modo ci sono altre formazioni che terminano in *χόλος*, che

implicano in alcuni casi un riferimento diretto alla bile. Per esempio appunto *πικρόχολος*, bilioso, e altri indicano una disposizione dell'anima, per esempio la collera. In Platone troviamo *ἀκράχολος* (*R.* III 411c1) con il significato di irritabile, quindi una degenerazione dell'ira in senso positiva, dell'ira che caratterizza appunto il principio animoso, l'anima irascibile o *θυμοειδής*, e significa quindi "irritabile" in senso negativo, distinto dalla irascibilità in senso positivo. Questa stessa ambiguità tra uso concreto, uso metaforico riguarda l'aggettivo *μέλας*, l'aggettivo nero. In Omero nero è il colore di organi fisici importanti il cuore, le viscere, le *φρένες*, organo di controversa identificazione (polmoni, pericardio, diaframma) e anche qui in molti casi gli organi sono intesi nella realtà materiale dove poi si tratta di stabilire se il nero è un attributo stabile di questi organi o accidentale. Nel secondo caso qual è il fluido che ne è responsabile? Per questo rimando a un articolo di Amneris Roselli dal titolo *Le phrenes vestite di nero*¹. Più spesso però si tratta della descrizione di fenomeni psicologici, perché sul piano metaforico il nero ha la valenza negativa di sinistro, oscuro, maligno. Nei poemi omerici dicevo sono neri sangue e le *φρένες* ma anche la morte, il destino, i dolori e quindi anche nelle formazioni che consideravamo potrebbe essere questo il senso di *μέλας*. E allora si può pensare che queste formazioni linguistiche precedano, addirittura, l'insorgenza della bile nera, come umore separato e la teoria degli umori con tutti i suoi risvolti patologici e quindi ipotizzare un percorso di questo tipo, cioè che alle origini l'uso metaforico di un termine che inizialmente designava una sostanza corporea, la bile, poi è venuto a denotare certi stati d'animo, principalmente appunto la rabbia e l'ira, dando poi origine a formazioni composte che indicavano l'essere fuori di sé, anche a prescindere da un collegamento diretto concreto con un umore corporeo. Questo significa anche che una formazione come il verbo *μελαγχολᾶν*, non implica necessariamente un riferimento alla bile nera: solo in seguito lo sviluppo della teoria umorale su base medica, di cui parlavo prima, ha portato a individuare la bile nera come umore separato, causa di affezioni patologiche e in seguito di un tipo caratteriale vero e proprio. Perché però questo umore ha ricevuto lo stesso nome della bile, della *χολή*? È possibile naturalmente che il nuovo umore sia stato ricondotto alla bile in seguito a un'osservazione clinica, di tipo medico, ma si può ipotizzare forse anche il concorrere di un fenomeno specificamente linguistico, cioè considerare la possibilità che proprio queste formazioni

¹ Roselli (2001).

linguistiche abbiano quanto meno influenzato “la scoperta” della bile nera, laddove l’uso metaforico di nero nel senso di oscuro, sinistro, maligno di cui parlavo prima, è stato ricondotto a quello concreto, in base alla osservazione di emissioni di colore scuro o nero in soggetti che presentavano sintomi di prostrazione psicologica, di estraneazione, che erano appunto designabili con il termine μελαγχολᾶν. È altrettanto possibile appunto che il verbo χολᾶω sia stato riportato alla designazione diretta di un umore concreto e corporeo. Arriviamo all’apparente paradosso di cui parlavo all’inizio: la melancolia, prima come patologia poi come temperamento stabile, e il melancolico, come tipo caratteriale in un senso vicino a ciò che intendiamo noi, nascono *dopo* i termini che li designano. Un esempio di come appunto l’aggettivo μελαγχολικός finisca per poi designare un tipo caratteriale, l’abbiamo in una celebre descrizione, nella *Repubblica* di Platone, del tiranno, dove egli è dipinto come un individuo generalmente ubriaco, incline ai piaceri, a piaceri smodati, a piaceri sessuali smodati ed è appunto designato con l’aggettivo μελαγχολικός (*R.* VIII 573c9). Qui è chiaro che il termine ormai indica stabilmente chi sia in preda a un’agitazione frenetica e a una follia ormai radicata, e quindi uno sconvolgimento mentale e una stabile estraneazione da sé. Ricordo che nel *Timeo* Platone mostra di conoscere la teoria umorale (83a), menziona anche la bile nera, accenna anche a una connessione tra umori corporei, compresi appunto i succhi biliosi e le malattie mentali (86e-87a), ma quando descrive il tiranno come μελαγχολικός siamo credo piuttosto di fronte alla semantica ordinaria del termine. È il *Problema XXX* il primo testo in cui si stabilisce la connessione tra il temperamento umorale e la formazione del carattere, con evidenti ripercussioni sulle attività di un tipo umano preciso, ripercussioni che investono le prestazioni intellettuali della persona ben al di là della dimensione puramente medica. Allora veniamo alla questione degli antecedenti del *Problema XXX*: quello che più colpisce alla lettura delle prime righe del *Problema* è la sicurezza con cui l’autore asserisce che grandi uomini del passato, gli uomini straordinari, sono stati melancolici. Non solo si presuppone che il melancolico sia un tipo umano già ben definito, ma si dà anche per ovvia l’associazione tra il genio, l’ingegno e la μελαγχολία. Partendo da questo dato che, come dicevo, non ha precedenti, l’autore porta casi di personaggi mitici e storici, considerati tutti melancolici – anche questo lo dà per scontato – e poi spiega questa condizione su base medico-fisiologica. Potremmo pensare che l’originalità del *Problema XXX* consista semplicemente nel tentativo di spiegare in termini scientifici quello che

era un fatto già ampiamente riconosciuto, ma forse si può anche ipotizzare che proprio nel *Problema XXX* per la prima volta venga formulata l'associazione in modo così categorico. Naturalmente è chiaro che l'associazione tra genio e follia, estasi e ispirazione poetica, arte e divinazione era già stata formulata da Platone. Ricordo che nel *Fedro* (244a-sgg.), Platone distingue due tipi di mania, una positiva e una negativa: quella positiva che è fondamento dell'ispirazione poetica, della mantica e anche in ultima analisi della filosofia, (l'autentica filosofia viene a risultare come un temperamento tra l'equilibrio razionale e la follia, tra la saggezza e l'entusiasmo). Quindi Platone pone le basi per collegare due fenomeni in apparenza opposti, ma ancora non dice nulla sul rapporto con la specifica condizione melancolica, né troviamo un'analisi di tipo fisiologico. L'antecedente da considerare è invece Aristotele. Un problema già metodologico è quello di capire se negli scritti autentici di Aristotele, quando compaiono termini connessi alla μελαγχολία, si tratti di un tipo umano stabile, se si tratti di usi concreti o usi metaforici o ancora di condizioni transitorie patologiche. Ma quello che colpisce a prima vista è che si tratta comunque, quasi sempre di una condizione negativa: per Aristotele il melancolico è un soggetto che è in perenne stato di agitazione e irrequietezza, un soggetto come quello descritto nel *De insomniis*, che presenta visioni sconvolgenti, sogni sconnessi che portano a una situazione di sconvolgimento psichico. Si tratta di un soggetto che, come vedremo subito in relazione alle *Etiche*, è incapace di deliberare, quindi che difetta di autocontrollo, a fronte del fatto che è preda di desideri molto forti, molto intensi, qualità che indubbiamente sono, per Aristotele, inconciliabili con l'attitudine alla filosofia: al contrario, il *Problema XXX* considera che i maggiori filosofi sono stati dei melancolici. Abbiamo in Aristotele, dal punto di vista della fisionomia complessiva, alcuni tratti tipici del futuro stereotipo ma la caratteristica fondamentale in Aristotele è la debolezza del principio razionale nel melancolico. Dicevo appunto che il melancolico è un soggetto perennemente agitato, turbato: la sua patologia è analoga a quella dei febbricitanti o degli avvinazzati, è un soggetto caratterizzato dalla insonnia, perché il sonno è spiegato, nel *De somno*, come un'affezione prodotta dalla evaporazione dovuta al cibo e la bile nera che è per sua natura fredda, impedisce questa evaporazione, quindi impedisce, o perlomeno rallenta fortemente, la conversione del nutrimento in sangue tramite il processo di evaporazione (457a27-33). Per questo i melancolici sono macilenti e voraci e per lo stesso motivo sono poco inclini al sonno, perché il sonno è

causato da raffreddamento che consegue alla cosiddetta “antiperistasis”, cioè la recessione del calore legato a questa evaporazione. Questo fa del melancolico un soggetto perennemente agitato. Ma soprattutto è nell’atteggiamento verso i desideri e i piaceri che emerge l’aspetto patologico. Aristotele, nell’*Etica Nicomachea* (1150b, 1152a) dice che i melancolici di natura hanno sempre bisogno di cure: punto di partenza è la considerazione del melancolico come soggetto malato, perennemente preda di desideri molto intensi, costantemente morso dal desiderio e di conseguenza incapace di deliberare. Questo desiderio presente in maniera così intensa fa sì che il melancolico si trovi perennemente in una condizione dolorosa, sempre alla ricerca del piacere che scaccia il dolore: per questo tende a diventare un intemperante. Nell’*Etica Nicomachea* (1152a27-34) Aristotele distingue due specie di ἀκρασία (incontinenza o mancanza di autocontrollo): una dovuta a debolezza, ἀσθένεια, e un’altra dovuta alla precipitazione, προπέτεια. La differenza tra queste due forme si può individuare in base alla presenza o all’assenza della deliberazione: va ricordato che l’incontinenza per Aristotele è un fenomeno che implica una sanità della componente razionale dell’anima: il principio razionale sa che cosa sarebbe bene fare, ma poi nell’incontinente il principio desiderativo prevale sulla ragione. Dicevo che la distinzione tra queste due specie di ἀκρασία, dovute una alla debolezza e un’altra alla precipitazione, si può specificare in base alla presenza o all’assenza di deliberazione, quindi il primo tipo cioè quello che è incontinente, quindi che difetta di autocontrollo per debolezza, è un soggetto che ha deliberato, quindi ha stabilito che dovrebbe astenersi da certi piaceri, perché questi piaceri sono per lui dannosi, ma il piacere è talmente intenso e il soggetto è debole rispetto all’intensità di questo desiderio, per cui, nonostante sappia che cosa in teoria è bene per lui, il soggetto cede al desiderio. Il secondo tipo di incontinente è invece qualcuno che è soverchiato dal *pathos*, dall’affezione, perché non ha deliberato, quindi non ha previamente stabilito che deve opporsi a questi piaceri: questo secondo tipo diventa il melancolico, che è appunto un soggetto che non delibera. Ancora nell’*Etica Nicomachea*, Aristotele dice (1152a18-20) “L’incontinente non è un ingiusto, perché non è uno che trama, cioè non è qualcuno che faccia il male perché si è proposto di fare il male. Un tipo di incontinente non riesce ad attenersi a ciò che delibera, quello che vedevamo è incontinente per debolezza, il melancolico invece non è neppure in generale uno che delibera”. Quindi c’è una intrinseca debolezza del principio razionale. Ancora (1150b25-28): “questi

incontinenti per precipitazione, spiega Aristotele, sono soprattutto quelli rapidi di mente, ὄξεις, e melancolici, alcuni a causa della rapidità, altri a causa dell'impetuosità, non si attengono al ragionamento, perché vanno dietro alla rappresentazione". Questo è un passo non chiarissimo: potrebbe essere interpretato in maniere diverse. Io credo che qui si voglia dire che all'interno di questo gruppo di soggetti caratterizzabili come melancolici ὄξεις (qui appunto tradotto come "rapidi di mente": ὄξυς vuol dire "risoluto", termine che ha varie sfumature di significato, da "risoluto" a "impetuoso", "precipitoso", per esempio il coraggioso di fronte ai pericoli), alcuni sono sopraffatti dall'intensità del desiderio e altri dalla rapidità delle rappresentazioni. Questo ci porta in prossimità di un'altra caratteristica del melancolico: per quale motivo egli non si attiene all'indicazione che viene data dal principio razionale e che è condizione necessaria per individuare "l'acrasia", intesa nel senso di incapacità di autocontrollo? Perché il melancolico tende a correre dietro alle sue fantasie, nel senso di rappresentazioni mentali. Il melancolico è un tipo che ha una forte capacità immaginativa e quindi è capace di raffigurarsi in modo molto vivido, molto forte, i piaceri che seguiranno: questo fa sì che le indicazioni del *logos* vengano facilmente soverchiate. Questo può essere dovuto o alla forza, σφοδρότης, di questi desideri oppure anche alla velocità: il melancolico collega molto facilmente in una catena di rappresentazioni i piaceri a venire e quindi, al contempo essendo i suoi desideri molto forti, tutto il concorrere di questi elementi fa sì che egli non si attenga alle indicazioni del *logos*. E qui vediamo anche come caratteristiche che apparentemente possono essere considerate positive come l'acutezza, la prontezza, la rapidità mentale, che potrebbero spiegare prestazioni intellettuali elevate, siano in realtà al servizio del desiderio. Di nuovo grazie a questa capacità immaginativa, i melancolici hanno anche visioni di ogni sorta: hanno sogni chiari e legato a questa è una certa capacità premonitrice, una capacità di prevedere gli eventi. Questo avviene proprio grazie al grande numero di immagini che si producono nel melancolico, e che però dice Aristotele *casualmente* possono finire ad avere una qualche corrispondenza con gli eventi. Egli li descrive in questo modo (*De divin.* 463a): "Poiché li muovono stimoli molteplici e di vario tipo, si imbattono in visioni simili alla realtà e tra queste ci indovinano, come alcuni di quelli che giocano a pari o dispari, come infatti si dice anche, 'se tiri molte volte una volta o l'altra ci prenderai'. Così ciò accade anche a costoro". Quindi questa capacità premonitrice è per così dire fondata esclusivamente su base statistica, data la frequenza delle rappresentazioni che si

presentano al melancolico: come quando noi diciamo “è successo esattamente quello che mi immaginavo”, ma semplicemente perché abbiamo pensato tutte le possibilità in gioco, e quindi alla fine una si è verificata per forza. Ma appunto è importante sottolineare che per Aristotele si tratta di persone molto semplici, e che questa capacità non è per nulla straordinaria. Ad avere visioni di ogni tipo sono quelli di natura cialtrona e melancolica, perché sono mossi da stimoli molteplici, ma non sono certamente personalità straordinarie: sono anzi persone invece piuttosto semplici. Ancora in questo passo del *De Divinatione*, si trova un riferimento non del tutto chiaro: il melancolico connette tra loro una serie di rappresentazioni future, e a causa dell'intensità di queste rappresentazioni, non c'è nulla che riesca a sopraffarle. Qui compare anche però un elemento importante, su cui alcuni tra i critici che hanno sostenuto la possibilità di considerare il *Problema XXX* come una fonte per la conoscenza della concezione aristotelica della μελαγχολία: si parla infatti di una capacità particolare, cioè quella di considerare le somiglianze, τὰς ὁμοιότητας θεωρεῖν, “...Parlo dei più capaci a giudicare i sogni che in grado di considerare le somiglianze. È proprio di tutti infatti giudicare i sogni chiari” (464b5sgg.). Questa capacità predittiva dei sogni si può inquadrare quindi in un quadro positivo, cioè nella possibilità di riconoscere le somiglianze, capacità che altrove Aristotele riconduce a una buona disposizione naturale del soggetto, giudicata giudica importante per la filosofia e la poesia soprattutto. Quella di riconoscere le somiglianze anche tra oggetti distanti, stabilire connessioni associative tra gli oggetti distanti, è capacità basata su somiglianze che sussistono oggettivamente e per questo si dice “il più esperto giudice dei sogni è chi è in grado di considerare le somiglianze”. È su questa base che qualcuno ha pensato di spiegare le prestazioni straordinarie fornite dai melancolici nel campo della filosofia e quindi di sostenere che in Aristotele si troverebbero, almeno in nuce, poi gli sviluppi del *Problema XXX*: esiste un'altra capacità legata alla possibilità di riconoscere le somiglianze, ossia l'abilità del produrre metafore. La produzione di metafore ha molto rilievo per Aristotele sia nella *Poetica* che nella *Retorica*. Nella *Poetica* (1458b) si dice: “È di gran lunga la cosa migliore l'essere capaci di metafore (τό μεταφορικόν)” e questo è qualcosa che non si può imparare dagli altri ed è segno di buona disposizione naturale (εὐφυΐα: qualcuno lo traduce con genio). Il saper fare buon uso delle metafore coincide con la considerazione delle somiglianze (τό ὁμοιον θεωρεῖν). Un esempio fornito nella *Retorica* è quello di Archita che disse (1412a12-13): “L'altare e l'arbitro

sono la stessa cosa, perché vi si rifugia chi ha commesso ingiustizia”. Questa capacità evidentemente potrebbe svolgere un ruolo importante in alcune pratiche costitutive dell’attività filosofica: la definizione, l’induzione, il sillogismo, l’analogia. Credo però che una abilità del genere potrebbe tutt’al più rappresentare una buona disposizione per l’esercizio della razionalità filosofica come la concepisce Aristotele: oltretutto a questa capacità Aristotele collega l’estro poetico più che l’attività filosofica, e a differenza di quello che troviamo in Platone, in Aristotele la razionalità filosofica non ha niente a che fare con la mania, con la condizione estatica, con l’entusiasmo. Se le cose stanno così, potremmo chiederci che cosa ha portato a considerare come ovvia l’associazione tra la μελαγχολία e l’ingegno, filosofico e non. E qui si misura l’originalità del *Problema XXX*, perché la risposta, in qualche misura originale e decisiva, è che questo dipende dalle modalità del riscaldamento della bile nera, secondo una gradazione che in alcuni casi realizza la giusta misura. Quindi il melancolico è un soggetto anomalo, così come è anomala la bile nera, ma l’anomalia di questo umore consiste precisamente in una capacità analoga quella che troviamo in altri corpi che sono freddi per natura ma quando vengono riscaldati diventano più caldi delle cose calde per natura (l’esempio fatto è quello dell’acqua che bolle e diventa più calda della fiamma o il ferro del carbone). La bile nera ha questa capacità anomala di diventare calda, molto calda, o calda in eccesso, pur essendo per natura fredda. Quindi quando è presente in quantità eccessiva la bile nera provoca torpori, depressioni, apoplezia, scoramenti, quando è surriscaldata, quindi riscaldata oltremisura, produce gli stati estatici, e affezioni corporee come le eruzioni cutanee. Questi possono essere stati transitori, affezioni momentanee, ma le differenti condizioni di temperatura possono anche arrivare a determinare il carattere: soggetti in cui la bile nera è abbondante sono ottusi, tardi, e quelli appunto in cui è eccessivamente calda diventano invasati, propensi, molto propensi ai piaceri erotici, molto facili ai desideri, molto loquaci. Quando invece il calore è mitigato secondo il giusto mezzo (l’autore impiega una categoria importante per Aristotele, ma anche prima di Aristotele), allora i melancolici sono assennati, φρονίμοι, e si distinguono nel campo della cultura, delle arti, della politica e così via discorrendo. Quando poi il calore è vicino alla sede dell’intelletto, allora ci sono quegli stati di invasamento ed ispirazione propri degli indovini. Quindi per l’autore del *Problema XXX* si tratta soprattutto di spiegare la compresenza di affezioni patologiche con la straordinarietà in senso positivo: non basta

sottolineare come in alcuni casi la bile nera possa avere un effetto positivo e in altri negativo. Egli deve in qualche modo dare conto della compresenza di queste manifestazioni psicologiche e di doti rilevanti e straordinarie, quindi chiarire come è possibile che prestazioni straordinarie fornite dai melancolici convivano con le malattie che investono questi soggetti. La soluzione è riconosciuta nel riscaldamento della bile nera nella misura opportuna, nel momento opportuno: è questa la straordinarietà del melancolico, sia in senso positivo che in senso neutrale e negativo. I melancolici sono tutti straordinari, sono tutti *περισσοί*, ma in modo differente. Questo però non è dovuto a una condizione patologica, ma alla natura melancolica. Quindi l'innovazione principale che apporta il *Problema XXX*, è nell'individuazione della *μελαγχολία*, come una condizione naturale, che può determinare il carattere, con la precisazione però che si tratta comunque di un fenomeno anomalo, perché anomala è da un lato la prevalenza quantitativa della bile nera (anomalia significa prima di tutto squilibrio), e dall'altro anche la sua capacità di diventare molto calda o eccessivamente calda, nonostante la sua natura fredda. Quando si verifica, per così dire, una "buona anomalia", il *περισσός*, quindi qualcuno che è fuori dell'ordinario, è uomo "positivamente straordinario", come gli uomini che hanno apportato grandi contributi nel campo della filosofia, della poesia, dell'arte. Quando invece siamo di fronte a un eccesso di riscaldamento, questa condizione naturale degenera in senso patologico. Qui si può misurare l'originalità e l'importanza del *Problema*, che colma in qualche misura quella che qualcuno potrebbe considerare una lacuna della prospettiva aristotelica: la spiegazione del fenomeno del genio, filosofico o di altra natura, problema che come ricordavo è ben presente a Platone, ma che Aristotele per la sua spiccata razionalità aveva messo da parte, ma che, come il seguito secolare della storia mostra, non poteva essere eluso a lungo.

Marco Donato Grazie al Professor Centrone per questa interessantissima relazione che individua il punto di originalità del *Problema XXX*, pseudo-aristotelico, dal punto di vista teorico e nel confronto con la tradizione precedente, e insieme ricostruisce la storia della *μελαγχολία*, come affezione in relazione alla storia della medicina e alla teoria degli umori. Io avrei una curiosità in generale sulla struttura effettivamente della trattazione che viene sviluppata dall'autore del *Problema XXX*, sulla base della speculazione peripatetica. La sua innovazione principale è, come lei ha illustrato, questo collegare i diversi stati che sono portati

da questa condizione, naturale di per sé straordinaria dell'uomo melancolico, al riscaldamento e raffreddamento della stessa bile nera. Leggendo lo sviluppo a partire più o meno dalla metà del *Problema* e arrivando fino alla fine, ci si rende conto che l'autore mette una particolare enfasi proprio su questo dettaglio, in generale, del riscaldamento e del raffreddamento degli umori, al punto che la bile nera sembra quasi messa da parte, non sembra più il vero centro della riflessione dell'autore, che si spinge anzi a tutta una serie di esempi che principalmente derivano ad esempio dalle affinità dei comportamenti del melancolico rispetto ai comportamenti di chi assume parecchio vino (che causa anche a sua volta uno squilibrio nelle temperature del corpo e quindi crea degli effetti in parte simili e in parte diversi). Sembra a un certo punto che il vero problema sia effettivamente questa instabilità dell'elemento caldo e dell'elemento freddo e che l'autore sposti leggermente il *focus* della sua riflessione sugli esiti della μελαγχολία su questo problema di temperature. Volevo sapere che ne pensa lei, se anche lei condivide questo sguardo.

Bruno Centrone: Diciamo che l'impressione è legittima ma probabilmente data dal fatto che l'autore si concentra su fenomeni che in qualche modo hanno una connessione con il tema: il vino ha una connessione con la μελαγχολία perché la μελαγχολία è un'affezione di natura aerea e il vino produce aria, così come nei piaceri erotici l'affezione aerea è centrale, prova ne è il membro che da piccolo diventa grande, e via discorrendo. Quindi probabilmente questo può essere un'impressione dovuta al fatto che si prendono in considerazione fenomeni anche magari più noti, ma non credo che sia mai persa di vista diciamo la bile nera di per sé. Certamente in alcuni casi possiamo avere questa impressione, per il fatto che al centro del discorso non è più semplicemente la bile nera come tale, ma il suo riscaldamento nel giusto grado, nella giusta sede, nel giusto momento, che poi causa questa diversità di fenomeni. Non è mai messa da parte, perché rimane l'elemento basilare, sul quale poi si innesta un'altra serie di elementi che devono spiegare una molteplicità di fenomeni talvolta apparentemente irrelati tra loro.

Marco Donato: Riprendiamo i nostri lavori. È per me una grande gioia dare il benvenuto al Professor Riccardo Chiaradonna. Riccardo Chiaradonna è professore ordinario di Storia della Filosofia Antica all'Università Roma Tre ed è ampiamente noto agli specialisti di filosofia

antica. Anche lui non ha bisogno di una lunga presentazione: specialista di platonismo, anzi di platonismi dall'età ellenistica all'età imperiale, ha legato il suo nome a opere importanti su Plotino in particolare, di cui ha offerto una messa a punto del pensiero in un utilissimo volume per Carocci, a lato di una produzione scientifica di articoli e saggi di grande importanza. È studioso interessato alla dialettica fra storia della filosofia e storia delle scienze, e ci fa l'onore della sua presenza in questo contesto per parlarci di un autore sul quale ha dedicato molti lavori, un autore che viene classificato normalmente nella storia della medicina, ma che fa parte a buon diritto anche della storia della filosofia antica e della storia del platonismo: si tratta di Galeno. Gli do con piacere la parola, per il suo intervento su *La melancolia in Galeno, tra medicina e filosofia*.

Riccardo Chiaradonna: Ringrazio gli organizzatori: è un piacere e un onore prendere parte a questo seminario. In questa presentazione io affronterò il tema della melancolia nel pensiero di Galeno, cercando di situare la sua discussione nel contesto più ampio del suo pensiero medico e filosofico, osservando inoltre la posizione di Galeno nella tradizione filosofica e scientifica antica. Proprio per questa ragione, alla discussione più specificamente dedicata al tema della melancolia, vorrei premettere qualche notizia sul profilo intellettuale, filosofico e scientifico di Galeno, che sarà utile come sfondo della discussione più strettamente attinente al tema del nostro incontro. Galeno, la cui vita si estende per un tratto molto lungo di tempo (copre certamente buona parte del II secolo dopo Cristo e una parte del III), è stato uno degli intellettuali più importanti dell'Impero Romano: l'opera di Galeno, vastissima e ampiamente conservata, è di cruciale importanza non solo per la ricostruzione della storia della medicina ma anche per la storia della filosofia e più in generale della cultura di epoca imperiale. Da un certo momento in poi questo autore, è stato principalmente associato alla storia della medicina ma in realtà la sua immediata posterità, così come la sua ricezione durante la sua stessa vita, non era assolutamente limitata alla medicina. Coerentemente all'ideale da lui difeso, ossia di unità di medicina e filosofia, Galeno era considerato un *filosofo*, ed ebbe una posterità di filosofo molto significativa, soprattutto (per quello che possiamo comprendere) tra il III e il IV secolo. Marco Aurelio, di cui Galeno fu medico, in una famosa definizione che Galeno stesso riporta, definisce Galeno come “primo tra i medici e unico tra i filosofi”. Come tanti autori della fine

dell'antichità, Galeno ha una forte preoccupazione auto-rappresentativa nei suoi scritti, quindi sarebbe anche sbagliato considerare tutto quello che dice di sé come un documento fedele della sua biografia: certamente c'è un forte intento auto-apologetico nelle sue opere, ma resta il fatto che Galeno non è un filosofo amatoriale e questo sicuramente è un punto su cui bisogna insistere. Egli stesso ci racconta di aver avuto una formazione sui maestri delle principali scuole filosofiche: platonica, peripatetica e stoica, ad opera di suo padre, quando era adolescente. Ma più significativo è che il catalogo delle sue opere, che Galeno stesso ci fornisce, ci attesta che egli scrisse su tutte le principali scuole filosofiche antiche. Scrisse opere di filosofia epicurea, stoica, platonica, peripatetica, scettica: che io sappia è l'unico caso di un autore antico la cui produzione filosofica copre tutte le scuole canoniche di età ellenistica e post-ellenistica. A questo grande interesse per la filosofia, a questo rivendicare per sé stesso il ruolo di filosofo, si associa tuttavia in Galeno un'accesa critica dei filosofi per così dire, "di scuola", dei filosofi speculativi. In un famoso passo dell'opera sui propri libri (*De libris propriis*), Galeno, quando descrive la propria formazione, dice che lo studio della filosofia e delle dispute dei filosofi lo aveva condotto in realtà a disperare di raggiungere la verità: lo aveva condotto al pirronismo. Quello che salvò Galeno dal pirronismo e dalla disperazione di poter raggiungere una conoscenza sicura, non fu la filosofia, ma furono le dimostrazioni dei geometri, cui Galeno si richiama come a un ideale di conoscenza incontrovertibile, dimostrativa, controllabile. Quindi la formazione di Galeno filosofo è una formazione estremamente estesa e le ultime, recenti, scoperte, in particolare dello scritto *Περὶ Ἀλμπιάς*, attestano la vastità della sua biblioteca, la sua conoscenza di libri di filosofia, e insieme una scarsa simpatia per le discussioni dei filosofi che di diremmo "di professione". Il Galeno scienziato è uno dei più grandi scienziati dell'antichità, la cui posterità ha largamente formato la cultura scientifica non solo occidentale, uno scienziato che nel suo perseguire la medicina come scienza che deve avere uno statuto per così dire egemone nella costellazione del sapere, si richiama a delle precise coordinate. Importante è, come abbiamo visto, il modello della geometria, a cui Galeno costantemente fa appello. Si discute ancora oggi sulla reale portata dei richiami di Galeno alla geometria, se cioè essi manifestino una reale padronanza delle questioni più tecniche della disciplina o se siano dei richiami, per così dire, ideologici, più che fondati sulla reale conoscenza. Certamente – faccio solo un esempio – i ripetuti richiami di Galeno al metodo dell'analisi fanno pensare che egli

avesse una conoscenza piuttosto precisa di aspetti anche tecnici. La formazione intellettuale di Galeno è copre in realtà tutto lo spettro della medicina precedente. Per questo, come vedremo anche rispetto alla melancolia, l'opera di Galeno può essere vista come una grande sintesi della cultura medica precedente. Una sintesi che tuttavia non è assolutamente priva di coordinate, anzi Galeno mostra coordinate estremamente precise, anche nel richiamarsi alla tradizione. Innanzitutto Galeno è un medico arcaizzante, come vedremo. In fondo, l'assunzione della teoria umorale del *De natura hominis* del *Corpus Hippocraticum* come dottrina canonica si deve principalmente, per quello che sappiamo, a Galeno: il richiamo al modello ippocratico è un richiamo assolutamente pervasivo nella sua opera. In questo, Galeno è assolutamente coerente con il clima intellettuale delle scuole filosofiche dell'epoca. Le scuole filosofiche dell'epoca erano scuole che programmaticamente si richiamavano agli antichi, ai *παλαιοί*, quali autorità. D'altra parte, gli specialisti di Galeno hanno più volte sottolineato che il richiamo a Ippocrate spesso si associa all'attribuzione di moltissime dottrine, che in realtà vanno ben oltre ciò che troviamo nel *Corpus Hippocraticum*: Ippocrate per Galeno diventa un'autorità a cui si attribuisce molto di più di quanto in realtà gli scritti apparentemente permettono di attribuire. In questo, lo strumento del commento, ampiamente usato da Galeno, è uno strumento in qualche modo ideale di esegesi "creativa". Ma la sintesi di Galeno, che comunque ha in Ippocrate la sua stella polare, integra poi tutti gli sviluppi della medicina successiva, in particolare i dibattiti di epoca ellenistica, cui Galeno dedica molte opere, tra le cosiddette "scuole mediche": in realtà non si tratta di vere e proprie scuole, quanto piuttosto di orientamenti, in particolare per quanto riguarda i medici razionalisti ed empiristi, cui Galeno dedica una serie di opere estremamente interessanti per lo studio della storia della scienza antica. In pochissime parole, possiamo dire che lo studio della medicina in epoca ellenistica, per come è visto da Galeno, presenta due aspetti complementari che egli si sforza di unire: dai medici che egli stesso chiama razionalisti, dalla grande tradizione della medicina alessandrina, Galeno assorbe lo studio anatomico, raffinatissimo, che egli persegue autonomamente e che costituisce una delle grandi caratteristiche di tutta la sua opera di medico. In ciò egli persegue l'impostazione metodologica secondo cui, attraverso la ragione, il medico è capace di determinare le cause nascoste della malattia. Questa impostazione razionalistica in Galeno è estremamente presente, ma si associa a un'altrettanto forte insistenza sul ruolo dell'esperienza. Ora, noi sappiamo che la cosiddetta

scuola empirica, o meglio l'orientamento medico empirico, si sviluppò proprio in epoca ellenistica, probabilmente proprio in reazione a certi eccessi della cosiddetta medicina razionalistica. La medicina empirica, contro la medicina razionalistica, rivendica l'importanza dell'esperienza come fonte genuina di conoscenza medica, e su questo Galeno è estremamente netto. Addirittura, per Galeno, l'esperienza è capace di una vera e propria conoscenza dimostrativa. Quello che la medicina empirica ha respinto e che invece Galeno accetta e accoglie è, in particolare, l'analisi di tipo causale: la medicina empirica sostanzialmente si astiene dall'analisi di tipo causale, ma analizza delle costellazioni, συνδρόμα, di sintomi, ed evita un ragionamento di tipo inferenziale, in questo, secondo Galeno, errando. In ogni caso è abbastanza chiaro che per Galeno il metodo razionalistico (quello di Erofilo) e il metodo empirico sono due aspetti che vanno integrati, e che in qualche modo il richiamo ad Ippocrate, è un richiamo tramite il quale, attraverso la grande autorità della tradizione medica, Galeno vuole integrare tutto quello che di buono c'è stato nella tradizione medica dei suoi predecessori. Galeno, tuttavia, non è affatto autore eucumenico, anzi è autore estremamente veemente nelle sue polemiche. In particolare anche forse per stabilire, come dicono alcuni specialisti, la propria egemonia professionale a Roma, Galeno sviluppa una fortissima polemica contro la scuola medica metodica, sviluppatasi in epoca imperiale, che secondo Galeno viene meno a tutti i principi della buona medicina. Non mi posso soffermare molto su questi aspetti: potrò forse tornarci in seguito. In ogni caso, Galeno certamente è stato uno degli uomini di cultura più estesa della sua epoca, con una cultura filosofica assolutamente precisa e profonda e una cultura medica altrettanto profonda, nonché anche una grande esperienza di medico e una notevolissima conoscenza anatomica. Sappiamo che per Galeno l'ideale da perseguire, in realtà, è un ideale di unione tra medicina e filosofia. Esiste un passo dell'opera tarda di Galeno, l'opera sull'ordine dei propri libri (si tratta di un'opera che è stata anche studiata per i metodi di lettura delle opere scientifiche e filosofiche della tarda antichità), in cui Galeno propone varie liste di lettura delle proprie opere secondo diversi programmi di formazione, dal più semplice, al più approfondito. Galeno vi fa riferimento alla sua opera sulla dimostrazione, purtroppo andata perduta ma conosciuta parzialmente ancora nel mondo arabo, che l'autore scrisse intorno ai trenta anni e rivestita di un ruolo centrale, quale manifesto di metodologia scientifica. In quest'opera Galeno integrava profondamente una ricerca di tipo filosofico a una applicazione

della filosofia alla risoluzione di precisi problemi anche di tipo medico. Bisogna notare come al culmine della formazione del medico ideale, Galeno ponga se stesso (sarebbe vano cercare nell'autore la virtù della modestia): il medico ideale è quello che ha avuto alla formazione che egli stesso ha ricevuto dal padre, ossia una formazione completa in medicina e in filosofia. Ora quello che va notato è come sia molto semplice separare questi due aspetti ancora oggi, anche per una ovvia limitazione imposta dalle conoscenze degli specialisti: in genere gli specialisti di filosofia antica che si occupano di Galeno tendono a isolare gli aspetti filosofici, e dall'altro lato invece gli specialisti che si concentrano sui temi medici tendono a marginalizzare gli aspetti filosofici. In realtà i due aspetti sono assolutamente coesistenti in Galeno, e quello che è più interessante è come Galeno faccia uso con piena consapevolezza di dottrine filosofiche, anche piuttosto raffinate, che conosceva in maniera molto tecnica, per applicarle alla soluzione di questioni mediche. Io credo che la trattazione della melancolia e della bile nera ci offra alcuni esempi particolarmente rilevanti di questi aspetti, su cui mi vorrei concentrare.

Nelle storie della melancolia nel mondo antico, in maniera un po' paradossale, Galeno non ha sempre un ruolo centrale: nel famoso libro *Saturn and Melancholy*, non vi è un'enorme presenza di Galeno. Una delle ragioni è che gli aspetti che abbiamo visto nel *Problema XXX*, in particolare la melancolia dell'uomo eccezionale, in Galeno sostanzialmente non sono presenti. Galeno offre una trattazione eminentemente medica della melancolia, che non mostra i segni di una particolare affinità: certamente Galeno non era un melancolico e questo si evince chiaramente da tutto quello che ha scritto, ma egli non mostra neanche un sentimento della grandiosità della melancolia, che per lui è uno stato patologico, che va curato. La profondità della trattazione filosofica della melancolia in Galeno non è tanto nella presentazione del tipo melancolico, quanto nell'uso molto preciso, molto consapevole del pensiero – in particolare logico e fisico, di filosofia naturale – per rendere conto di questi di questi temi. Galeno ha dedicato un'opera proprio alla bile nera: all'inizio di quest'opera Galeno individua due autorità, diciamo canoniche. La prima è Ippocrate, che, secondo Galeno ha in maniera assolutamente precipua detto quello che c'era di utile per lo sviluppo dell'arte su questo tema. Esiste una monografia recente dedicata proprio alla bile nera in Galeno di uno studioso, Stewart, pubblicata un paio di anni fa, che insiste molto sulla codificazione che Galeno opera sulla

dottrina umorale ippocratica². Ancora una volta il richiamarsi a Ippocrate significa costruire *un certo* Ippocrate, ma questo è quello che più o meno facevano tutti gli esegeti all'epoca di Galeno: se pensiamo all'Aristotele di Alessandro di Afrodisia, ci troviamo di fronte a un Aristotele costruito da Alessandro. Peraltro, come abbiamo sentito poco fa da Bruno Centrone, in realtà la teoria dei quattro umori non è la teoria generale del *Corpus Hippocraticum*, ma la teoria eminentemente presente nel *De natura hominis*: se non è stato Galeno il primo ad aver dato a questo trattato un ruolo centrale, certamente nella posterità della dottrina degli umori e dei temperamenti che vede il *De natura hominis* come lo scritto di riferimento, Galeno ha avuto un ruolo assolutamente imprescindibile. Insieme a Ippocrate, l'altra autorità di riferimento, che Galeno menziona, è un medico estremamente importante, dell'epoca di Traiano, Rufo di Efeso. che scrisse un'opera sulla melancolia, i cui frammenti sono stati recentemente raccolti e commentati da due studiosi estremamente autorevoli, Philip J. van der Eijk e Peter E. Pormann³. Galeno la considera l'opera migliore per quanto riguarda i medici più recenti. Bisogna anche notare che all'epoca di Galeno, e per Galeno, dire medico "più recente" non era una caratterizzazione necessariamente positiva. Per la sensibilità di Galeno i moderni avevano, per così dire, qualcosa di meno rispetto agli antichi. Questo è un uso che noi vediamo già nel I secolo a. C., in alcune testimonianze di pensatori platonici e peripatetici, in cui i moderni sono gli stoici ovviamente e si riscontra sempre un leggero richiamo polemico. Secondo Pormann e van der Eijk, la discussione che troviamo in Galeno, in particolare nell'opera *De locis affectis*, sostanzialmente è un condensato di Rufo di Efeso. È plausibile. Quello che tuttavia sembra interessante notare è che se Galeno inevitabilmente si fondava anche sul lavoro di chi l'aveva preceduto, tuttavia non ci troviamo di fronte a un sunto acritico. Vedremo come in alcuni punti cruciali Galeno introduca degli elementi che rinviano al suo particolare modo di fondere filosofia e medicina. Stewart in particolare insiste sulla codificazione operata da Galeno. Secondo lo studioso, Galeno avrebbe normalizzato i vari resoconti sulla bile nera esistenti in una tradizione precedente, postulando e dividendo in maniera estremamente netta tre tipi di bile nera: uno naturale e ideale, che fa parte della costituzione di ciascuno e non è associato da elementi patologici, un tipo che è il tipo denso, naturale ma non ideale, residuo della digestione

² Stewart (2017).

³ van der Eijk, Pormann (??).

e infine un terzo tipo, non naturale e non ideale, sempre inevitabilmente molto patologico, associato alla combustione di altri umori, in particolare della bile gialla. Questa tripartizione in realtà pone qualche problema, ed è stata criticata in uno studio ancora inedito di uno specialista olandese Robert Vinkesteijn⁴, perchè in realtà Galeno non la presenta mai, ossia non c'è nessun passo dell'opera di Galeno in cui presenta questa tripartizione della bile nera. Quello che invece Galeno presenta è una bipartizione. Nel trattato sulla bile nera Galeno fa riferimento a un fenomeno, su cui insiste molto, ossia l'omonimia. Galeno scrisse un'opera sulle fallacie logiche, e l'omonimia è una dei principali strumenti di tipo logico che Galeno applica alla medicina. Allora secondo Galeno vi sono persone che, per così dire, usano in modo capzioso l'appellativo di umore melancolico, giacché fanno confluire due aspetti che vanno assolutamente distinti: da un lato un umore che proviene dalla nostra natura, dall'altra parte un umore innaturale. Tuttavia Galeno non parla mai di un umore che non è mai nocivo, che si identificherebbe con quello che fa parte della nostra natura: per lui anche l'umore naturale è potenzialmente nocivo. Idea molto più forte in Galeno è che la bile nera può essere un aspetto assolutamente naturale della costituzione dell'essere umano, in particolare quale residuo alla digestione, elemento non nocivo di per sé, ma potenzialmente anche molto nocivo se in quantità eccessive (la presenza della milza per Galeno è specificamente deputata a trattare questo umore: non a generarlo, ma a trattarlo e in qualche modo a neutralizzarlo). L'altro significato invece è quello di un umore cui si addice più precisamente il nome di “bile nera” (e non solo “umore atrabilioso”), che deriva dalla combustione di altri umori, in particolare della bile gialla. Quindi quello che Galeno propone è un procedimento che ritroviamo altre volte nella sua opera: il caso più famoso è la confutazione del cardiocentrismo stoico tramite un famoso argomento in cui Galeno individua da parte stoica una fallacia derivante dall'omonimia del termine ἄπό, “da”, che può indicare sia la provenienza sia l'origine, nel senso di ciò che genera come principio. Ma molti sono i casi di omonimia che Galeno si propone di individuare nelle sue opere: ad esempio, nelle sue opere sulla pulsazione, vediamo che c'è un *iter* che si mostra *grosso modo* simile a quello del trattato sulla bile nera. Si parte dall'uso linguistico – che per Galeno non è assolutamente da respingere – e si riscontra che nell'uso linguistico noi associamo l'umore melancolico e la bile nera a certi fenomeni. Questo uso linguistico per Galeno non deve essere

⁴ Vinkesteijn (?).

respinto, e anzi Galeno molto spesso, per esempio nel trattato *De differentia pulsum*, prende come bersaglio polemico quei medici che hanno rifiutato l'uso linguistico ordinario e che legiferano sul linguaggio – in particolare Archigene e i cosiddetti medici pneumatisti o pneumatici che dir si voglia. Ma il fatto che l'uso linguistico sia un punto di partenza per Galeno, che era estremamente interessato allo studio del linguaggio ordinario, non vuol dire che sia il punto di arrivo: l'uso linguistico va codificato. Infatti, per Galeno, l'uso linguistico riflette nozioni comuni, ossia un patrimonio di concetti condivisi da tutti e basati sulle nostre facoltà cognitive, che ci permettono di conoscere il mondo in modo reale, ma non ancora adeguato. Questo patrimonio di conoscenze va poi codificato, sottoposto a controllo attraverso l'uso combinato di ragione ed esperienza: è ciò che Galeno propone, per esempio, quando negli scritti sulla pulsazione si propone di definire in modo scientifico la pulsazione arteriosa. Tuttavia, per Galeno, l'uso linguistico è una guida che non va mai rinnegata, e per esempio il fatto che la bile nera sia sempre associata nella tradizione precedente a qualcosa di potenzialmente nocivo, per Galeno non va rifiutato, ma va per così dire controllato, codificato. Da questo punto di vista, lo nota Robert Vinkesteyn e io credo che abbia ragione, l'isolare in Galeno un uso di “bile nera” del tutto privo di connotazioni nocive e pericolose non ha un grande fondamento testuale e forse non riflette neanche la peculiare sensibilità di Galeno: se nell'uso linguistico precedente la bile nera è stata associata a qualcosa di potenzialmente nocivo non bisogna rimuovere questo aspetto. In realtà Galeno parla di due tipi, non tre tipi di bile nera. La trattazione più estesa della melancolia e della bile nera si trova nell'opera *De locis affectis*, in cui Galeno individua le malattie delle varie parti del corpo. Quando si parla delle malattie del cervello, si parla anche della melancolia, in una lunga discussione. Qui si vede molto chiaramente la bipartizione della melancolia: da un lato c'è l'umore melancolico che somiglia a un sedimento denso, che non fermenta quando è versato a terra, se non in particolari condizioni, e non è acido (l'acidità per Galeno ovviamente non è definita in modo chimico). Questo, per Galeno, andrebbe chiamato piuttosto “umore melancolico” e “sangue melancolico”. L'altro significato di bile nera invece per Galeno è sempre estremamente pericoloso e sempre patologico, non si associa al normale funzionamento del corpo e deriva, come abbiamo visto, dalla combustione di altri umori, in particolare della bile gialla. Tuttavia non si può dire che il sangue melancolico sia privo di effetti nocivi, in particolari condizioni: gli specialisti osservano che non si rintraccia facilmente

una funzione positiva della bile nera “naturale” in Galeno, ed essa sembra più che altro qualcosa di inevitabile in quanto residuo della digestione. Se non avessimo necessità di nutrirci, questo è l’argomento di Vinkesteyjn, non avremmo neanche la bile nera: abbiamo la bile nera perché non siamo astri, perché siamo degli esseri umani che nascono, muoiono e devono nutrirsi. Da questo punto di vista c’è qualcosa legato alla mortalità, alla finitezza della nostra condizione. Ma Galeno non è un pensatore tragico, e non vi si trova alcuna riflessione sulla tragicità della situazione umana: ogni volta che Galeno vede un elemento di limitazione della condizione umana, individua subito elemento di compensazione. Ciò è evidente in ambito epistemologico: i medici, che non sono Asclepio, devono ragionare per congetture, ma il buon medico è capace di congetturare in modo tecnico ed esatto, così da approssimarsi alla conoscenza di Asclepio. In questo caso possiamo dire che, nell’organismo umano, Galeno ha una visione fortemente teleologica. La milza ha una precisa funzione: se c’è un residuo, la milza esiste per lavorarlo e per limitarne gli effetti negativi. Ciò non vuol dire che questo meccanismo funzioni sempre bene, da cui la genesi di precise patologie. Sostanzialmente la melancolia è una patologia “psicosomatica”, in quanto riguarda insieme il corpo e l’anima, che si trovano insieme in maniera assolutamente inscindibile. Come si genera? Galeno individua la genesi della melancolia nel libro III del *De locis affectis* (che si trova nel tomo VIII della raccolta dell’opera di Galeno curata da Kühn nel XIX secolo). Essa può essere legata al prevalere della bile nera nel temperamento di ciascuno (l’idea fondamentale è quella della κρᾶσις il cui significato è mescolanza ma indica la mescolanza umorale che riguarda in qualche modo la natura di ogni singolo individuo), oppure si può produrre in maniera non “congenita”, ma attraverso determinati comportamenti, per esempio con l’assunzione di cibo che determina dei problemi durante la digestione. Quando si accumula la bile nera essa sembra determinare due grandi tipi di patologie. Sappiamo che Galeno eredita da Aristotele sostanzialmente una stratificazione della struttura degli enti naturali, a cominciare dai quattro elementi – aria acqua terra e fuoco – dei tessuti omogenei o omeomeri e degli organi non omomeri. Per Galeno la chiave nella spiegazione del rapporto tra corpo e comportamento è negli omeomeri. In questo si riscontra anche una differenza rispetto ad Aristotele: per Galeno la chiave della spiegazione medico-filosofica è nei tessuti omogenei, per così dire, come la carne, il sangue e così via. Allora che cosa succede quando la bile nera si accumula nel cervello? Può agire sul cervello

come organo complesso, ostruendone i ventricoli, e in questo caso abbiamo l'epilessia. Oppure si accumula nel corpo e nel tessuto stesso del cervello, e in questo caso si genera melancolia. Galeno propone questa distinzione in maniera piuttosto netta: in seguito la trattazione è molto sfaccettata, ma all'inizio si trova questa bipartizione che in una certa misura associa epilessia e melancolia, come due patologie apparentate, per così dire. In modo analogo l'altro tipo di bile nera, cioè la bile sempre nociva che si produce per combustione della bile gialla, può produrre deliri con o senza febbre quando si accumula nel corpo del cervello. Quindi, la patologia psicosomatica di tipo melancolico avviene attraverso un accumulo anormale di bile nera nel cervello: tenendo conto che la bile nera non è mai inequivocabilmente normale, un accumulo anormale di bile nera che potremmo dire "naturale" produce melancolia. *A fortiori*, la bile nera sempre nociva, quella acida, quella prodotta dalla combustione della bile gialla, produce effetti estremamente gravi, quando si accumula nel corpo del cervello. In questo senso noi possiamo dire che abbiamo una vera e propria "medicalizzazione" della melancolia: in Galeno non abbiamo nessun riferimento alla natura eccezionale dei melancolici, per esempio. Troviamo invece una precisa riduzione della melancolia alle sue cause organiche e, come vedremo, in piena coerenza con la generale impostazione di Galeno, l'idea che la melancolia vada trattata in modo medico, ossia con la dieta, con la flebotomia, e in generale con rimedi di tipo eminentemente medico. Noi diremmo, nel nostro vocabolario attuale, eminentemente con terapie di tipo farmacologico. Quando la bile nera danneggia la composizione omeomera del cervello, noi diremmo il tessuto cerebrale, intacca per l'appunto l'intelletto – su questo Galeno è estremamente chiaro – e lo intacca precisamente nel tessuto omeomero (quando invece ostruisce i ventricoli, il fenomeno è associato da Galeno piuttosto alla genesi della epilessia). Questo per quanto riguarda il primo tipo di melancolia. Galeno ne distingue tre, ed è stato supposto che Rufo costituisca un modello probabile per questa divisione. La prima forma di melancolia è quindi specificamente collegata al cervello, la seconda danneggia ancora il cervello (ricordiamo che per Galeno il cervello è sede della facoltà razionale), ma in questo caso il danno non è diretto, ma avviene perché tutto il sangue, per così dire, è diventato melancolico. In questo caso, la terapia è la flebotomia. Il terzo tipo di melancolia, per cui Galeno si riferisce a Diocle di Caristo, con lunghe citazioni, è quella che chiamiamo "ipocondria", cioè l'accumulo della bile nera nella cavità gastrica. Anche in questo caso Galeno

suggerisce che vapori che salgono dallo stomaco finiscano per intaccare il cervello. Ora questa spiegazione estremamente fisica della melancolia, legata alla presenza della bile nera in certe parti del corpo, e che va comunque infine a intaccare il cervello, è connessa a una descrizione dei sintomi. Galeno collega la melancolia a due sintomi che si verificano sempre: la paura e la depressione (φόβος καὶ δυσθυμία). Non c'è l'idea secondo cui il melancolico sia portato allo studio più di altri, quanto invece l'idea che l'eccessivo studio può generare melancolia, o meglio può generare patologie mentali. Anche per questa descrizione dei sintomi è possibile un'origine in Rufo di Efeso. Ovviamente la paura cui fa riferimento Galeno non è la paura legata a una ragione precisa, infatti Galeno dice che assomiglia alla paura dei bambini e delle persone ignoranti rispetto al buio, cioè una sorta di paura che non ha una precisa origine. Così come, altro elemento nell'interessante descrizione contenuta nel *De locis affectis*, la paura di morire, associata alla ricerca della morte. Certamente Galeno eredita la tradizione secondo cui nel melancolico si riscontra una forte produzione di immagini, ma non riprende minimamente l'idea di una capacità divinatoria o simili. Si assiste piuttosto a una forte razionalizzazione della melancolia, che va trattata eminentemente con rimedi di tipo medico, di tipo fisico. Ma in realtà questa trattazione che apparentemente ci porta lontano da tutto l'ambito filosofico, che abbiamo visto, è fortissimamente legata al peculiare tipo di filosofia proposta da Galeno. Innanzitutto, per quanto possa sembrare strano, Galeno vede in Platone la sua autorità filosofica di riferimento. Può sembrare strano che a Platone Galeno associ una visione fortemente fisikistica dell'essere umano: è pur vero che il *Timeo* in parte può andare verso questa direzione, ma certamente non è quello che ci aspetteremo, e quello di Galeno è un Platone del tutto peculiare. In un famoso articolo Mario Vegetti ha parlato di un "Platone che dal cielo è portato sulla terra"⁵. Per esempio, per quanto sappiamo, Galeno non fa mai riferimento alla dottrina delle Idee. Invece dà alla cosmologia del *Timeo* un valore puramente persuasivo, e ritiene di potersi richiamare a giusto titolo a quello nel *Timeo* dice Platone. In realtà il nucleo del Platone di Galeno è proprio la dottrina della tripartizione dell'anima, con l'idea che la facoltà razionale si trovi nel cervello. Chiaramente la tripartizione secondo Platone, diventa in Galeno una tripartizione legata a precisi organi, in un modo estremamente forte, talmente forte che in un'opera a cui faremo riferimento tra poco, l'opera che mette in relazione le capacità

5

dell'anima ai temperamenti del corpo, Galeno associa le capacità psichiche alla struttura organica delle parti in cui sono collocate le funzioni dell'anima, cioè cervello, cuore e fegato (peraltro, per il fegato, Galeno ha qualche problema: mentre per il cervello e il cuore crede di poter dimostrare che le facoltà psichiche risiedono in quegli organi, per il fegato la dimostrazione è più problematica e non è un caso che esso sembri sostituito dallo stomaco, proprio nei passi sulla melancolia). Si tratta di una visione del tutto medica e fisica di quello che però per Galeno è il punto cruciale dell'intuizione platonica, cioè la presenza di centri motivazionali distinti, eterogenei, non riducibili a uno solo. Da qui la sua polemica molto accesa, nel *De propriis placitis*, contro gli Stoici e contro il monismo della loro psicologia. Per Galeno, Platone è eminentemente il filosofo della tripartizione dell'anima, che egli interpreta come triplice collocazione, in associazione a tre organi, tanto che l'anima diventa nient'altro che la mescolanza e la struttura di questi stessi organi. Vedremo meglio che cosa questo vuol dire. Ora nella sezione sulla melancolia, quando Galeno propone le sue terapie di tipo medico, fa riferimento a un'altra opera, secondo cui le capacità, δυνάμεις, dell'anima seguono, qui usa il verbo ἔπεσθαι, i temperamenti del corpo. Dice Galeno (VIII p. 191 K.): “Tutti i medici e filosofi migliori concordano sul fatto che gli umori e in generale il temperamento del corpo alterano le attività dell'anima”. Si tratta del presupposto che noi diremmo generale della trattazione di Galeno: la melancolia è una affezione del cervello che ha cause di tipo fisico. Continua Galeno: “Io l'ho dimostrato in un solo trattato, in cui ho spiegato che le capacità dell'anima seguono i temperamenti del corpo. Per questo coloro che ignoravano la capacità degli umori, come per esempio i seguaci di Erasistrato non hanno osato scrivere nulla sulla melancolia”: notiamo qui un riferimento polemico a coloro che non hanno riconosciuto l'importanza di questa affezione e di questa patologia. Nel trattato cui Galeno allude, e che spesso citiamo con la traduzione latina, *Quod animi mores*, in realtà non si fa riferimento ai costumi, si fa riferimento alle capacità dell'anima nel titolo. È un'opera breve, ma estremamente importante, che ha avuto una certa posterità ed è stata molto commentata. Allora vediamo qual è il retroterra di questo elemento che Galeno mette in luce nella sua trattazione della melancholia. Noi diremmo il “carattere”, le “capacità” dell'essere umano, oppure, con un'espressione più vicina al dibattito attuale, diremmo che le proprietà di tipo mentale seguono necessariamente le proprietà di tipo fisico. Su questo Galeno era assolutamente chiaro. Questo

trattato, per l'appunto, è dedicato a dimostrare tutto questo: vi si trova una visione fortemente – per usare una terminologia, che non è quella di Galeno – “riduzionistica” e fisicalistica dell'anima,. Tuttavia, Galeno dice anche, nello stesso trattato, di non sapere qual è la natura dell'anima, una dichiarazione ripetuta nel trattato tardo *De propriis placitis*, sulle proprie dottrine: si individua quindi una certa tensione. Da un lato Galeno dichiara di essere agnostico sulla natura dell'anima, dall'altra parte però difende, nel trattato *Quod animi mores*, una tesi molto forte di dipendenza dell'anima dal corpo: vi si trovano passi in cui Galeno addirittura arriva a dire che l'anima non è altro che la mescolanza del corpo, in particolare dei tre organi principali a cui fa riferimento. Tra gli studiosi è vivo un notevole dibattito per capire se Galeno si contraddica o meno. In realtà io credo che in questo caso bisogna veramente fare lo sforzo di entrare nel particolare modo in cui Galeno affronta questo problema. Galeno ritiene che è impossibile conoscere la natura dell'anima, e su questo aspetto costantemente ritiene di non poter prendere posizione: è come se qualcuno chiedesse a uno scienziato nostro contemporaneo quale è la natura della mente, e lo scienziato rispondesse: “Io non posso esprimermi sulla questione, di tipo fondamentalmente metafisico, ‘quale è la natura della mente’. Non lo so”. Quello che però Galeno dice è che qualunque natura abbia l'anima, l'esperienza, fonte di conoscenza certa, mi dimostra che l'anima abita in un corpo, ha sede in un corpo. E se l'anima è generata insieme al corpo, essa deriva dalla mescolanza dei quattro elementi. Galeno sta dicendo, nell'opera che continuiamo a chiamare *Quod animi mores* per comodità, che “Platone sostiene che l'anima è una sostanza incorporea. Io non so che cosa voglia dire questo. Però anche Platone che pure ammette che l'anima è una sostanza incorporea – e Galeno qui cita alcuni passi del *Timeo* – sostiene che modificare il corpo ha un impatto sull'anima. In fondo a me basta questo” Per Galeno, qualunque sia la natura dell'anima, modificare la struttura del corpo ha un impatto necessario sulle proprietà che noi chiameremmo psichiche. Per questa ragione in realtà Galeno si esprime con molta simpatia – anche se non la fa propria, ma come dire sembra che la ritenga la dottrina più compatibile con i dati empirici – nei confronti di un'idea che attribuisce ai peripatetici, e in particolare ad Andronico di Rodi, secondo cui l'anima sarebbe forma del corpo, e in particolare forma dei corpi omeomeri: cervello, cuore e fegato. Anche se l'anima quindi è incorporea e immortale, l'anima è nel corpo nella misura in cui grazie ad esso svolge le sue attività naturali. In questo, a ben guardare, non c'è nessuna

grande incoerenza. Galeno sostanzialmente sostiene: “Se mi si chiede una prova scientifica dell’essenza dell’anima, io non posso fornirla. La dottrina peripatetica, e in particolare di alcuni peripatetici, che individua l’anima come forma del corpo, è quella che sembra meglio armonizzarsi con i dati empirici”. Non è che questo come dire la rendita vera e incontrovertibile: si tratta soltanto dell’idea meglio compatibile. In ogni caso anche una dottrina come quella platonica, nella misura in cui lo stesso Platone ammette che i cambiamenti nel corpo hanno un impatto necessario sull’anima, in fondo può essere messa d’accordo con questi dati empirici. Da questo punto di vista è come se Galeno dicesse: “C’è una necessaria correlazione di tipo asimmetrico tra temperamenti del corpo e capacità dell’anima. Io posso affermare questo con certezza: esiste una dottrina filosofica che vede l’anima come forma e che si adatta particolarmente bene a questo quadro teorico. Non sono sicuro che sia vera, in ogni caso anche la dottrina più lontana da questa, quella platonica, nella misura in cui anche Platone ammette che vi è una corrispondenza tale che un’azione sul corpo comporta un effetto sull’anima, sia pure sullo sfondo quadro teorico molto differente, in qualche modo, può essere coerente con questo elemento”. Gli storici della filosofia hanno in generale molta antipatia per il trattato *Quod animi mores*, e ritengono che Galeno lo abbia scritto sostanzialmente per difendere la sua reputazione di medico: si può richiamare la posizione adottata nell’ottima edizione in inglese annotata ad opera di Singer⁶, che vi vede un’opera del tutto dialettica in cui Galeno non enuncerebbe la sua posizione. La posizione di Galeno ha un senso in realtà, ed è anche piuttosto sofisticata: semplicemente si astiene da prendere posizione su certe questioni. Galeno, della dottrina peripatetica, non può accettare il cardiocentrismo, mentre della dottrina platonica accetta la tripartizione. Stabilito questo ci si può chiedere, allora, tornando al tema della melancolia, se e quanto per Galeno in questo modo l’alterazione della forma delle parti centrali omeomere, è causa dello stato melancolico. Quello che colpisce è che Galeno in questi passi è molto prudente, non parla mai di causa, in realtà, usa il verbo “seguire”, ma non dice che siamo di fronte a una “causa”. Alcuni studi recenti, proprio in rapporto al *Quod animi mores* caricano in maniera abbastanza forte i termini, quando per esempio dicono che per Galeno il temperamento del corpo è “esplicativo” rispetto alle proprietà dell’anima. Quando Galeno nella sua opera propone classificazioni di cause, per esempio, non enumera mai la forma come causa.

6

Troviamo un altro passo molto importante nel *De locis affectis*, in cui Galeno in riferimento, di nuovo, al rapporto tra danno del corpo e danno dell'anima, dicendo che possiamo apprendere con l'esperienza, quindi in modo assolutamente incontrovertibile, che avviene un danno, ma non possiamo dire come questo danno avviene. In questo senso probabilmente dobbiamo entrare per così dire nella mentalità dell'autore antico: per Galeno il fatto che ci sia una concomitanza costante e asimmetrica non basta a dire che qualcosa è causa di qualcos'altro, mentre per noi in fondo potrebbe essere sufficiente. Per Galeno bisogna che ci sia una priorità esplicativa, che si possa chiaramente enunciare. Ora, se guardiamo bene il *Quod animi mores*, esso comincia con ὄτι: è interessante che nella recente traduzione inglese questo ὄτι venga completamente cancellato, e invece è un termine chiave. Per Galeno è un dato di fatto attestato dall'esperienza, ed è incontrovertibile, che le capacità dell'anima seguano i temperamenti dei corpi: questo lo conosciamo con certezza. Come questo accada, ossia come i temperamenti dei corpi di fatto, nei dettagli, causino le capacità dell'anima, su questo non riusciamo ad avere una conoscenza adeguata e questo io credo sia la ragione per cui Galeno è così prudente nell'usare il vocabolario della causazione. Non è assolutamente prudente, al contrario, quando usa il lessico della "dipendenza". "Dipendenza" non è equivalente a "causazione". In questo, in fondo, Galeno riprende un noto elemento aristotelico: la causa aristotelica non è solo ciò da cui si dipende, ossia ciò che spiega ciò che esplicativamente prioritario. Per questo io credo che nel quadro di fronte ai nostri occhi (e qui vediamo come il Galeno medico e filosofo si uniscano) Galeno sottolinei come l'esperienza dimostra che le facoltà dell'anima segue i temperamenti del corpo, ossia che ciò che l'anima può fare dipende necessariamente dalla struttura fisica. Tuttavia che cosa sia l'anima non possiamo saperlo. In fondo questa conoscenza empirica certa è compatibile con un quadro dualistico, ci dice Galeno. Se ammettiamo che ci sia un dualismo anima-corpo, ma che l'anima come sostanza separata necessariamente sia influenzata dal corpo, non ci allontaniamo da ciò che l'esperienza ci permette di conoscere in maniera certa. Ciò non toglie che la tesi dell'anima come forma sia quella che sembra meglio armonizzarsi con questo quadro di pensiero. Possiamo dunque dire che l'anima non è altro che il temperamento? Galeno non va fino in fondo in questa direzione, e non dice mai per esempio che la forma, cioè il temperamento, causi la capacità, perché per dirlo dovremmo avere una conoscenza di come questo avviene, e Galeno nel passo che abbiamo appena citato ci dice che questa conoscenza

non è accessibile, e in fondo sembra che non sia neanche così importante averla. Gli studi recenti, che io credo a buon diritto rivendichino il ruolo teorico del *Quod animi mores*, finiscono per attribuire alla forma come mescolanza un ruolo causale che Galeno non vi attribuisce in alcun modo. Vi è una famosa classificazione delle cause nel *De usu partium*, in cui Galeno fa riferimento alla forma in maniera molto prudente: in genere, la forma non è una causa per Galeno. Ecco da questo punto di vista la melancolia come fenomeno psicosomatico ci rinvia sia alla sintesi che Galeno opera della tradizione precedente, in cui il *Problema XXX* non sembra avere un ruolo particolarmente importante, ma in cui certamente Ippocrate, Rufo e la tradizione medica hanno un ruolo centrale, unita tuttavia ad alcuni elementi tipici del pensiero di Galeno. Da un lato l'abbiamo visto il suo interesse per la codificazione linguistica e per la ricerca logico-semantica per lui è un lato assolutamente cruciale della ricerca medica, se uno legge i primi libri del trattato sul metodo terapeutico vede che sono in realtà due libri di logica sostanzialmente. D'altra parte, elemento cruciale è l'insistenza sulla melancolia come fenomeno psicosomatico, il che comporta il riconoscere la necessaria dipendenza di proprietà di tipo mentale e caratteriale dalla struttura fisica del corpo. Tant'è vero che la melancolia si cura in modo fisico, si cura col cibo, si cura con la flebotomia; tuttavia, si riscontra una reticenza nell'usare il vocabolario della causazione, dal momento che c'è qualcosa che ci sfugge, e per Galeno non è opportuno ricercarlo, perché se lo ricercassimo ci pronunceremo sulla natura dell'anima, in questo travalicando i limiti della conoscenza sicura.

Marco Donato: Ringrazio il Professor Chiaradonna per questa bellissima conferenza in cui ha mostrato l'intero veramente impossibile da districare tra concezione filosofica di Galeno e il suo lavoro, il suo studio, di medico, e in particolare nel caso della melancolia. Se ci sono domande e curiosità la discussione aperta

Fiorinda Li Vigni Molte grazie per la bellissima relazione. Una domanda di chiarimento: le capacità dell'animo seguono i temperamenti del corpo. Questione: ma possano determinarli a loro volta? mi era sembrato di capire da quanto era stato detto in precedenza, che secondo una certa teoria la melancolia è uno stato psichico che ha un origine organica, fisiologica ma che a sua volta si riverbera, non so se si può dire "producendo", comunque, si riverbera in malattie, in

patologie organiche. Allora la domanda è: secondo Galeno c'è anche questo secondo passaggio? Oppure, se non ci fosse questo secondo passaggio, questa impossibilità è legata alla cautela con cui Galeno usa il concetto di causa? Questione ulteriore: ma se non ci fosse questo passaggio, questo insieme di questioni, implica anche che non si intravede nessuna possibilità di intervento terapeutico che non sia azione sul corpo? Se la melancolia è anche sovrapproduzione di immagini, non si può agire in qualche modo su queste immagini? In fondo la filosofia aveva offerto una lunga tradizione di sforzi di manipolare questi flussi di immagini, a partire da Platone ma forse anche in precedenza con Gorgia eccetera

Roberto Chiaradonna Ecco, questa è una domanda assolutamente cruciale, anzi grazie di averla posta. Allora certamente, ci sono opere di Galeno, l'opera che è stata al centro di un ricchissimo dibattito negli ultimi anni, il *Περὶ ἄνοπιας*, *Sull'assenza del dolore*, è precisamente dedicata a una sorta di terapia del dolore di tipo, diremmo, mentale, e non fisico. Nel *Quod animi mores* e nel *De locis affectis* Galeno è assolutamente concentrato sul rapporto fisico-mentale. Secondo Vinkesteyjn, nel *Quod animi mores* Galeno assegnerebbe comunque all'anima razionale, la possibilità di avere una causazione propria perché l'anima razionale può a sua volta alterare la composizione, si può decidere per esempio di astenersi dal nutrirsi in un certo modo. Questo obiettivamente nel *Quod animi mores* non emerge moltissimo, cioè è più compatibile in alcuni casi: è vero che Galeno distingue la trattazione legata a fegato e cuore dalla parte razionale in cui sembra essere più prudente, però non mi pare che emerga molto questo elemento. Emerge invece in altre opere, dove Galeno è molto più esplicito sulla capacità dell'elemento mentale di agire. Anche in questo caso noi oggi abbiamo tutto come dire un armamentario di concetti per dare conto di questo: per esempio, si usa la categoria di emergentismo, secondo cui per esempio le facoltà mentali sopravvengono alla struttura fisica ma sono provviste di poteri causali autonomi. Io credo che Galeno fosse, da questo punto di vista, leggermente poco interessato a simili categorizzazioni. Per lui è incontestabile che ci sia una fortissima causalità dal basso in alto e in alcuni contesti, chiedo scusa per il bisticcio, è indubbio che ci sia una capacità della ragione di agire sul fisico. Ma non è quello che interessa nel *De locis affectis*, che è un'opera sulle malattie del corpo (quindi non un'opera sulla terapia). Le opere di morale di Galeno, come il *De indolentia* e le opere sulle affezioni dell'animo, sono

più focalizzate su questo punto. Ci si può chiedere: sono compatibili i due quadri? Galeno non dà una risposta, e non mi pare che le neuroscienze ancora la diano oltretutto: sono problemi in fondo aperti. Galeno usa tutta la sua sofisticazione filosofica, molto tecnica, per far notare la presenza di una correlazione. Dare un nome, un quadro, a questa correlazione, probabilmente per lui è segno di cattiva filosofia, cioè di una filosofia che finisce per avvolgersi in questioni non interessanti. Detto questo, certamente Galeno in opere che non sono quelle di cui ho trattato però, quando parla della melancolia Galeno in realtà è molto fisicalistico. Quando parla dell'afflizione è un altro discorso, ma per la melanconia sembra mantenere veramente un atteggiamento di tipo fisicalistico. Poi torno anche alla domanda “sull’*aegritudo*”: alle spalle c’è tutta la tradizione delle emozioni stoiche, della loro terapia, che era una tradizione parallela a quella medica, che Galeno conosce benissimo. Tra l’altro quindi, però effettivamente nel caso della melancolia Galeno sembra particolarmente legato a una spiegazione di tipo puramente medico fisicalistico. Forse riteneva che proprio per questo tipo di problema insomma la terapia di tipo, come dire, morale non riuscisse più di tanto ad intaccare. Anche qui insomma, ancora oggi, ci sono varie scuole di pensiero su questi temi.

Marco Donato: Una curiosità sempre sul problema dell’omonimia e quindi della distinzione fra due tipi di bile nera e alla fine l’accettazione di Galeno che nulla impedisce che tutte e due si chiamino così. Forse mi è sfuggito qualcosa e se lo ha già detto le chiedo scusa se non l’ho seguito, ma siccome vedo che in questo testo Galeno sostiene che chi non distingue, nonostante l’omonimia, questi due diversi tipi di bile nera, cerca di ingannare se stesso e inganna anche chi ha studiato bene Ippocrate, perché in realtà in Ippocrate bisogna distinguere questi due sensi, si può individuare in questo un tentativo di sintonia in un certo senso tra dottrine post ippocratiche – come quella di Rufo – e una situazione come quella nel *Corpus hippocraticum*, in cui questa distinzione forse non era immediatamente visibile?

Riccardo Chiaradonna: Questo è indubbio. Ci sono dei passi in cui Galeno sembra suggerire che bile nera, cioè **μέλαινα χολή**, indica la bile combusta, è il risultato della combustione della bile gialla, invece l’umore melancolico può indicare entrambi, ma si può applicare all’umore atrabilioso, noi diremmo naturale, cioè il residuo della digestione. Nella stessa pagina poi può

diciamo cambiare questo punto. Uno allora potrebbe dire che a questo punto sarebbe stato più semplice usare una terminologia codificata o addirittura cambiare totalmente, ad esempio riservare il termine bile nera all'umore naturale e chiamare l'altro con un neologismo. Ecco questo è proprio quello che Galeno non vuole fare: Galeno e in questo è un fedele seguace di Aristotele, come lo è nel *De differentiis pulsum*, quando polemizza con Archigene dice qualcosa come: “Costoro vogliono legiferare sul linguaggio, ma il linguaggio non deve essere oggetto di legiferazione”. Deve essere regolato, ma un uso artificiale del linguaggio per Galeno diventa un segno di cattiva scienza. Galeno preferisce individuare le distinzioni soggiacenti all'uso linguistico ordinario, piuttosto che mutarlo completamente. È un atteggiamento filo-aristotelico e antistoico sostanzialmente, e vi si legge una polemica contro lo stoicismo e contro quella corrente medica in qualche modo legata allo stoicismo, oltre che un'idea di scienza (non è necessariamente molto avanzata per i nostri canoni), che prevede la scienza non possa contraddire fino in fondo la nostra conoscenza ordinaria della realtà. Mentre nella tradizione platonica c'è un'idea molto interessante secondo cui la conoscenza scientifica può – e anzi per alcuni aspetti deve – smentire l'esperienza ordinaria, Galeno ritiene che l'esperienza ordinaria sia comunque un criterio: la scienza non può essere controintuitiva e il linguaggio è un deposito di queste intuizioni ordinarie sul mondo, che lo scienziato può regolare ma non può contraddire.