

# L'acqua è fredda e umida<sup>1</sup>

Jolanda C. CAPRIGLIONE

Università di Napoli

## ABSTRACT

Per il primo dei filosofi ufficialmente riconosciuti, Talete, l'acqua è *arche*, ma ben presto diventa anche *arche* etico e sociale: per molti medici le nature «acquose» sono anche più deboli fisicamente e socialmente, com'è il caso delle donne dichiarate dalla fisiologia 'inaffidabili' perché il loro corpo e la loro mente sono 'danneggiate' da un eccesso di acqua.

Ma l'acqua è anche principio terapeutico e, quindi, *pharmakon* sia quando la ingeriamo, sia quando ne facciamo un uso esterno con i bagni.

## KEY WORDS

Acqua, corpo, donna.

## RESUMEN

Para el primero de los filósofos oficialmente reconocidos, Tales, el agua es una *arche*, pero muy pronto se convierte también en *arche* ético y social: para muchos médicos las naturalezas «acuosas» son también más débiles física y socialmente, como es el caso de las mujeres llamadas «inseguras» por la fisiología porque su cuerpo y su mente están dañados por un exceso de agua.

Pero el agua es también un principio terapéutico y, además, *pharmakon* ya cuando se ingiere, ya cuando hacemos uso externo de ella en el baño.

## PALABRAS CLAVE

Agua, cuerpo, mujer.

*In principio era l'acqua*: potremmo dar inizio così alla storia della filosofia greca che da Talete a Ippone<sup>2</sup>, da Anassimandro ad Empedocle ad Ippocrate non ha dubbi sul ruolo di *hydor/hygron* come *arché*.

---

\* Salvo diversa indicazione, l'edizione alla quale farò riferimento è quella di W. H. S. Jones, *Hippocrates*, Cambridge-London 1972, 4 voll.

<sup>1</sup> Reg. I 52.1: *hydor psychron kai hygron*, a differenza del vino che, dirà Mnesiteo, è *umido e caldo* (*hygron kai thermon*, Athen., *Deipn.* XI 483= fr. 45 Bertier).

<sup>2</sup> Hipp. Ref. I 16=DK A 3: «*to sperma ... ex hygrou*»; *Simpl. Phys.* 23.22=DK A 4:» Talete ... e Ippone dicevano che principio è l'acqua, spinti a questo dall'osservazione dei fenomeni sensibili»; Alex. *Metaph.* 26.21=DK A 6:

«Dicono che Ippone ponesse come principio l'umido ...» e infine una tesi che fa indignare Aristotele:»Tra i pensatori più rozzi (*phortikoteron*) che ritennero che l'anima sia acqua, Ippone» (*De an.* 4.05 b 1=DK A 10).

Di fatto, nel momento stesso in cui questi *sophoi* si allontanarono dall'idea della presenza causale di un qualche *theos* nella natura per porsi il problema della *historia peri physeos* attraverso le ragioni endogene alla *physis* stessa<sup>3</sup>, il ruolo di *hydor* appare come primario nella dimensione specifica di *principio di vita*, principio che si manifesta in tutta la sua brutale e razionalissima fisicità nel preoccupato *report* di Erodoto che ricordo a titolo esemplare: i sacerdoti di Menfi «avendo saputo che tutta la Grecia è bagnata dalle piogge e non irrigata da fiumi come la loro terra, predissero che un giorno i Greci, delusi nelle loro attese, si sarebbero trovati a patire la fame più nera. Con queste parole intendevano dire che, qualora il dio non fosse più stato disposto a inviare la pioggia e avesse voluto ridurli allo stremo con la siccità, i Greci sarebbero stati presi per fame giacché non hanno altro possibilità di avere l'acqua se non da Zeus» (*Storie*, II 13.3).

Questo non vuol dire in alcun modo che la cultura ufficiale della polis o, più semplicemente, la cultura popolare cancellino *tout court* il sentimento religioso o le credenze fideistiche, ma solo che gli intellettuali più accorti assumono l'esigenza dello *scire per causas*, esigenza che porta alcuni studiosi moderni, come Farrington<sup>4</sup> o Heidel<sup>5</sup>, ad imperdonabili eccessi storiografici per cui Ecateo o Empedocle sarebbero 'scienziati' adusi ad esperimenti di cui purtroppo si è persa la documentazione.

Così non è, com'è ovvio e come ha già da tempo dimostrato Cornford<sup>6</sup>. Continuano a sorgere templi per Posidone 'signore della terra' (*Hes. Th.* 15), si continuano a celebrare feste per Afrodite che nasce dall'acqua (*Th.* 190 s.), si continua a credere che Oceano «sia origine dei numi tutti» (*Il. XIV* 246)<sup>7</sup>, ma gli intellettuali, in particolare i medici ippocratici, cominciano a separare la ricerca dalla credenza fideistica<sup>8</sup> e allora il ruolo dell'acqua e dell'umido non può non apparire essenziale e questa essenzialità

<sup>3</sup> Ho ben presenti tutte le cautele alle quali ci invita C. E. R. Lloyd, *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, tr. it., Torino 1982, cap. 2, la cui impostazione, però, non condivido del tutto giacché mi sembra che egli guardi con occhi troppo 'moderni' ad eventi e percorsi tanto lontani: è vero che talvolta Ippocrate propone come *tekmerion* un assunto indimostrato, ma è anche vero che per primo pone con forza il tema della necessità di *tekmeria*. Per altro verso, io sono molto meno fiduciosa di Lloyd sulla dimostrabilità di molti *tekmeria* offerti dagli scienziati contemporanei. Rimane, comunque, il fatto che non possiamo usare le 'nostre' categorie per giudicare processi antichi di tanti secoli e non credo che sia questo l'intento di Lloyd, nonostante la durezza di alcune espressioni.

<sup>4</sup> *Oltre alla Storia della scienza greca*, tr. it., Milano 1964 (ma pubblicato per la prima volta nel 1944), è bene ricordare l'incauto *Scienza e politica nel mondo antico*, tr. it., Milano 1960 (1 ed. 1946).

<sup>5</sup> *Hippocratic Medicine, its Spirit and Method*, New York 1941, in particolare pag. 95 sgg.

<sup>6</sup> *The Marxist view of Ancient Philosophy*, in *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge 1950 e ancora *Sulla «scientificità» della filosofia ionica*, in W. Leszl (a cura di), *I Presocratici*, Bologna 1982, pag. 175 sgg., in particolare pag. 176: «Argomentazioni simili riposano sulla convinzione che i problemi che quei filosofi si ponevano, che i motivi che ispiravano le loro indagini, che l'ambito entro il quale essi cercavano l'origine della conoscenza, fossero esattamente gli stessi della scienza moderna».

<sup>7</sup> Questa idea-immagine, che ha le sue radici profonde nella cultura mesopotamica, permane a lungo (cfr. Plat. *Cratyl.* 402 b; *Orph.* fr. 16 Kern; Arist. *Metaph.* 983 b), ma sarà duramente messa sotto accusa da Erodoto che non esita a farsi beffe di questo Oceano che scorrerebbe intorno ad una terra perfettamente tonda «come se fosse fatta al tornio» (*Storie*, IV 184).

<sup>8</sup> C. E. R. Lloyd, *Smascherare le mentalità*, tr. it., Roma-Bari 1991, cap. II.

accomuna per molti versi pensatori che sembrano tanto diversi come Talete e Anassimandro il quale, se per un verso 'sostituisce' l'*apeiron* all'acqua come *arche*, costruisce poi una raffinata teoria evolucionistica che vede l'uomo come risultato finale di un processo che individua nell'acqua e nell'umido il suo principio, secondo la testimonianza di Ippolito: «Affermò ... che gli animali nascono <dall'umido> e che l'uomo è nato simigliante ad un altro animale, il pesce, *kat'archas*»<sup>9</sup> (Ref. I 6.6=DK A11).

Questa *simiglianza* sarà premessa della biologia e, più in generale, della medicina che d'ora innanzi procederà per analogia, considerando l'animale da due punti di vista fondamentali: «D'une part, il est envisagé comme aliment d'un point de vue diététique; d'autre part, il semble considéré comme un modèle analogique de l'homme à usage heuristique ou didactique»<sup>10</sup>. Per altro verso, la *iatrike* troverà il suo punto di forza per la ricerca soprattutto nella convinzione che è in questo cosmo, e non fuori di esso, che bisogna cercare *semeia* e *tekmeria* della salute e della malattia e, dunque, terapie.

Non è in alcun modo una forzatura né, per usare le parole di un 'intenditore' come R. Joly<sup>11</sup>, un anacronismo perché «la critique de la religion populaire a commencé très tôt en Grèce: Xénophane, les pithagoryciennes, par exemple, ont laissé des traces». La questione, comunque, va al di là della sofisticata cerchia degli intellettuali se non molto tempo dopo Senofane uno schiavo può chiedere ad un altro schiavo: «Ma, dimmi, credi davvero che esistano gli dèi?» (Aristoph. *Cav.* 32).

Come ha già notato da tempo e lucidamente Vlastos, questi pensatori trasposero «the name and function of divinity into a realm conceived as a rigorously natural order» e, al contempo, assunsero «a word (*sc. theion*), which in common speech was the hallmark of the irrational, unnatural and unaccountable, and made it the name of a power, which manifests itself in the operation, not the disturbance, of intelligible law»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Ho scelto quasi a caso la testimonianza di Ippolito che è confermata anche da Aezio (*Plac.* V 19. 4=DKA 30), dallo Ps. Plutarco (*Strom.* 2=DK A 10), da Censorino (*De die nat.* 4-7=DKA 30) e ancora dal 'vegetariano' Plutarco di *Symp.* 730 E=DKA 30 che addirittura discute sull'ingenuità di Anassimandro rispetto ai Siri i quali, *philosophountes* più correttamente del filosofo milesio, non pensano che gli uomini sia nati dai pesci, ma che tutti gli esseri viventi *ek tes hygras ousias phynai*. A giusta ragione si può concordare sul fatto che «Anaximander's first attempt of which we know to explain the origin of man, as well as the world, rationally» (C. S. Kirk-J. E. Raven, *The Presocratic philosophers*, Cambridge, 1966, pag. 142).

<sup>10</sup> L. Ayache, *L'animal, les hommes et l'ancienne médecine*, in *L'animal dans l'Antiquité*, ed. par B. Cassin-J.-L. Labarrière, Paris 1997, pag. 56, ma tutto il saggio è molto interessante ai fini del nostro discorso.

<sup>11</sup> *Notes hippocratiques*, in REA (1956), vol. LV III, pag. 199.

<sup>12</sup> *Theology and Philosophy in Early Greek thought*, in 'Philosophical Quarterly', 2 (1952), pagg. 97-123 (rist. in Allen e Furlley, *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 voll., London 1970, pagg. 92-129). E' bene ricordare che, come scrive Jackie Pigeaud, il razionalismo del *Corpus* non è antireligioso, ma in qualche modo vuole proprio salvaguardare il divino e in questo senso può dirsi una teodicea (*Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1987, pag. 51). Non è necessario accettare la tesi di Pigeaud per dire che il razionalismo 'ippocratico' è areligioso. Ai fini del nostro discorso è importante sapere che *hydor/hygron* in questi scritti non è un *rizoma* che rinvia a qualche divinità, alla maniera di Empedocle, per esempio.

La medicina è per sua stessa natura in prima linea in questa *historia* giacché il suo oggetto non è altro se non la tecnica *della sottrazione e dell'addizione, sottrazione di ciò che è in eccesso, addizione di ciò che manca*: «Colui che sa fare questo al meglio è il miglior medico» (*Venti I*).

Se è vero, infatti, che la prima fase di sviluppo della medicina greca è circondata dalle tenebre, come scrive Plinio (*N. H.* XXIX 2), è anche vero che il razionalismo procede a passi veloci da Cnido<sup>13</sup> a Mileto all'Atene periclea fino a quell'esplosione di laicità che è il primo nucleo di opere del *Corpus hippocraticum* nelle quali vengono poste le fondamenta programmatiche della dietetica classica che, a partire dall'*Antica Medicina*, attraversano tutta la storia dell'Occidente nella loro dimensione di insieme di « *alimentos y de ejercicios para mantener o recobrar la salud, atendiendo al equilibrio que es la condición indispensable de ésta*», come scrive C. Garcia Gual cui dobbiamo un'importante edizione del testo<sup>14</sup>.

*Hydor*, dunque, e *hygron* sono presenti negli scritti ippocratici nella loro dimensione di elemento costituente la *physis* che, proprio per questo, non può non avere influenza sullo stato del *soma*, esattamente come non può non avere influenza sullo stato del *kosmos* e dei suoi *topoi*, come aveva già lucidamente osservato Erodoto (cit. *supra*).

Ippocrate conosce bene la 'corrispondenza' fra macro e microcosmo, sa bene che una sola è la natura, come dichiara fin dalle prime battute del *Regime*:» Affermo che colui il quale vuole scrivere correttamente (*orthos*) a proposito della dieta umana deve innanzi tutto conoscere e avere esperienza (*gnonai*<sup>15</sup> *kai diagnonai*) della natura dell'uomo in generale e poi ancora conoscenza dei suoi costituenti primi ...» (c. II). E i costituenti primi di tutti gli esseri viventi, compreso l'uomo (*ta zoia ta te alla panta kai ho anthropos*), sono due, fuoco e acqua, diversi tra loro per qualità intrinseche (*diaphoroin men ten dynamin*), ma complementari (*symphoroin de ten chresin*): comincia così il progetto-dieta di Ippocrate<sup>16</sup> (*Reg.* 3.1-4) che non è una somma di prescrizioni, ma una vera e propria strategia esistenziale<sup>17</sup> fatta di tempo e tempi, di stagioni dell'anno, di

<sup>13</sup> Non mi sembra il caso di entrare qui nel merito della *quaestio* relativa al tema della continuità/discontinuità, ma nessuno può pensare che la medicina coa ignori la medicina cnidia, a prescindere dalle forme di questo rapporto che per noi è abbastanza misterioso perché la documentazione è inesistente, nonostante i tentativi di ricostruzione di J. Jouanna, *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Paris 1974. Devo aggiungere che credo si riferisse anche ai medici della scuola cnidia l'Ippocrate del *Peri diatites I 1* che orgogliosamente dichiara di voler scrivere questo libro per correggere gli errori *ton proteron syngrapsanton*. Sul tema vedi V. di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino 1986, p. I, c. III (*Cos e Cnido*).

<sup>14</sup> *Sobre la dieta*, Traducción y Introducción, en *Tratados hipocráticos*, III, BCG, Madrid 1986.

<sup>15</sup> Sulle possibili varianti di senso di *ginosko* nel *Corpus* vedi V. di Benedetto, *Introduzione a Ippocrate, Testi di medicina greca*, Milano 1983, pag. 14 sgg.

<sup>16</sup> Già da tempo R. Joly ha autorevolmente discusso sulle possibilità di attribuire il trattato ad Ippocrate in *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique 'Du régime'*, Paris-Liège 1961. Mi pare, comunque, che l'autore sia ben documentato e non lontano dalle tesi espresse in altri trattati che consideriamo 'ippocratici'.

<sup>17</sup> Vedi in proposito il mio saggio *Il piacere nel «Corpus hippocraticum»*, in AA. VV., *I filosofi greci e il piacere*, a cura di L. Montoneri, Bari 1992, pagg. 47-74.

equilibri da misurare attentamente, una strategia in cui le bevande, a cominciare dall'acqua potabile, svolge un ruolo essenziale, se è vero che essa è parte integrante della struttura del soma di tutti gli *zoia*: «I corpi degli uomini e degli altri viventi si nutrono di tre tipi di nutrimento i cui nomi sono: *sitia*, *pota* e *pneuma*» (Venti III).

#### LA FONTE DI CASSOTIDE<sup>18</sup>

Egli analizza, dunque, *hydor*, primo fra i *pota* (*ibid.*), da due punti di vista complementari, quello dietetico e quello terapeutico (che tanta parte avrà nella medicina successiva, a partire da Cleofante, fratello di Erasistrato, che influenzerà non poco il 'romano' Asclepiade di Bitinia).

Ricordiamo che egli pone come *primum* strutturante la *physis acqua e fuoco*.

Quali sono, dunque, le caratteristiche di queste due *archai* tanto diverse, ma complementari al punto da non avere vita autonoma, se non in corrispondenza dialettica<sup>19</sup>?

«Il fuoco è in grado di muovere sempre e comunque ogni cosa, mentre l'acqua è in grado di fornire il nutrimento (*panta dia pantos threpsai*) ... Questi elementi hanno ciascuno queste caratteristiche. Del fuoco è proprio il caldo e il secco, dell'acqua il freddo e l'umido. Scambievolmente poi il fuoco riceve l'umido dall'acqua ... e l'acqua riceve il secco dal fuoco ...» (Reg. I. 3-4).

E' proprio l'equilibrio di acqua e fuoco a garantire il *kosmos* anima-corpo che rimane simbioticamente vitale finché l'uno non prevale sull'altro, come ben 'sapeva' Eraclito (DK B 77a)<sup>20</sup>: l'Autore usa in proposito un verbo non indifferente, *diakosmein* (Reg. I 6.2 e ancora I 10.1), che appartiene al vocabolario della storia della nascita del mondo, se è vero che Platone lo usa a proposito di Prometeo ed Epimeteo ai quali gli dèi affidano il difficile compito di *kosmesai* il tutto (*Protag.* 320 d)<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Il riferimento è alla celebre fonte alla quale attingeva Femonoe, l'indovina che «(dicevano)/ comprendeva le voci degli uccelli, delle acque e delle/ foglie; e dopo/ aver bevuto tre sorsi alla fonte di Cassotide ed essersi/ assisa/sull'alto tripode, le interpretava .../ tenendo una foglia d'alloro in bocca « (G. Ritsos, *Pietre Ripetizioni Sbarre*, tr. it., Milano 1978). Non parlerò qui delle tante fonti 'miracolose' che hanno attraversato i millenni con il loro potere taumaturgico e terapeutico, ma dell'importanza connessa alla normale acqua da bere, mitologico protagonista addirittura di un evento straordinario come la profezia.

<sup>19</sup> Per l'autore del *Regime* è chiaro che: «*ta pleiston diaphora malista sympherei*» (I 18. 5).

<sup>20</sup> Il ricordo di Eraclito non è casuale giacché l'Autore del *Regime* (cfr. I 4) mostra di conoscere bene l'Efesino (vedi DK B 34), come sembra voler dire Plat. *Phaedr.* 270 e, nonostante le perplessità di W. D. Smith, *The Hippocratic tradition*, Ithaca and London 1979, pag. 44 sgg..

<sup>21</sup> In proposito ricordo il mio scritto *Epimeteo o della bellezza*, in AA. VV. *Genealogia dell'umano*, a cura di G. Cantillo e F. C. Papparo, 2 voll., Napoli 2000, in particolare t. II, pagg. 692-693.

Egli spiega poi con chiarezza perché l'acqua è necessaria alla nascita e alla crescita dei corpi (in particolare *Reg.* I 9-10).

Sto parlando genericamente di *corpi* come se i corpi non avessero *generi* con caratteristiche tanto peculiari da richiedere trattazioni diverse, ma a tanto mi autorizza una prima affermazione dell'autore che parla indifferentemente di *thelea kai arsenia* (*Reg.* I 8. 5), anche se subito dopo tiene a precisare che mostrerà (*deloso*) *dioti ekasta* dei due generi di corpi *ginetai* (*ibid.* c. 9) e come alcuni meccanismi sembrano essere simili, ma non in rapporto all'acqua e all'umido. Proprio il rapporto con l'umido, e, quindi, con l'acqua, segnerà infatti la storia del corpo femminile come una condanna: «Le femmine, che si inclinano maggiormente verso l'acqua, crescono grazie a cibi, bevande ed *epitedeumata* che sono freddi, umidi e deboli»<sup>22</sup>, mentre l'uomo, più incline al fuoco, cresce grazie a cibi ed un regime secchi e caldi.

Negli scritti del *Corpus* la vita sembra nascere dall'incontro simmetrico e, perciò, *più o meno* paritario fra il caldo e il freddo, il secco e l'umido, ma la biologia, a partire dall'embriologia, ben presto si impadronirà di questa affermazione trasformandola in una dichiarazione di inferiorità del corpo femminile giacché nessuno sembra aver dubbi sul fatto che la vita nasce dal calore. È il calore, infatti, che permette la trasformazione del cibo in sangue e poi ancora in sperma nella 'perfetta' visione aristotelica, proprio quel calore che manca al corpo femminile: con il suo carico di umidità questo riesce ad arrivare 'solo' alla prima fase della cottura, quella più elementare che determina la produzione di sangue.<sup>23</sup> Ergo, lo sperma, principio di vita, è solo maschile, come sancirà Aristotele che con la straordinaria autorevolezza del suo sistema attraverserà i millenni, anche se dobbiamo dire che la teoria aristotelica è solo la *summa* di teorie che i *physiologi* avevano già discusso a lungo.

Del resto, lo stesso autore del *Regime* indica nel fuoco il principio di *diakosmesis* del tutto: *panta diekosmesato ... to pyr* (IX. 1-2; e ancora *ibid.* 21-26). Da ciò deriva che quanto che è *naturaliter* freddo e umido non solo non può avere la stessa dignità esistenziale di ciò che è caldo e secco, ma è anzi, potenzialmente, addirittura un pericolo giacché rischia di «spegnere» questo fuoco. È il caso, per esempio, del *phronimos* intaccato dall'acqua: si rischia l'intelligenza (*ibid.* 35. 20). Non è una 'invenzione' della medicina coa, anzi questa tesi è già patrimonio dell'estesiologia più antica, come conferma un'importante testimonianza di Teofrasto relativa a Diogene di Apollonia: «*Phronein*, come si è

<sup>22</sup> *Reg.* I 2. 2-5; quest'idea della debolezza *kata physin e kata diaitan* del corpo femminile è ben radicata e ritorsovente nel *Corpus*, come, per esempio, nel *De septimestri partu*: «Quando le figlie si staccano dall'utero materno ... più rapidamente dei maschi *phroneusi kai geraskousi* perché hanno un corpo più debole e per il loro regime di vita» (VII 450 L).

<sup>23</sup> L'argomento è ben noto e per esso rinvio a M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*, Milano 1979, pag. 122 sgg. e poi ancora G. E. R. Lloyd, *Scienza Folklore Ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica*, tr. it., Torino 1987, in particolare p. II.

detto, si compie grazie all'aria pura e secca ... l'umidità porta via il pensiero (*aphairetai ton noun*)». Prova ne sia il fatto che «gli altri animali hanno un'intelligenza inferiore perché ... assorbono un tipo di nutrimento troppo umido... E per la stessa ragione i piccoli sono privi d'intelligenza giacché hanno una grande quantità di umidità»<sup>24</sup>.

Anche per l'autore del *Regime* sussistono pochi dubbi sul fatto che se il fuoco è lievemente dominato dall'acqua, allora si è solo lievemente 'lenti di pensiero', ma se l'acqua sopravanza il fuoco, allora si è decisamente lenti e stupidi (*elithioi*), fino ad arrivare a vere e proprie forme di *aphrosyne* (*Reg.* I 35) alla quale si può porre rimedio con una dieta appropriata fatta cioè di *pros pyros diatemasi* (*ibid.*), a conferma del fatto che nella visione ippocratica non esistono malattie misteriose.

Come si vede, non è questione di poco conto se per le forme più gravi l'autore ricorre addirittura al non casuale termine *mania* che si manifesta con «comportamenti caratterizzati dalla lentezza. Queste persone piangono per un nonnulla, hanno paura senza motivo, si affliggono per cose senza importanza. In realtà, non hanno per nulla le stesse *aistheseis* di quanti sono sani di mente (*tous phroneontas*). Al regime prescritto in precedenza bisogna aggiungere bagni di vapore e purghe di eleboro» (*ibid.*).

Credo abbia ragione Jackie Pigeaud a pensare che qui si stia descrivendo una delle forme della *mania*: la malinconia che, a quanto sembra, è uno dei fenomeni più interessanti nell'ambito dei casi riguardanti la psicosomatica: «Il faut remarquer que l'auteur insiste par deux fois sur la condition de la santé du corps, comme si cette qualité de l'âme était particulièrement fragile, dans le mélange de l'âme et du corps. Si le pouvoir de l'eau est dominé davantage par le feu, nécessairement l'âme se meut plus rapidement, et va plus rapidement au devant des sensations. ... Ainsi donc l'auteur nous présente deux manies, ou deux sortes de manies, l'une qui s'oriente vers la lenteur et inversement, pourrait-on dire, l'autre qui va vers la vitesse. La première offre des traits de ce qu'il est convenu d'appeler la *mélancolie* ...»<sup>25</sup>.

Non è nuova negli scritti del *Corpus* questa impossibilità di avere una *phronesis* sana se il corpo nel suo complesso non è sano (e viceversa), teoria che permarrà nel Platone del *Timeo* che offre attente descrizioni di queste turbe del comportamento che diventa *akairos* (86 b)<sup>26</sup>. Pensiamo, per esempio, all'inequivocabile affermazione di *Venti XIV*

<sup>24</sup> *De sensu* 44-45 = DKA 19 = T 8 Lacks e ancora *Plut. Plac. philos.* V 20.5 = DKA 30 = T 11 Lacks: «Secondo Diogene gli animali partecipano dell'intelligibile: ... a causa di una sovrabbondanza di umidità, non pensano né sentono, ma sono in uno stato simile a quello di chi delira (*tois memenosi*)». Questa testimonianza contrasta con quella di Teofrasto, ma sostanzialmente anche Plutarco (?) individua nell'umidità un pericolo per l'intelligenza che, anzi, degenera verso la *mania*, secondo una tesi squisitamente ippocratica (*infra*). Sul peso negativo di *to hygron* sul *phronimos* e la persistenza di questa teoria vedi il *comm. ad T8* di A. Lacks, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille 1983, in particolare pag. 122 sgg.

<sup>25</sup> *Folie et cures de la folie*, cit., pagg. 43-44.

<sup>26</sup> Platone non ricorre all'acqua o all'umido per spiegare queste alterazioni della mente perché il suo intento è di ordine etico. A noi interessa qui sottolineare la continuità nella cultura greca del rapporto simbiotico anima-

«Niente concorre maggiormente all'intelligenza che il sangue. Finché il sangue permane nella sua condizione normale, <normale> permane anche la *phronesis*, ma se muta la condizione del sangue, *metapiptei kai he phronesis*» (cfr. *Aphor.* II VI; XXXIII). E di questo l'Autore offre molte testimonianze (*polla ta martyreonta, ibid.*)<sup>27</sup>.

La migliore costituzione, dunque, è quella *xere kai therme* (*Reg.* 32. 5), anche se essa nasce dall'incontro tra il fuoco più forte e l'acqua più leggera (Galeno pensa che, riferito all'acqua, *leptos* significhi *costituito di parti più leggere*): questa *physis* si ammala poco e vive a lungo.

Intanto cominciamo col dire che il corpo delle donne contravviene *ex principio* ad una regola che è parte integrante della vita stessa della natura, la regola, cioè, secondo la quale qualunque cosa entri in un'altra, non cresce, mentre «qualunque cosa entra nel corpo femminile cresce, a condizione che si incontri con ciò che deve incontrare» (*Reg.* I 26. 1-3). Ma, a parte questa 'stranezza', il corpo delle donne *deve* essere freddo e umido perché «mentre i maschi hanno uno stile di vita più faticoso, così che sono più caldi e secchi, le donne hanno uno stile di vita più umido e meno faticoso (*hygrotereisi kai rathymotereisi teisi diaiteisi chreontai*)<sup>28</sup>, oltre al fatto che espellono il calore dal corpo ogni mese» (*ibid.*, 34), il che, secondo Parmenide, dimostrerebbe che sono più calde dei maschi «perché il sangue è caldo e, quindi, ciò che ha più sangue è più caldo»<sup>29</sup>.

E' bene ricordare che questa non è una piccola *querelle* nominalistica giacché dal maggiore o minore calore dello sperma (prodotto dal sangue), determinato dal suo livello di *hygrotes*, dipende, secondo molti embriologi, la determinazione del sesso e, quindi, del destino sociale, culturale e politico del nascituro<sup>30</sup>, marchiato indelebilmente fin dal concepimento, secondo l'ippocratico autore degli *Aforismi*: «Una donna incinta ha una bella carnagione se il bambino è maschio, una brutta carnagione se è femmina» (V XLII).

Allora, se le donne espellono ogni mese calore, forse ne hanno in eccesso tanto che possono addirittura perderne una parte senza che vengano intaccate le loro funzioni vita-

corpo che la medicina moderna ha a lungo ignorato a favore dell'anonimo *pharmakon*. Sul tema vedi C. Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, Paris 1991, pag. 178 sgg.

<sup>27</sup> Le testimonianze sono di grande interesse per chi voglia studiare l'ecologia antica perché l'Autore si sofferma sulle cause ambientali che provocano alterazioni dello *status* del sangue. Non mi soffermo in questa sede, per ragioni di opportunità, sui rapporti con la fisiologa empedoclea che pure mi sembrano evidenti, anche se è il caso di ricordare che l'*aphrosyne*, secondo Empedocle, si produce per un disequilibrio fra i componenti del *soma* (cfr. Theophr. *De sens.* 11 = DK A 86).

<sup>28</sup> Il termine *rathymos* non è casuale giacché appartiene alla storia dell'etica sociale e politica, anche se forse che qui venga usato nella sua accezione più generica, ma non per questo priva di echi. Ricordo a titolo esemplare la condanna nei confronti di coloro che amano *rathymein* lanciata da Isocrate in *Contra soph.* 1, perdigiorno che amano conservare un *rhadios thymos* piuttosto che impegnarsi nella fatica di acquisizione della *sophia*. Il termine perde la sua carica negativa per Pirrone, ma non credo che il *Peri diaites* sia posteriore al pirronismo, pur se è impossibile definire una data. E' il caso di ricordare che lo stesso termine viene usato per indicare il «dolce far niente» prescritto ai malati di stress (*Reg.* III 85).

<sup>29</sup> Arist. *P. A.* 648 a 29-31 = DK 28 A 52; cfr. *G. A.* 765 b 19 s.

<sup>30</sup> Vedi il mio *La passione amorosa nella città senza donne. Etica e prassi politica*, Napoli 1992, pag. 166 sgg. (*Spezie e colori resi armoniosi da Afrodite*).

li: così non è, o, almeno, non mi sembra. L'umido, infatti, intacca proprio la funzione vitale, se è vero che il seme (*he gone*) femminile è più debole (*asthenestere*) e più umido di quello dei maschi<sup>31</sup>, anche se in *Mul. I 1* si dice che il sangue femminile è più caldo di quello maschile (cfr. Arist. *GA* 756 b19 s.). Si tratta, però, di una tesi molto incerta perché nella stessa opera si dice anche che il seme femminile prende molto tempo per condensarsi dal momento che è più umido e, quindi, richiede maggiore calore<sup>32</sup>. Questa *hygrotes* insita nella natura femminile fa anche sì che l'embrione si formi più lentamente (cfr. *De nat. puer.* 18.8): di fatto, accadrà che l'embriologia classica trasformerà questa diversa quantità di *hydor/hygron* in qualità strutturale, fino a farne una categoria etica. Aristotele non avrà alcun dubbio: «Vi è una somiglianza di forma tra la donna e il ragazzo, e la donna non è che un uomo sterile; la femmina, infatti, è contraddistinta da un'impotenza: non è in grado, a motivo della sua natura fredda, di operare la cottura del seme ...» (*GA* 728a).

In maniera speculare l'autore del *De victu* l'aveva paragonata ai vecchi sempre per lo stesso motivo: troppa umidità (I 33).

Se per Aristotele *l'acquosa* femmina è un *teras* (*GA* 767 b 8; cfr. 737 a), per Galeno sarà un essere *ateles*, incompiuto e, comunque, imperfetto<sup>33</sup>.

Ha ragione Giulia Sissa quando afferma che l'essenza del femminile per i biologi antichi è *l'essere meno*<sup>34</sup>, innanzi tutto, aggiungo io, meno secca, meno calda a fronte del fatto che il *pneuma* vitale è, invece, *thermos aer* (Arist. *Resp. anim.* 736 a 2).

Tutti, insomma, sembrano essere d'accordo sul fatto che il seme che dà vita ad una femmina è più debole perché non ha la giusta quantità di calore, che, com'è noto, è la qualità connessa alla secchezza, e questo a prescindere dalle conclusioni che poi se ne traggono: è il calore, secondo l'autore del *De natura pueri*, che provoca la condensazione e, quindi, l'ingresso alla vita del seme (12.1)<sup>35</sup>: ma quale calore possono avere mai le donne che il mito vuole fatte di un impasto di acqua e terra<sup>36</sup>?

<sup>31</sup> *De nat. pueri* VII 504.25 L.; cfr. *Genit.* 4.2; *Nat. hom.* 3-4 dove vengono usati come equivalenti *maschile e forte*, come nota I. M. Lonie, *The Hippocratic treatises 'On Generation' 'On the Nature of the Child' 'Disease IV'*, Berlin-New York 1981, pag. 129.

<sup>32</sup> c. 18; 3; cfr. *De nat. puer.* 12. 1; 53.1; in proposito vedi C. E. R. Lloyd, *Polarità ed analogia. Duemodi di argomentazione nel pensiero greco classico*, tr. it., Napoli 1992, pagg. 68-69.

<sup>33</sup> *De semine* IV 638 K. Naturalmente Galeno non si limita ad affermare, ma fornisce spiegazioni dettagliate, *prove evidenti* (?) desunte dall'osservazione autoptica di feti e dalla dissezione di animali gravidi ... (*ibid.* 631-632). Nulla di strano se Aristotele era riuscito a *dimostrare* la mancanza di secrezione spermatica nelle femmine (*GA* 727 b-728b).

<sup>34</sup> *Il corpo della donna. lineamenti di una ginecologia filosofica*, in

S. Campese - P. Manuli - G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, pag. 92.

<sup>35</sup> La teoria appartiene alla storia dell'embriologia, ma più in generale alla storia della vita; cfr., a titolo esemplare, Empedocle DK B 73 dove si afferma che l'Amore fa nascere le cose impastando acqua e terra, cose che prendono vita grazie a *to pyr*. Sul tema in generale vedi C. E. R. Lloyd, *Scienza Folklore Ideologia*, cit., P. II (*Il sesso femminile: cure mediche e teorie biologiche nel V e IV secolo a. C.*) che tiene in considerazione anche gli ampi studi di Paola Manuli.

<sup>36</sup> *Il. VII* 99, sulla cui lettura «al femminile» concordo con N. Loraux, *Les enfants d'athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1984, pag. 83, n. 36; Hes. *Erga* 60 s.

Per quanto riguarda l'acqua intesa come bevanda, è bene ricordare, però, che il *Peri diaites* le dedica meno di un rigo nella lapidaria definizione: *hydor psychron kai hygron* (I 52.1; cfr. II 57.2-3) per passare subito all'analisi dei vini e dell'aceto, bevanda importante quest'ultima perché dà un senso di frescura dal momento che ha la capacità di 'bruciare' l'umidità del corpo (*ibid.* 29-32).

Probabilmente si potrebbe pensare che l'autore sia così icastico perché si danno per acquisite le analisi del di *Le arie, le acque, i luoghi* (AAL), ma in realtà così non è perché le pagine precedenti sono occupate da un'attenta indagine sui venti che non mancavano certo in AAL. E' più corretto allora dedurre non solo che l'autore del *Peri diaites* è diverso (come sembra confermare anche lo stile), ma anche meno rigoroso giacché non sembra dar peso al fatto che l'acqua non è solo quella che si beve, ma anche quella che impregna di sé la terra e l'aria grazie all'evaporazione, le attraversa facendo proprie *dynameis* importanti, come confermano le significative osservazioni sulle acque paludose bevute dai Fasi: «Quella ragione è paludosa, calda, acquosa e boscosa; piogge cadono qui in ogni stagione, molte e forti; la *diaita* degli uomini si svolge nelle paludi e le abitazioni sono di legno e canne, arrangiate in mezzo alle acque ... E bevono quelle acque calde e stagnanti, corrotte dal sole ed incrementate dalle piogge ... I frutti che qui nascono tutti sono miseri, grammi e imperfetti per via della gran quantità di acqua, per cui non arrivano neppure a maturazione. Un'aria greve possiede la regione, provenendo dalle acque. Per questo motivo i Fasi sono di aspetto ben diverso rispetto al resto degli uomini: fisicamente grandi, oltremodo grossi ... hanno un colorito giallastro ... ed hanno la voce dal tono più basso giacché si servono (*chromenoi*) di quell'aria non limpida, ma caliginosa e madida ...» (AAL 15). Possibile che l'ippocratico autore del *Peri diaites* non conoscesse queste pagine?

Ciò nondimeno, egli dimostra di conoscere bene il 'pericoloso' potere dell'acqua e dell'umido quando scrive: «Le carni conservate nel sale sono meno nutrienti <di quelle conservate nel vino e nell'aceto> perché il salso le ha private dell'umidità, ma sono più digeribili ... I cibi grigliati o arrostiti sono più digeribili ... perché il fuoco ha eliminato la parte umida» (Reg. II 56). La tesi secondo la quale i cibi privi di umidità sono più digeribili rimarrà a lungo, come conferma, per esempio, anche una testimonianza di Ateneo su Mnesiteo: molti pesci arrostiti sono più facilmente digeribili perché questo tipo di cottura sottrae loro umidità (*Deipn.* VIII 357 A = fr. 38 Bertier).

Ben altro è il discorso relativo all'acqua intesa come elemento liquido la cui assunzione diretta o indiretta ha influenze di non poco conto sul nostro organismo. Meglio sarebbe, in questo caso, parlare di acque perché i medici sapevano bene che non esiste un solo tipo di acqua: sono le acque, infatti, come abbiamo visto, le coprotagoniste di un *vademecum* che avrebbe dovuto accompagnare e probabilmente accompagnò i medici dell'antichità che, com'è noto, portavano il loro sapere dappertutto<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Sui medici itineranti rimane fondamentale F. Kudlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zurigo-Stoccarda 1967.

Stiamo parlando ancora del *Peri aeron, hydaton, topon*, straordinario trattato di ecologia, meglio: di dietetica ambientale, attraverso il quale il medico, ma anche il *polites* colto, per esempio quello pensato da Aristotele (*Pol.* 1282 a 4), in grado di accedere a questo *corpus*, può individuare una dietetica non genericamente astratta, valida per tutti e per sempre, ma una dietetica rispondente ad un principio importante già analizzato dai sofisti più attenti come Gorgia, il principio del *kairos*. Il *kairos* non è per Ippocrate il caso capriccioso e imponderabile, ma un insieme di fattori in certa misura prevedibili e commisurabili e cioè il luogo dove si vive, i suoi mutamenti nel corso delle stagioni, la sua natura strutturale, lo stile di vita che determinano la *hygieia* e la *nosos*, coppia in corrispondenza biunivoca il cui equilibrio è dato da ciò che si mangia e da ciò che si beve, oggetto primario dell'attenzione dello *ietros agathos* (*Progn.* 1, 19): «Questo almeno mi sembra necessario che il medico sappia sulla natura e faccia ogni sforzo per sapere ... e cioè che cos'è l'uomo in rapporto a ciò che mangia e a ciò che beve e a tutto il suo regime di vita» (cfr. *A.M.* 20).

Il *kairos* per Ippocrate s'incontra con *l'orthos zetein* nel momento in cui si seguono regole ben precise (*AAL* 1): fare attenzione alle stagioni dell'anno, «ai venti della regione e del sito specifico in cui è collocata la città, le acque, i loro poteri, le loro differenze di gusto e di peso ...» (*ibid.*). Naturalmente Ippocrate sa bene che questo non basta e dichiara subito che «a questi fattori bisogna prestare attenzione *os kallista*», quanto meglio, perché è impossibile accedere a tutto ciò che sarebbe necessario sapere: *ei de me, ta ge pleista* (*AAL* 2).

La qualità e la quantità di ciò che si beve non è questione di poco conto se, insieme alla bile, il flegma e i cibi, *ta pota* possono essere l'elemento scatenante delle malattie: «Tutte le malattie nascono, dall'interno del corpo a causa del flegma e della bile, dall'esterno a causa di ciò che si beve e di ciò che si mangia» (*Mal.* I 2).

E' bene ricordare che il termine *poton* indica qualunque bevanda, ma prevalentemente il vino che, comunque, non si poteva bere se non con acqua.

La buona o cattiva salute è determinata non casualmente dai liquidi, dunque, a cominciare da *hydor*, al secondo posto della gerarchia di *trophe* secondo uno schema già noto al Socrate Senofonteo che così detta le regole della buona vita: «Ognuno deve osservare attentamente se stesso e prendere nota di quale cibo e bevanda e quale esercizio gli risulti più utile e in che modo servendosi di essi (*toutois chromenos*) può star bene in salute» (<sup>38</sup>).

---

<sup>38</sup> *Mem.* IV 7.9. La *regula* sembra rispondere all'assunto ippocratico secondo cui la dietetica sarebbe «un'arte in cui nessuno è profano» (*A. M.* 4), nel senso che la *diaita* non è solo un complesso di norme terapeutiche, ma un insieme di regole esistenziali che debbono valere innanzi tutto per chi è sano e che, quindi, deve imparare a ri/guardarsi. Questo ovviamente non vuol dire in alcun modo che Ippocrate suggerisca una sorta di 'fai-da-te', ma solo che ritiene necessario coinvolgere il malato usando un linguaggio semplice perché egli non *subisca* passivamente la terapia, ma ne sia com-partecipe (cfr. *A. M.* 2).

Il ruolo di *ta pota* muta per scendere al terzo posto in *Epid.* VI 6.2 dopo *ponoi* e *sitia*, ma la sua importanza come elemento fondante della *symmetria* del corpo rimane confermata (cfr. *Reg.* II 30), sia come elemento dietetico, sia come strumento terapeutico giacché la «medicina è arte ... che dà ai corpi ciò che deve ... medicine, alimenti e bevande», come scrive l'ippocratico Platone di *Resp.* 332 c.

*Hydor /hygron* può e deve essere studiato, dunque, come elemento naturale, uno dei componenti primari della natura del luogo in cui ci troviamo a vivere (ed è questo l'aspetto analizzato nel *Peri aeron, hydaton, topon*) come *pharmakon* non solo perché interviene come base in molti preparati in quanto parte essenziale, ma anche perché può essere esso stesso terapeutico, sia assunto come *poton* in maggiore o minore quantità (pensiamo al caso della febbre), sia nella sua funzione di massa liquida/umida che, attraverso il calore apportato o sottratto durante il bagno, dona al corpo mutamenti di *status*.

Dobbiamo dire che l'importanza del *Peri aeron, hydaton, topon* è stata 'scoperta' di recente e, a conferma della superficialità di cui è stato circondato il trattato per molto tempo, possiamo ricordare la sprezzante *Introduzione* di W. H. S. Jones che rimane intatta dal 1923 in tutte le edizioni: secondo Jones ci troveremmo di fronte ad un trattato scritto con uno stile dogmatico e molte delle tesi qui sostenute avrebbero poca attinenza con la medicina, quando non sono del tutto errate: «Modern physicians are sceptical about many of these conclusions while fully recognizing the value of the principle that geographical conditions and climate influence health»<sup>39</sup>.

Del ruolo dell'acqua neppure una parola, anche se esso occupa uno spazio centrale e abbastanza ampio, giacché è una necessità (non una scelta) per il medico conoscere le *dynameis* delle acque proprie di un luogo onde poterne prevenire gli effetti. Come abbiamo già ricordato, «egli deve prendere in considerazione le proprietà delle acque. Nella misura in cui, infatti, esse differiscono nel sapore e nel peso, le loro proprietà saranno di gran lunga differenti l'una dall'altra ... Deve considerare con la massima attenzione in che modo gli abitanti si rapportano all'acqua, se usano acque stagnanti, acque leggere<sup>40</sup>, acque piovane o che sgorgano dalle rocce ...» (c. 1). Ognuna di esse avrà, infatti, effetti diversi sulla salute giacché l'acqua non viene solo bevuta, ma anche utilizzata nella preparazione degli alimenti e spesso dei *pharmaka* (quando non viene prescritta essa stessa come *pharmakon*, cfr. *Reg. Mal. acute* 54). E' il caso, per esempio, della pesantezza di testa per la quale è bene non somministrare vino, ma acqua, o vino molto chiaro e ben diluito, evidentemente con acqua: «Per quanto riguarda i casi più significativi nei quali è necessario usare l'acqua come bevanda (*hydati potoi chresteon*),

<sup>39</sup> *Hippocrates*, cit., vol. I, pag. 66.

<sup>40</sup> Cfr. Arist. *Eth. Nic.* 1142 a 21-23: «Tutte le acque pesanti (*barystathma*) sono cattive (*phaula*)».

quando deve essere usata in abbondanza e quando con moderazione, quando deve essere calda e quando fredda, ne ho già parlato altrove, ma lo farò ancora quando si presenterà l'occasione» (*Reg. mal. acute* 53), a conferma del fatto che quello dell'acqua per il medico è un campo niente affatto trascurabile.

Il cap. 7 di *AAL* si apre, infatti, con una dichiarazione inequivocabile: «Per quanto riguarda le acque, intendo parlare di quelle che sono malsane e di quelle che sono benefiche, i danni o i benefici che esse arrecano, giacché l'acqua gioca un ruolo molto importante ai fini della buona salute (*pleiston gar meros symballetai es ten hygieien*)».

La prima suddivisione che Ippocrate propone è quella relativa alla classificazione delle acque in

- acque stagnanti (di palude o di lago)
- acque di fonte
- acque piovane
- acque derivanti dallo scioglimento delle nevi
- acque dei fiumi.

Un'ulteriore classificazione si propone in rapporto al clima e alla natura delle rocce e del suolo: ognuna di esse ha caratteristiche sue proprie cui può corrispondere una ben definita malattia o uno stato di benessere giacché ogni acqua ha *dynameis* particolari che interagiscono con le altre *dynameis* presenti nel corpo provenienti dal cibo. A giusta ragione Jouanna sottolinea il fatto che mentre in altri trattati del *Corpus* Ippocrate parla della *dynamis* dell'acqua, intesa come elemento (è il caso, per esempio, del *Regime* e del *Regime delle malattie acute*), qui invece, nel *Peri aeron*, egli parla delle *dynameis* giacché il suo obiettivo in questo caso è proprio quello di porre in evidenza le caratteristiche dei diversi tipi di acqua e della loro influenza sul *soma*: «Et alors que l'auteur du *Régime* ne reconnaît que deux propriétés à l'eau —elle est froide et humide—, le médecin d'Airs, eaux, lieux souligne dès l'abord la diversité des qualités des eaux et distingue au cours de son exposé de nombreuses qualités possible pour définir les différentes sortes d'eau»<sup>41</sup>.

Di straordinario interesse per la storia della scienza mi sembra il fatto che Ippocrate non proponga alcuna gerarchia qualitativa assoluta delle acque, pur dichiarando alcune di esse pericolose e malsane: egli sa bene, infatti, che ogni qualità può essere contrastata o, comunque, temperata dalla qualità di un altro *poton* o di un *sition* e, ciò che è ancora più interessante, che non esistono qualità 'solitarie', staticamente date una volta e per sempre, sempre identiche a sé, ma solo qualità fluide in relazione alla temperatura esterna, alle stagioni dell'anno (cfr. *Reg.* II 30 s.), alla *hexis* di chi in quel

<sup>41</sup> L'eau, la santé et la maladie dans *Airs, eaux, lieux*, in AA. VV., *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Actes du colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992, Paris 1994, pag: 29.

momento sta assumendo quel *poton*. In qualche modo potremmo dire che egli è troppo 'sofista' per poter sfuggire alla regola del *kairos* e dell'impossibilità di calcolare una volta e per sempre l'effetto di una *dynamis* in contatto con imprevedibili quanto infinite varianti: allo stesso modo di Gorgia che dichiara di non poter 'calcolare' tutti i possibili effetti del *logos* nell'impatto emozionale con chi lo assume e lo fa proprio<sup>42</sup>, per cui possiamo procedere solo per grandi categorie. Ippocrate sa che non si possono 'calcolare' tutte le possibili interferenze e interrelazioni di una *dynamis* arrivando serenamente a dire che loderebbe molto un medico *che sbagliasse poco*.<sup>43</sup>

A giusta ragione Di Benedetto<sup>44</sup> ricorda come in *Antica Medicina* l'autore sottolinei la funzione dell'*aisthesis*, premessa del *logismos*, il calcolo attraverso il quale si perviene ad una verità. Non si può non pensare a Gorgia e alle difficoltà del rapporto *aisthesis-logos* sia nella ricezione dei dati da parte del soggetto, sia nella emissione dei dati stessi una volta rielaborati: in questo doppio percorso intrinseco alla natura stessa del dia-logo, quale che sia la natura del dialogo, come possiamo esser certi della coincidenza delle *aistheseis* dei due dialoganti? Non lo siamo affatto e questo vale anche per il medico, anche se a questo *technites* tocca il compito sociale di stabilire delle regole, delle grandi griglie entro le quali lo *iatros* possa muoversi.

Ma certo non si comporta bene il medico che pensasse dogmaticamente di rimanere sempre fermo sulle proprie opinioni, così come sbaglierebbe l'oratore che pensasse di risultare vincitore «presentando lo stesso discorso allo stesso pubblico: lo stesso uomo non potrebbe mai vincere per tre volte di seguito ....» (*De nat. hom.* 1)

Egli sa, perché ne ha le prove (*tekmeria*<sup>45</sup>), che generalmente accade così, cioè che si possono fare alcune previsioni di carattere generale, generalmente valide, ma sa anche, appunto, che la sua è solo una previsione generale che può essere mutata da un dettaglio: non basta sapere che un'acqua viene da lontano, ma è necessario sapere anche da quanto lontano (*AAL* 9)! In ogni caso, l'acqua ha una funzione essenziale nell'assunzione del cibo e, quindi, è facile immaginare quanta attenzione richieda: il cibo, infatti si 'dissolve' nell'acqua prima di essere digerito, anzi, per usare le parole di Tale-

<sup>42</sup> La regola del *kairos* vale innanzi tutto per il malato che deve imparare, per esempio, a riconoscere il momento più opportuno per assumere o meno quel *pharmakon*, continuare e come il percorso terapeutico (a titolo esemplificativo: *Mal.* 48, ma anche 38). Sui rapporti con Gorgia, ma in tutt'altro contesto, ha già scritto A. Lami, *Un'eco di Gorgia in 'Antica Medicina'*, in «Critica storica», 14 (1977), pagg. 567-574.

<sup>43</sup> Cfr. *De nat. hom.* 8 dove si conferma che bisogna stabilire la *diata* «in relazione all'età, alla stagione e ai modi di presentarsi del corpo del soggetto». Tutto questo, ovviamente, è molto più agevole se il soggetto in questione è sano e il medico deve *solo* prescrivere un regime stabilizzante la *hygieia*. Ben diverso è il caso del regime del malato, come si vede in *Reg. mal. acut.* 35; 38; 43.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, pag. 208: «L'autore di *A. M.* prevede un concorrere dei sensi della percezione del medico, ma anche della sua capacità di interpretare e correlare i fenomeni».

<sup>45</sup> Io sono meno severa di Lloyd rispetto all'uso di questo termine nel *Corpus*. In verità, mi sembra che anche gli scienziati moderni partano sovente da un assunto non limpidamente dimostrato.

te, l'umido (che non è l'acqua, ma non esiste senz'acqua) il nutrimento (*ten trophen*) di tutte le cose è (Arist. *Metaph.* 983 b 21).

#### BALANEUTIKE TECHNE

Nel *Sofista* (227 a) Platone opera una distinzione, peraltro nell'ambito del mondo delle purificazioni, fra ciò che è all'interno dei corpi, che sarebbe oggetto della ginnastica e della medicina, e ciò che è in rapporto con la parte esteriore del corpo che sarebbe oggetto della *balaneutike techné*.

Certamente l'operazione del bagno è sovente anche un momento in ogni senso purificatorio<sup>46</sup>, ma, bel lungi dal poter essere separato dalla *iatrike*, ne è anzi parte integrante<sup>47</sup>.

Davvero molto significativa in rapporto alla *chresis* del bagno<sup>48</sup> è la distinzione/classificazione proposta nel c. 53 delle *Affezioni* in relazione ai bagni caldi che genericamente dovrebbero essere salutari, a meno che, tiene a precisare l'Autore, il *loutron* stesso non sia *pleion tou kairou*.

Ancora una volta *kaipos* e *metron* sono le regole che sovrintendono all'assunzione dell'acqua, sia bevuta sia lasciata cadere sul corpo, compreso il metron sociale: neppure il bagno, infatti, doveva sfuggire all'*egkrateia* del buon politeo se nella parodia prodica delle *Nuvole* il Discorso Giusto ritiene di dover condannare i bagni invitando il giovane a tenersene lontano (v. 991: *balaneion apechesthai*).

Anche in questo caso, nel caso, cioè, dell'uso esterno dell'acqua attraverso il bagno, accanto ad indicazioni di carattere generale esistono nel *Corpus* numerosi inviti a guardare il singolo caso del singolo malato (o sano) per capire se e quando il bagno *symphe-rei* veramente, giacché l'acqua può e deve subire variazioni di temperatura in relazione all'evolversi della *nosos* o mutare le proprie qualità grazie all'aggiunta di erbe, semi, cortecce, fiori, olii essenziali, secondo tecniche ben note di derivazione orientale che la medicina ippocratica conosce bene (cfr. *Aphor.* V XXVIII)<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Vedi in generale L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère a Aristote*, Paris 1952 (repr. New York 1975), cap. II e cap. V sulle varianti di significato di *katharsis* con l'acqua in Platone, argomento che, però, è estraneo al nostro discorso perché estraneo alla medicina ippocratica.

<sup>47</sup> Su questo tema credo che nessuno possa e voglia prescindere da

R. Ginouvès, *Balaneutike. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris 1962.

<sup>48</sup> Uso il termine al singolare per indicare l'operazione nella sua accezione più generale, ma so bene che nella visione di Ippocrate (e non solo di Ippocrate) esistono differenze profonde fra i vari tipi di bagni in relazione alla temperatura dell'acqua, alla durata e alle modalità di esplicazione.

<sup>49</sup> E' un tema di grande interesse che richiederebbe un discorso a parte. Per quanto riguarda l'uso terapeutico di essenze nel *Corpus* vedi L. Villard, *Le bain dans la médecine Hippocratique*, in AA. VV., *L'eau, la santé, la maladie*, cit., pagg. 41-60 (*passim*).

E ritorna, abbiamo detto, anche a proposito dei bagni la necessità di un *metron* che deve darsi il paziente in rapporto al *kairos*, secondo la buona regola ippocratica della necessità di una funzione attiva del malato la cui capacità di autoanalisi e la cui reattività sono la premessa della terapia, come si evince chiaramente dalle prescrizioni nel caso di emorragia nasale: «Non fare il bagno a quanti sono debilitati o affetti da nausea e vomito, o quanti hanno un'emorragia dal naso, a meno che l'emorragia non sia *elasson tou kairou* e si conosca la misura del *kairos*» (*Reg. mal. acut.* 67) che evidentemente non può essere standardizzato.

Anche in questo caso, nel caso, cioè, del bagno, l'acqua non è un in/nocente dissetante, purificante o rinfrescante 'esterno', ma svolge una vera e propria funzione dietetica, oltreché terapeutica<sup>50</sup>: cito a titolo esemplare il fatto che il bagno caldo favorisce l'evacuazione, proprio come l'elboro nero o l'euforbia (cfr. *Reg. mal. acute* 23) o il fatto che l'acqua calda, usata in maniera appropriata, viene comparata ad un *kratiston thermasma* (*ibid.* 21; cfr. *A. M.* 21 sulla necessità per il medico di valutare i tempi e le modalità del bagno al fine di una corretta diagnosi). E fa bene Ippocrate a sottolineare questa dimensione terapeutica perché l'immaginario collettivo aveva già da tempo associato il bagno caldo alle oziose mollezze femminili, come nota una fine studiosa del livello di N. Loraux<sup>51</sup>.

Naturalmente Ippocrate pensa a bagni attentamente preparati e non prende neppure in considerazione l'ipotesi di bagni fatti nei fiumi, nell'acqua corrente, come pure si facevano in età omerica<sup>52</sup>: roba da barbari, avrebbero detto e diranno Aristotele e Galeno!

L'acqua, infatti, in relazione alla temperatura, può avere sul corpo un effetto umidificante o dissecante (cfr. *Peri trophes* 1) e ciò vuol dire che può anche avere un effetto ingrassante o dimagrante: è, insomma, un tipo di *trophe* (cfr. *Reg.* I 7) che deve rientrare nella strategia della *diaita*, strategia che nella visione ippocratica comprende tutti gli aspetti della vita quotidiana, al punto che per salvaguardare la necessaria *symmetria* Ippocrate consiglia di non assumere l'acqua come bevanda prima e dopo il bagno (cfr. *Reg. mal. acute* 65)<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> E' una funzione simile a quella dell'acqua potabile; vedi, per esempio, *Reg. mal. acute* 28 dove si afferma che una *phaule diaita* di *brosios* e *posios* è più utile di un violento, improvviso cambiamento di regime a riportare la buona salute e ancora *ibid.* 38 dove si raccomanda di tener conto (*prostekmartea*) non solo di *sitia*, ma anche dei *pota*; cfr. *Ars XIII*: (a pari titolo d'importanza *pomata kai bromata*). Sul dibattito relativo alla funzione terapeutica del bagno vedi anche J. Bertier, *Mnésithée et Dieuchès*, Leiden 1972, pagg. 102-112.

<sup>51</sup> *Il femminile e l'uomo greco*, trad. it., Roma-Bari 1991, passim.

<sup>52</sup> R. Ginouve, *Balaneutike*, cit., cap. II.

<sup>53</sup> La *metriotes* fisica corrisponde evidentemente ad una *metriotes* morale: si vuol dare una certa immagine di sé anche attraverso la *chresis* del bagno che, a partire dal V sec. in avanti, diventa sempre più un'abitudine sociale (ricordiamo in questo senso il ruolo dei ginnasi), fino a diventare in età romana un vero e proprio fenomeno di costume. La *diaita* come *medium* per raggiungere la tranquillità dell'anima attraverso la storia dei saperi fino a Galeno: «Per mezzo di cibi e bevande e anche per mezzo di ciò che facciamo ogni giorno, realizziamo un buon temperamento e con questo possiamo dare all'anima un contributo per raggiungere la virtù» (*Quod animi mores*, K. IV pp. 767-8).

Non è un caso, allora, che nel *Regime delle malattie acute*, dopo aver analizzato i vari tipi di *potá*, fra cui il vino, l'idromele (ovviamente miscela di acqua e miele) e l'ossi-mele, l'autore si soffermi a lungo e con abbondanza di prescrizioni dettagliate sulla funzione dei bagni (*ibid.*, c. 65 sgg.).

Quella del bagno non è un'azione qualunque nel corso della giornata perché non è senza conseguenze non solo sul fisico, ma anche sull'*ethos*: la medicina e la filosofia sono concordi, per esempio, sul fatto che i bagni troppo caldi rendono *malakoi*, ram-molliti gli adulti ai quali, infatti vengono prescritti solo in caso di eccesso di stanchezza (cfr. *Reg.* III 85), mentre sono benefici per i neonati<sup>54</sup>.

Intanto, il bagno non è momento dietetico o terapeutico accessibile a tutti: esistono, infatti, delle condizioni tecnico-logistiche che fanno del bagno momento privilegiato degli *happy few*.

Ippocrate è molto esplicito: «Talvolta l'uso del bagno deve essere interdetto perché i pazienti (*therapeusantes*) non hanno il necessario (*os dei*). Poche case, infatti, hanno ambienti adatti e il personale in grado di preparare il bagno come si deve (*outo dei*) ... Fra le cose necessarie dobbiamo includere un luogo coperto libero dal fumo e acqua in abbondanza ... Un altro elemento necessario è dato dal fatto che il tratto verso la vasca deve essere breve e la vasca stessa deve essere di facile accesso. Il bagno poi deve essere calmo e silenzioso: (il paziente) non deve far nulla, ma lasciare che siano gli altri a versare acqua. Preparare a parte un'abbondante quantità di acqua tiepida ...» (*ibid.*)<sup>55</sup>.

La lezione dei bagni, soprattutto pubblici, non lascerà più la medicina e la quotidianità greco-romana, al punto che quando Galeno vorrà sottolineare le cattive abitudini di persone sotto stress dirà che si riducono al punto da non avere neppure il tempo di fare un bagno con calma prima di pranzo!<sup>56</sup>.

L'acqua, insomma, sarà pure *fredda e umida*, ma è certamente protagonista a pieno titolo della nostra *diáita*.

<sup>54</sup> Sul tema vedi M. Vegetti, *Passioni e bagni caldi. Il problema del bambino cattivo nell'antropologia stoica*, in *Tra Edipo ed Euclide. Forme del sapere antico*, Milano 1983, in particolare pag. 83 sgg.

<sup>55</sup> È bene dire che la figura del *balaneus* non è affatto secondaria e, quindi, è ampiamente codificata: la letteratura ben presto trasformerà questo *maitre du bain* (la definizione è di R. Ginouve, *Balaneutike*, cit. pag. 212) in un personaggio equivoco, «braillard et de mauvaise réputation» (*ibid.*). Naturalmente in quest'ultimo caso parliamo di un *balaneus* di bagno pubblico, a contatto, quindi, con gente e situazioni di ogni risma.

<sup>56</sup> *De bonis malisque succ.* 2.2. In verità la prescrizione di un tranquillo bagno prima di pranzo è molto antica, tant'è che possiamo trovarne tracce importanti nei testi omerici (ampiamente ricordati da R. Ginouve, *Balaneutike*, cit., p. II) e risponde sia a prescrizioni di tipo semplicemente igienico sia a prescrizioni di tipo terapeutico giacché è indubbio che un bagno caldo rilassa e ci mette nelle condizioni migliori per «affrontare» il banchetto.