

Fra Platone e Galeno: curare il corpo attraverso l'anima, o l'anima attraverso il corpo?

Mario Vegetti

1. La questione dei rapporti fra anima e corpo, fra dimensione psichica e dimensione somatica, si può porre soltanto quando sia stata tracciata una netta distinzione concettuale tra le due sfere; e lo stesso vale naturalmente a proposito della pensabilità di terapie incrociate fra anima e corpo che risultino razionalmente definibili (tali non si possono ovviamente considerare le pratiche arcaiche di suggestione e di incantesimo, le cui origini possono risalire a tradizioni sciamaniche).

Nella storia della cultura greca, questa distinzione non è stata sistematicamente delineata prima della filosofia di Platone.¹ Il metodo della medicina ippocratica presenta una rilevante attenzione olistica rivolta alla persona del paziente, cui si tende a riportare sia l'eziologia sia la terapia, mentre un impegno minore è dedicato alla cura dei singoli organi e alla definizione di quadri nosografici particolari. Le patologie che presentano una componente psichica (come le "freniti", i deliri, l'epilessia) vengono comunque ricondotte al malfunzionamento di organi somatici (è il caso del cervello per l'epilessia nel *Male sacro*), o più spesso a squilibri nei rapporti fra gli umori e nei loro flussi all'interno del corpo. La terapia è dunque essenzialmente dietetica, basandosi in primo luogo sul controllo degli alimenti in entrata, e poi – in virtù del presupposto olistico – dell'intero regime di vita del paziente. Eziologia e terapia restano dunque strettamente confinate alla sfera somatica, proprio in assenza di condizioni teoriche che ne consentano il superamento.

Come si diceva, queste condizioni maturano con il pensiero di Platone, anche se naturalmente esso non è privo di antecedenti so-

prattutto nel pitagorismo. Anche in ragione di questa eredità pitagorica, agisce in Platone una tendenza a pensare anima e corpo come due entità sostanziali non solo separate ma ostili fra loro, in un rapporto patologico nel quale il corpo, con i suoi desideri e i suoi piaceri, minaccia di contaminare la purezza dell'anima, una sostanza di origine divina. L'incorporazione dell'anima, per un ciclo mortale della sua esistenza immortale, appare così in se stessa come agente patogeno; l'unica terapia possibile consiste nel ritrarsi dell'anima dal corpo, con l'esercizio ascetico di rifiuto delle sue pulsioni, finché per quanto è possibile l'anima riesca a de-somatizzarsi già in questa vita – che diventa così una preparazione alla morte, cioè allo scioglimento del vincolo perverso che connette l'anima al corpo. Forti tracce di questo pensiero, che trasforma la distinzione tra sfera psichica e sfera somatica nel conflitto insuperabile fra due sostanze separate e ostili, sono presenti soprattutto nel *Fedone*. È chiaro che in questo quadro di pensiero la possibilità di una pratica terapeutica incrociata che investe il corpo a partire dall'anima, o viceversa, non è affatto pensabile.

Esso non è tuttavia l'ultima parola di Platone, anche se egli non rinuncia mai alla separazione teorica tra le due sfere, che continuano a venire concepite come sostanze separate – ma non necessariamente contrapposte e ostili. Le due polarità sono anzitutto connesse da una fitta trama di analogie (ad esempio: la malattia è per il corpo quello che il vizio è per l'anima; la salute è per il corpo quello che la giustizia è per l'anima; o ancora: la medicina sta al corpo come la filosofia sta all'anima).

Ma in ragione dell'esigenza dominante della filosofia platonica – quella di rendere giusta e quindi felice la vita degli individui e delle comunità in *questo*, e non nell'altro mondo – il rapporto fra anima e corpo deve superare la dimensione analogica e configurarsi come un'interazione fra due dimensioni che restano distinte ma non sono più pensate come opposte e alternative. Certo, il corpo rimane uno *strumento* dell'anima, che mantiene – o deve assumere – un ruolo di comando e di guida; ma in questa nuova prospettiva, guida e strumento vengono a formare una unità articolata che può ormai venire concepita come il *complesso psico-somatico*. C'è un passo della *Repubblica*, poco notato dagli interpreti, che rappresenta uno sviluppo decisivo in questa direzione. Il modello per la futura comu-

nità politica unificata, scrive Platone, deve essere quella «comunità (*koinônia*) che si estende dal corpo all'anima fino a raggiungere il suo principio d'ordine unitario»;² questa "comunità" fa sì che quando un dito viene colpito l'intero individuo avverte il suo dolore e ne soffre. La psicofisiologia del *Timeo*, nella quale si compie il processo di cui abbiamo parlato, chiarirà che il principio unitario è costituito dal cervello, nel quale ha "sede" la parte razionale dell'anima. Ed è appunto la localizzazione somatica delle "parti" dell'anima (oltre alla ragione nella regione encefalica, la parte emotiva e aggressiva viene collocata in quella cardiaca, e la parte desiderante nei visceri e negli organi sessuali) a consolidare la pensabilità di un'interazione fra anima e corpo nella "comunità" psico-somatica.

2. A questo punto, Platone può cominciare a porre il problema di una terapia che riguardi congiuntamente le malattie del corpo e dell'anima.

La prima scena accade in un elegante ginnasio ateniese, dove il bel giovanetto Carmide – di cui si dice che la bellezza sia pari all'intelligenza – si allena sotto gli occhi di intenditori come Crizia e lo stesso Socrate. A questi Carmide richiede un farmaco per il suo mal di testa; Socrate gli promette di donargliene uno, che agisce solo se accompagnato da un incantesimo. Incalzato dal ragazzo, che ne vuole sapere la formula, Socrate ne fornisce finalmente una spiegazione meno enigmatica. L'inizio è una bella descrizione dell'approccio olistico proprio dei medici ippocratici:

Quando uno va dai bravi medici con il male agli occhi, dicono che non è possibile per loro cominciare a curare solo gli occhi, ma sarebbe necessario curare nello stesso tempo anche la testa [...]; così anche per quanto riguarda la testa, credere di poterla curare di per sé, a prescindere dal corpo nel suo insieme, sarebbe, essi sostengono, una grossa sciocchezza. In base a questo ragionamento, applicando un regime al corpo nel suo insieme, intraprendono a curare, con il tutto, anche la parte, sino a guarirla.³

A questo punto, Socrate prende improvvisamente le distanze dalla medicina ippocratica, contrapponendole la sapienza dei seguaci del mitico re trace Zalmoxis, una figura dall'indubbia aura sciamanica.⁴ A loro dire, egli insegna che

come non è possibile intraprendere a curare gli occhi senza curare la testa, né la testa senza il corpo, così neppure il corpo senza l'anima; ma proprio questa sarebbe la causa per cui presso i Greci ai medici sfugge la maggior parte delle malattie, il fatto che ignorano l'intero, a cui andrebbe rivolta la maggior cura, perché se non si trova in buone condizioni, è impossibile che stia bene la parte [...]. Tutto prende le mosse dall'anima, i mali e i beni, sia del corpo sia dell'uomo nella sua interezza, e da lì si riversano, come dalla testa verso gli occhi.⁵

Il riferimento all'ambiente sciamanico di Zalmoxis ha nel *Carmide* un doppio valore: da un lato, il richiamo, senza dubbio ironico, alla tradizione arcaica delle pratiche di incantesimi e rituali purificatori; dall'altro, un distacco preciso dall'olismo ippocratico, in direzione di un nuovo olismo, che includa il ruolo decisivo dell'anima nell'insieme psico-somatico, cioè in quella *koinônia* di anima e corpo che la *Repubblica* aveva delineato con precisione programmatica. Il *Carmide* si limita a indicare, come terapia dell'anima capace anche di ingenerare la salute nel corpo, i «bei discorsi» capaci di produrre «saggezza» (*sophrosyne*).⁶ Ma in che cosa consistano questi «bei discorsi», e perché essi siano in grado di risanare il corpo attraverso l'anima, viene chiarito con la necessaria precisione soltanto dalla psicofisiologia del *Timeo*.

Ci sono in questo dialogo passi dal grande potenziale teorico, la cui portata è spesso sfuggita all'attenzione dei commentatori antichi e moderni, inevitabilmente richiamata dagli aspetti metafisico-cosmologici del testo; passi dai quali lo «spiritualismo», di solito attribuito a Platone sulla scorta del *Fedone*, viene decisamente superato in direzione di un più articolato rapporto fra anima e corpo, senza però venir sostituito da un riduzionismo ficalista dello psichico al somatico.

Secondo il *Timeo*, dunque, le malattie del corpo si producono a causa di squilibri intervenuti nelle proporzioni tra elementi e umori somatici. Ma questi squilibri sono in grado di intossicare l'anima e di provocare follia ed eccessi passionali.

Così «colui nel cui midollo si produce un liquido seminale abbondante e impetuoso», è preso da un irresistibile desiderio sessuale, e la sua intera vita degenera nella follia a causa dei piaceri e dei dolori che esso arreca. «Benché la sua anima sia resa malata e priva di senno

dal corpo, viene giudicato non ammalato, ma volontariamente malvagio», mentre l'intemperanza erotica è una «malattia dell'anima» causata dall'eccedenza spermatica. Platone formula a questo punto una tesi di grande rilievo, che rielabora profondamente il vecchio motto socratico secondo il quale «nessuno fa il male volontariamente», e che avrebbe incontrato, come vedremo, la disapprovazione di Aristotele:

Quasi tutto ciò che si definisce come incapacità di dominare i piaceri ed è oggetto di rimprovero, come se si fosse malvagi volontariamente, non è a giusto titolo che viene rimproverato; giacché nessuno è volontariamente malvagio, ma il malvagio (*kakos*) diviene tale per una cattiva disposizione del corpo e per una crescita senza educazione (*apaideuton trophên*).⁷

L'ultima parte della frase è decisiva. Se la malattia dell'anima è conseguenza ed effetto della malattia del corpo, la terapia somatica – mirante a ristabilire gli equilibri umorali – sarà sufficiente a curare l'anima stessa: si tratterebbe di un riduzionismo organicistico in contrasto con la tesi del *Carmide* sull'unità del complesso psico-somatico e della sua terapia. L'assenza di *paideia* si aggiunge invece alla patologia somatica nel provocarne gli effetti sull'anima. Il problema è messo a fuoco nella successiva pagina del *Timeo*.

L'anima soffre di varie patologie a causa di flegmi e umori in eccesso che vagano per il corpo: a seconda della sede somatica in cui si depositano essi affettano le corrispondenti parti dell'anima, provocando scontentezza e afflizione, temerarietà e viltà, oblio e pigrizia intellettuale – altrettante forme di malfunzionamento, rispettivamente, della parte desiderante, di quella irascibile e di quella razionale. Il memorabile passo che segue merita di venir riportato per esteso.

Se a individui così mal costituiti si aggiungono cattive istituzioni (*politeiai*) e si tengono, in privato e in pubblico, discorsi conformi a questi tipi di città, se, fin da giovani, non vengono loro impartiti insegnamenti (*mathemata*) capaci di curare (*iatika*) tali mali, allora tutti i malvagi tra noi lo diventano per due ragioni, senza volerlo: di ciò bisogna sempre considerare responsabili i genitori più dei figli, chi educa più di chi è educato, e bisogna sforzarsi, per quanto è possibile, di fuggire il male e perseguire il suo opposto, con l'educazione, le occupazioni e con gli studi.⁸

Se dunque è vero che un corpo patogeno può contaminare l'anima, e che curarlo significa anche giovare alla salute dell'anima, è vero anche che un'anima curata con i farmaci che le sono propri – quelli offerti da un'adeguata educazione etica e politica – può resistere alla pressione somatica e anzi metterla sotto controllo, risanando a sua volta il corpo. La capacità di autocontrollo (*enkrateia*) acquisita dalla dimensione psichica grazie a un influsso positivo dell'ambiente sociale permette di resistere alle pulsioni somatiche, e di ricondurre anche queste entro limiti accettabili. Si può dunque curare l'anima attraverso il corpo, ma anche il corpo mediante un'anima intellettualmente e moralmente rafforzata. La "comunità" psico-fisica di anima e corpo viene così curata nel suo complesso, secondo l'insegnamento di "Zalmoxis" riferito nel *Carmide*; ma tutto ciò è possibile, secondo Platone, solo nel contesto di una *polis* giusta e capace di educare i suoi cittadini, mentre una *polis* degenerata non potrà che portare devastazione negli equilibri psico-somatici, aggiungendo la sua opera patogena a quella della cattiva costituzione dei corpi. Non solo dunque anima e corpo vanno pensati in un insieme integrato; altrettanto è vero per l'individuo e la comunità politica cui esso appartiene, e la dimensione politica risulta decisiva per le vicende della salute e della malattia di ognuno.

3. La questione del rapporto fra terapia dell'anima e del corpo si pone in modo affatto diverso in Aristotele – o per essere più precisi propriamente non si pone – perché nella sua visione psicofisiologica l'anima non è una sostanza diversa dal corpo, ma esprime semplicemente l'insieme delle funzioni che fanno di un corpo fisico un organismo vivente, a livelli differenziati di complessità (semplicemente nutritivo e riproduttivo per i vegetali, percettivo e motorio per gli animali, intelligente e politico per gli uomini). Non è tuttavia impossibile ricostruire, in contrappunto al pensiero platonico, un percorso che attraversi il territorio del controllo delle affezioni psicosomatiche anche nell'etica di Aristotele.

Va detto anzitutto che egli non è così fiducioso come il suo maestro nell'efficacia educativa e rieducativa dei "buoni discorsi". Essi saranno efficaci per i giovani già ben allevati e d'animo liberale, ma "i più", che vivono nell'intemperanza sotto il dominio delle passioni, si

tengono eventualmente lontani dalle azioni malvagie per la paura della punizione;⁹ infatti, aggiunge Aristotele, «la passione non si lascia domare dal discorso ma dalla costrizione violenta (*bia*)». ¹⁰ Per questo occorrono le leggi:

la massa obbedisce più alla costrizione (*ananke*) che a un ragionamento, più alla punizione che al bello. È questa la ragione per cui alcuni ritengono che i legislatori [...] devono stabilire punizioni e pene per chi non ascolta ed è di natura inadatta, e devono espellere (*exorizein*) del tutto chi è incurabile (*aniatous*) [...]. Chi è spregevole e desidera il piacere sarà punito con il dolore, come un animale da soma.¹¹

Ai rigori della legge si può aggiungere, nel caso dei «malati e di chi è fuori di senno», l'intervento della medicina: una «punizione (*kolasis*) medica» si affianca così a quella politico-giudiziaria, perché, precisa Aristotele, una cura con farmaci è una «punizione» non minore delle bastonate.¹² Ma c'è chi risulta incurabile (*aniatos*) da ogni tipo di *kolasis*: questa forma estrema di intemperanza, questo cedimento totale alla sfera dei desideri passionali, si chiama infatti *akolasia* (*akolastos* corrisponde al nostro termine «impunito»), ed è perciò incurabile.¹³

Aristotele si oppone risolutamente all'indulgenza platonica, che nel *Timeo*, come si è visto, aveva considerato irresponsabili coloro che commettono atti malvagi per effetto di mancanza di educazione o di malattie somatiche. È vero che costoro, una volta acquisito un carattere minato da una cattiva costituzione psico-somatica, non possono più cessare, se lo volessero, di essere intemperanti e ingiusti. «Nemmeno chi è malato – aggiunge severamente Aristotele – può diventare sano, anche se di dà il caso che si sia ammalato volontariamente, vivendo senza controllo e non dando retta ai medici; ma all'inizio vi era per lui la possibilità di non ammalarsi, ma quando si è lasciato andare ciò non è più possibile» – il che non esclude affatto che egli sia responsabile, imputabile e dunque punibile per le sue azioni, perché «anche per l'ingiusto e l'intemperante vi era all'inizio la possibilità di non diventare una persona di quel tipo – e per questo lo è volontariamente – ma quando lo è diventato non ha più la possibilità di non esserlo. Quindi non solo i vizi dell'anima sono volontari, ma lo sono anche i vizi del corpo», almeno quelli che dipendono da noi.¹⁴

Il legislatore e il politico metteranno dunque al bando questi individui che né le punizioni inflitte dai tribunali né le cure (tardive) dei medici possono recuperare a una normale vita sociale. Ma quella che per il politico è una messa al bando dai confini della città, per l'antropologia filosofica di Aristotele diventa un'espulsione assai più pesante: quella dalla condizione propria del genere umano. Ci sono forme di deviazione comportamentale estreme, che Aristotele definisce «ferine», come il cannibalismo; altre simili che derivano da malattie o dalla follia, oppure patologie caratteriali come le fobie e l'omosessualità.¹⁵ Ci sono uomini privi di ragione, che vivono basandosi solo sui sensi, «come fanno alcune stirpi di barbari più lontani, mentre altri lo sono a causa di malattie, come gli epilettici, o a causa di pazzia morbosa».¹⁶ Questi vizi comportamentali estremi escono propriamente dalla natura umana e quindi dalla valutazione morale: essi sconfinano nei territori non-umani della remota barbarie o della ferinità (*therioides*).¹⁷ A proposito delle bestie, non si può dire che esse siano temperanti o intemperanti, perché sono incapaci di scegliere e di ragionare, «come, nel genere umano, i pazzi».¹⁸

Platone aveva ritenuto che corpo e anima vanno curati insieme, e che la terapia educativa dell'anima può risanare, o almeno tenere sotto controllo, le patologie somatiche. Nel quadro aristotelico, il rapporto fra corpo e anima non appare problematico, perché esso viene pensato alla stregua di quello fisiologico fra organo e funzione. Aristotele è piuttosto preoccupato dalla dimensione sociale dei comportamenti devianti, la cui origine può essere somatica (la malattia) o psichica (il vizio morale). A differenza delle tesi platoniche del *Timeo*, tutti i comportamenti restano responsabili e imputabili per Aristotele a meno che non accadano per costrizione esterna; ed essi sembrano sottrarsi alle potenzialità di una terapia rieducativa, una volta che il carattere perverso si sia consolidato. Il problema è allora quello di tenere sotto controllo questi comportamenti ricorrendo all'intimidazione delle punizioni inflitte dai tribunali, ai farmaci appropriati, se necessario all'espulsione dalla comunità politica. Un'espulsione che, come abbiamo visto, nella teoria antropologica aristotelica si traduce nell'esclusione dalla condizione propriamente umana degli individui devianti, più vicini a quella dell'animalità o della barbarie estrema.¹⁹

Da questo punto di vista, Aristotele si colloca in un certo senso a metà strada del secolare percorso che conduce da Platone a Galeno, nel II secolo d.C.

4. La singolare strategia di Galeno, che consiste nel capovolgere la prospettiva di Platone pur prendendo le mosse dal *Timeo*, viene sviluppata nel breve ma straordinario trattato *Le facoltà dell'anima dipendono dal temperamento dei corpi* (*Quod animi mores*).²⁰ Qui il grande medico sviluppa una raffinata operazione teorica, che mette in opera elementi di provenienza sia platonica sia aristotelica, posti al servizio di un razionalismo intransigente, contro la minaccia delle religioni irrazionaliste proprie dell'epoca: i suoi esiti consistono in un rigoroso riduzionismo organicista delle malattie dell'anima, e nel conseguente primato della scienza medica su ogni altra forma terapeutica.

Galeno, sulla scorta dell'anatomia alessandrina e degli sviluppi che egli stesso vi aveva apportato, riconosceva tre organi principali, il cervello, il cuore e il fegato, e tre sistemi vascolari, i nervi (originati dal cervello), le arterie (connesse al cuore) e le vene (originate dal fegato). Non risultava difficile far collimare questa tripartizione anatomo-fisiologica con la tripartizione dell'anima teorizzata nel *Timeo*, dove, come si ricorderà, Platone aveva sostenuto che l'anima razionale ha sede nel cervello, quella emotiva nella regione cardiaca, quella desiderante nel fegato e nei visceri.

Ora, osserva Galeno, che cosa significa dire che le parti dell'anima "hanno sede" nei rispettivi organi corporei? Evidentemente, non vi abitano come un inquilino. Aristotele aveva giustamente sostenuto che l'anima è la *forma* (cioè la struttura-funzione) di un corpo organico dotato di vita. Applicando a questa tesi fondamentale la tripartizione platonica, si dovrà dire che le "parti" dell'anima sono la forma-funzione dei rispettivi organi: quello che è la vista per l'occhio, sarà la ragione per il cervello, l'emozione per il cuore, il desiderio per il fegato. Ma poiché la funzione di un organo è resa possibile dalla sua particolare composizione strutturale (così ad esempio la vista dipende dalla giusta composizione di retina, cristallino, cornea), Galeno ne deriva – con una ulteriore mossa materialistica – che le funzioni psichiche sono l'espressione della composizione o temperamento (*krasis*) dei rispettivi organi, cioè della loro *formula* "chimica" (proporzione fra gli elementi

fluidi, solidi, freddi e caldi che li compongono, o anche, in linguaggio ippocratico, fra gli “umori” che ne sono costitutivi).

Perché dunque un uomo risulta irrazionale o moralmente malvagio? Non perché, come pensava Platone, prevalgono in lui le istanze passionali o desideranti dell’anima; e neppure perché, come in modi diversi riteneva Aristotele, è stato guastato da un processo educativo difettoso o da decisioni morali perverse. La risposta di Galeno è diversa: il difetto intellettuale e morale dipende da squilibri, da guasti intervenuti nella composizione materiale, nella *krasis* del cervello (l’organo di governo della condotta), che gli impediscono di erogare correttamente la sua funzione, come un danno alla retina impedisce la vista; essi possono essere congeniti, cioè accaduti durante la formazione embrionale, oppure acquisiti, a causa di malattie, eccessi dietetici, modi di vita sregolati. Scrive Galeno: «che l’anima sia signoreggiata dai mali del corpo lo si vede chiaramente nelle malinconie, nelle freniti e nelle pazzie».²¹

Se è così, sostiene Galeno, l’anima non solo è in rapporto con il corpo, ma ne è addirittura la “schiava”: come spiegare altrimenti che l’ubriachezza o le febbri violente possono alterare l’equilibrio intellettuale anche del più saggio fra gli uomini? Va notato che in questo contesto Galeno abbandona, implicitamente ma in modo molto chiaro, la tesi platonica dell’immortalità almeno della parte razionale dell’anima: essa non può sopravvivere al cervello di cui è la funzione, come non c’è vista senza occhio. In ogni caso, se la causa della devianza morale, della debolezza intellettuale, è di ordine somatico, dipendendo da guasti o lesioni dell’organo egemonico, chi dovrà prendersi cura dell’uomo irrazionale o malvagio? Non il filosofo educatore della città e degli individui, come voleva Platone, e neppure il padre, il magistrato, le persone eminenti nella comunità come pensava Aristotele – bensì il *medico*: l’unico in grado di curare le discrasie cerebrali combattendone le cause con farmaci, diete, regimi di vita. Scrive Galeno:

coloro che non accettano che l’alimentazione abbia la capacità di rendere gli uni più temperanti, gli altri più intemperanti, alcuni più padroni di sé, altri meno, e coraggiosi o vili, miti o amanti di controversie e di liti, si rinsaviscono e vengano da me ad apprendere che cosa devono mangiare e che cosa devono bere. Riceveranno un gran giovamento per la filosofia morale e oltre a questa,

divenuti più intelligenti e dotati di migliore memoria, faranno progredire la loro virtù con le facoltà dell'anima razionale. Oltre ai vari tipi di nutrimento e alle bevande insegnerò loro anche i venti, i temperamenti dell'ambiente e ancora le regioni, quali conviene scegliere e quali evitare.²²

L'anima dunque si cura ormai – se è possibile curarla – solo attraverso la cura del corpo, intesa a ripristinarne la normale funzionalità psicofisiologica.

Se tocca dunque al medico curare le radici somatiche del vizio intellettuale e morale, spetterà anche a lui dichiararne l'incurabilità (che di solito si manifesta quando gli squilibri della *krasis* cerebrale sono intervenuti già durante la formazione dell'embrione, oppure sono ormai troppo avanzati). Chi è inguaribilmente malvagio andrà affidato ai giudici perché lo facciano giustiziare (una misura che nella sconfinata società imperiale prende evidentemente il posto del "bando" dalla comunità della *polis* di cui aveva parlato Aristotele). Qui Galeno affronta e risolve secondo la sua ottica radicalmente organica un problema che Platone e Aristotele, come abbiamo visto, avevano affrontato da punti di vista opposti: quello del rapporto fra responsabilità, imputabilità e punibilità.

Non tutti – egli scrive – nascono nemici della giustizia, né tutti amici, e gli uni e gli altri divengono tali a causa del temperamento dei corpi. Come allora è possibile approvare, biasimare, odiare, amare una persona che è cattiva o buona non di per sé, ma per il temperamento, che chiaramente deriva da altre cause? Perché, risponderemo, è in noi tutti desiderare il bene, ricercarlo e amarlo, allontanare, odiare e fuggire il male, senza considerare se esso è generato dall'esterno o no. Per lo meno, sopprimiamo gli scorpioni, le tarantole e le vipere che sono malvagi per natura e non per propria scelta. Logicamente perciò odiamo gli uomini malvagi, senza considerare il motivo che li rende tali, e al contrario desideriamo e amiamo i buoni, che siano diventati tali per natura, per educazione e insegnamento o per volontà e costumi. E uccidiamo coloro che sono irrimediabilmente malvagi per tre buone ragioni: perché non facciano del male, da vivi; perché incutano ai loro simili il timore che saranno puniti per i mali che faranno, e, terzo motivo, perché è per loro meglio morire, essendo così corrotti nell'anima da non poter essere educati dalle Muse stesse né migliorati da Socrate o da Pitagora.²³

Il malvagio è dunque un malato cerebrale, e, soprattutto nel caso che la malattia sia intervenuta durante il processo di formazione embrionale, è ovviamente del tutto irresponsabile per la sua condotta, come aveva sostenuto il *Timeo* (essendo, nel nostro linguaggio psichiatrico, “incapace di intendere e di volere”). Ma allo stesso modo sono irresponsabili del loro veleno i serpenti e gli scorpioni, che tuttavia vengono uccisi perché sono pericolosi. Così, argomenta Galeno, a questo punto contro il *Timeo*, il malvagio è irresponsabile ma non per questo non imputabile e non punibile. Egli è socialmente pericoloso, quindi il corpo sociale ha il dovere di consegnarlo prima al medico perché lo curi, poi, in caso di diagnosi infausta, al giudice e al carnefice: ciò che governerà a lui stesso, come cura estrema del suo male, e in ogni caso al corpo sociale sano e “buono”, che se ne protegge.

Quello che importa per Galeno – al termine di questa drastica operazione di subordinazione dell’anima al corpo – è soprattutto un risultato: l’aver assicurato, su solide basi scientifiche, la supremazia del medico rispetto all’educatore, al politico, al filosofo, nella terapia e nel controllo delle devianze intellettuali e morali. Si tratta di un esito, non scontato né inevitabile, del complesso percorso di costruzione di una teoria psicofisiologica, che si è snodato fra scienza anatomica, filosofia, teorie dell’anima, problemi etici. Un sistema, nelle intenzioni di Galeno, coeso e coerente fino alle estreme conclusioni, e collocato sotto la protezione teorica delle maggiori autorità filosofico-scientifiche: da Ippocrate agli anatomisti alessandrini, da Platone ad Aristotele.

La presa di controllo del medico sull’intero ambito della psicopatologia, così motivata e promossa da Galeno, attraverso la rivisitazione dell’intera tradizione filosofico-scientifica antica, era destinata ad avere, com’è facile vedere, una duratura posterità. Sempre di nuovo, l’universo del disordine emotivo, delle condotte irrazionali e passionali, tenderà a venire descritto non con il linguaggio dei sentimenti pubblici o privati, bensì con quello della patologia medica, e più tardi psichiatrica. La tristezza, ad esempio, continuerà a venire descritta come “melancolia” (cioè come l’effetto della sovrabbondanza di un “umore” corporeo, la bile nera), e più tardi come “depressione”; l’ira come effetto di un temperamento collerico (effetto della bile gialla), e più tardi “aggressivo”. Non cesserà, d’altro canto, la sovrapposizione non priva di equivoci fra moralista, giudice e medico (ai nostri giorni, psichiatra).

Note

- 1 Ho argomentato questa tesi nello scritto *Tra servitù e signoria: alle origini del pensiero del corpo*, in «Costruzioni psicoanalitiche» 2, 2001, pp. 33-48. Cfr. anche *Anima e corpo*, ne *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Borin ghieri, Torino 1992 (pp. 201-228).
- 2 Resp. V 462c.
- 3 *Charm.* 156b-e, trad. Centrone.
- 4 Su questo testo cfr. F. Ferrari, *L'incantesimo del Trace: Zalmoxis, la terapia dell'anima e l'immortalità nel 'Carmide' di Platone*, in M. Taufer (a cura di), *Sguardi interdisciplinari sulla religiosità dei Geto-Daci*, Rombach Verlag, Frei burg i.B. 2013.
- 5 *Charm.* 156b-e, trad. Centrone.
- 6 157a-b.
- 7 *Tim.* 86c-e, trad. Fronterotta.
- 8 *Tim.* 87a-b.
- 9 *Eth. nic.* X 10 1179b6-12.
- 10 1179b28-30.
- 11 1180a1-a12.
- 12 *Eth. eud.* I 3 1214b30-34.
- 13 III 2 1230b8.
- 14 *Eth. nic.* III 7 1114a14-23, trad. Natali.
- 15 *Eth. nic.* VII 6 1148b25 sgg.
- 16 1149a5 sgg.
- 17 1149a15 sgg.
- 18 VII 7 1150a1.
- 19 Su questa struttura dell'antropologia aristotelica cfr. M. Vegetti, *Normale, naturale e normativo in Aristotele*, in «Quaderni di storia», 52, pp. 73-84.
- 20 La traduzione italiana del *Quod animi* è di I. Garofalo, in M. Vegetti (a cura di), *Galeno. Opere scelte*, UTET, Torino 1978. Su questo testo si veda M. Veget ti, *Corpo e anima in Galeno*, in *Dentro di sé, sopra di sé*, a cura di R. Bruschi, ETS, Pisa 2007, pp. 143-153.
- 21 *Quod animi* 5.
- 22 *Quod animi* 9.
- 23 *Quod animi* 11.