

Roberta Ioli

Medici del corpo contro terapeuti della parola : una riflessione su medicina e sofistica

Peitho : examina antiqua 1 (4), 189-209

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Medici del corpo contro terapeuti della parola: una riflessione su medicina e sofistica

ROBERTA IOLI / *Bologna / Roma /*

La medicina di fine V secolo a.C. ha dialogato in modo proficuo, e talvolta polemico, con la filosofia del tempo, interrogandosi non solo sul concetto di *technē* e sulla sua esistenza, ma anche sui rapporti tra realtà e conoscenza, verità e linguaggio, a cui avevano dedicato particolare attenzione eleati e sofisti. Fine del mio articolo è indagare l'influenza della sofistica, e in particolare di Gorgia, su una serie di trattati anonimi tramandati all'interno del *Corpus Hippocraticum*, per la precisione *De vetere medicina (VM)*, *De natura hominis (NH)* e *De arte*.

1. La medicina non ha bisogno di vuote ipotesi

L'autore del *De vetere medicina* discute dello statuto della medicina e del suo rapporto con la filosofia e con l'uso di ipotesi. Se nel corso del V secolo l'interazione tra filosofia e medicina è stata ricca (contribuendo, per esempio, alla graduale emancipazione della medicina dalla superstizione e al suo sviluppo come scienza), è vero, d'altra parte, che l'autore di *VM* polemizza contro la presunta superiorità della filosofia e rivendica l'autonomia della scienza¹.

¹ Su questo tema ampiamente discusso segnalo, in particolare, Longrigg (1963), Vegetti (1965), Nutton (2004).

L'*incipit* del trattato è una sorta di manifesto programmatico:

VM cap. 1, p. 36,15–21 (*CMG I 1*)² Διὸ οὐκ ἤξιον αὐτὴν ἕγωγε κενῆς ὑποθέσιος δεῖσθαι, ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα· περὶ ὧν ἀνάγκη, ἤν τις ἐπιχειρῆ τι λέγειν ὑποθέσει χρῆσθαι· οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν· ἃ εἰ τις λέγοι καὶ γινώσκοι ὡς ἔχει, οὐτ' ἂν αὐτῷ τῷ λέγοντι οὔτε τοῖσιν ἀκούουσι δῆλα ἂν εἴη, εἴτε ἀληθεῖα ἐστὶν εἴτε μή· οὐ γὰρ ἐστὶ πρὸς ὃ τι χρεὶ ἐπανεγγκάντα εἰδέναι τὸ σαφές.

Pertanto io stesso ho ritenuto che essa [*scil.* la medicina] non avesse alcun bisogno di una vuota ipotesi³, come invece accade per ciò che è oscuro e incerto; riguardo a questo è necessario, per chi tenti di parlarne, servirsi di ipotesi, come per le cose del cielo e quelle sotto terra; quand'anche qualcuno ne parlasse e conoscesse come sono, in realtà non risulterebbe evidente né a chi parla né a quanti ascoltano se esse siano vere oppure no. Infatti, non vi è alcunché attenendosi al quale si conosca con chiarezza.

La medicina non ha bisogno di vuote ipotesi, dal momento che è una scienza, regno dell'empiria e di teorie fondate sull'osservazione; ipotesi, infatti, è qui intesa non in senso moderno, come legata all'osservazione dei fenomeni, ma come postulato, elemento non provato e assunto quale base per successive astrazioni teoriche⁴. Dove c'è arte medica, secondo l'autore di *VM*, deve esserci verificabilità; le ipotesi, adatte per ragionare sull'astrattezza dei fenomeni celesti o sotterranei, sono vuote per antonomasia. Obiettivo programmatico di *VM* non è dunque quello di contrastare una fondazione della medicina su nuove basi⁵, ma piuttosto quello di liberare il campo da postulati sentiti come vuoti in quanto disgiunti dall'osservazione empirica⁶. L'autore polemizza con ogni forma di riduzionismo, rappresentato soprattutto dalle dottrine di quanti introducono principi quali caldo, freddo, secco, umido per spiegare la genesi della malattia (capp. 13–19), e riconosce invece l'importanza della dieta per salvaguardare uno stato di salute inteso come equilibrio tra *dynameis*⁷.

² Per le citazioni dai trattati ippocratici seguo il *Corpus Medicorum Graecorum*, precisamente Heiberg (1927) per *De vetera medicina*, *De arte*, *De flatibus* (*CMG I 1*), e Jouanna (1975) per *De natura hominis* (*CMG I 1*, 3).

³ Seguò la lezione *kenēs* ("vuota") del codice Marcianus 269, adottata, tra gli altri, da Littré (1839: 12) e Jones (1923a: 12). La mia obiezione alla lezione *kainēs*, "nuova" (accolta, per esempio, da Longrigg, 1963: 163; Jouanna, 1990: 119; Schiefsky, 2005: 135–136), è che parlare per la medicina di una "nuova ipotesi" da respingere lascia supporre che essa possa e debba servirsi di ipotesi, cosa che l'autore del trattato esclude nel modo più categorico (si veda anche *VM* cap. 2, p. 37,19 *ouden dei hypothesis*).

⁴ Per un'analogia interpretazione di *hypothesis* rimando a Jones (1923a: 7–8), Lloyd (1963), e Vickers (1979).

⁵ Così invece suggerisce Schiefsky (2005: 136), seguendo la lezione *kainēs*.

⁶ Si veda, in proposito, anche *VM* cap. 15, p. 46,18–20: Ἀπορέω δ' ἕγωγε, οἱ τὸν λόγον ἐκείνον λέγοντες, καὶ ἀπάγοντες ἐκ ταύτης τῆς ὁδοῦ ἐπὶ ὑπόθεσιν τὴν τέχνην, τίνα ποτὲ τρόπον θεραπεύσουσι τοὺς ἀνθρώπους, ὥσπερ ὑποτίθενται.

⁷ Secondo Lloyd (1963), l'obiettivo polemico di *VM* potrebbe essere Filolao, probabile responsabile della confusione tra medicina e filosofia, come denunciata in *VM* 20, e autore di dottrine astronomiche, oltre che biologiche, in cui il ruolo dell'ipotesi doveva essere preponderante (si veda, ad esempio, la sua teoria del Fuoco

L'espressione "le cose del cielo e quelle sotto terra" allude a quell'ambito di ricerche cosmogoniche su cui il filosofo naturalista ha sempre indagato, ma su cui non può appuntare la propria osservazione diretta: esulando infatti dalla sfera delle esperienze sensibili, il terreno di indagine si fa del tutto speculativo, privo di un criterio di conoscenza che consenta la verificabilità e, infine, l'acquisizione di un sapere dotato di evidenza (*to saphes*). Nel V secolo non esiste una netta distinzione tra filosofia e fisiologia, poiché il filosofo, nella sua accezione preplatonica, è colui che si interroga sulla *physis*. In questo caso, però, l'autore di *VM* sta evocando quei fenomeni celesti e sotterranei che, sottratti alle dotte cosmogonie mitiche, rappresentano un terreno rischioso per l'indagine sulla natura, in quanto sfuggono alla nostra percezione immediata. Intorno a questi ambiti di riflessione metaempirica si è costruito, soprattutto nella *Commedia*, il ritratto del *philosophos* distaccato dalla concretezza della vita. Mentre però nelle *Nuvole* di Aristofane (vv. 188ss., 228ss.) o nell'*Apologia* di Platone (18b7–c1) il riferimento a *ta meteōra* è intriso di ironia, come simbolo di speculazioni aeree, nel caso di *VM* l'accento è posto solo sull'oscurità dell'oggetto di riflessione, esattamente come in Gorgia, che nell'*Encomio di Elena* polemizza contro la *physiologia* come scienza di ciò che è "incredibile e oscuro". Con le sue ambizioni epistemiche, essa è introdotta dal sofista all'interno di un discorso più ampio rivolto contro tre diverse forme di *logos* persuasivo che pretenda di rivelare la verità, pur non avendone accesso: oltre ai *logoi* dei naturalisti, vi sono infatti quelli retorici pronunciati negli agoni giudiziari e quelli di cui si servono i filosofi nelle loro contese. La prima categoria di discorsi è attribuita appunto ai *meteōrologoi*⁸:

Hel. 13 ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιούσα τῶι λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρὴ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν.

Quanto poi al fatto che la persuasione, unitasi al discorso, modelli anche l'anima a suo piacimento, si considerino in primo luogo i discorsi dei fisici che, sostituendo un'opinione a un'altra, fanno apparire agli occhi dell'opinione ciò che è incredibile e oscuro.

Sono introdotti gli stessi personaggi contro cui polemizza il *De vetere medicina*, quei cosmologi e naturalisti ("fisici" nel senso letterale del termine) che pretendono di pronun-

Centrale). Per Longrigg (1963: 152) e per Vegetti (1998: 289–299), invece, *VM* era diretto contro Empedocle stesso, ma è più probabile che la critica sia rivolta contro quei filosofi e medici che hanno tratto ispirazione da Empedocle e hanno abbracciato una prospettiva di riduzionismo eziologico. Persuasiva pare dunque la posizione di Jouanna (1990: 26–33) e Schiefsky (2005: 55–62), per i quali è impossibile identificare con precisione un obiettivo polemico.

⁸ Come osserva Capelle (1912: 422), *ta meteōra* designa l'ambito di indagine dei filosofi in quanto si interrogano sulla *physis*; analogamente per Untersteiner (1961: 104), nota *ad loc.*, con *meteōrologoi* si indicano i "presofisti naturalisti"; per l'equivalenza tra cosmologi e fisici naturalisti cfr. Aristotele, *Met.* 338a20–339a9, e Platone, *Crat.* 396b7–c3. Ma una lettura più problematica di tale corrispondenza è discussa in Laks (2006: 7–21). Per l'uso della perifrasi in *VM* si vedano Jouanna (1990: 158) e Schiefsky (2005).

ciarsi su fenomeni inconoscibili in quanto inaccessibili alla nostra percezione. L'interesse di Gorgia per i *logoi* fisici non si riduce però a una loro considerazione come semplici esempi di potenza della persuasione⁹, ma rivela l'attenzione per il problema epistemico: la polemica contro i saperi congetturali si esprime cioè nell'attacco contro i *logoi* che pretendano di comunicare la verità senza disporre di alcun criterio per discriminare vero e falso. Va poi ricordato che per *VM* la medicina deve tener conto del metodo intrapreso e delle scoperte compiute in passato; chi esuli da questo metodo rigoroso sarà autore e vittima di inganno (e sul tema di *apatē*, inteso in *VM* 2 in senso negativo, come lontananza dalla verità e dall'autentica via di ricerca, si veda il confronto con Gorgia, per il quale *apatē* può indicare sia l'inganno epistemico, sia, positivamente, un accesso privilegiato all'esperienza estetica¹⁰).

2. Il *De veteri medicina*, tra Senofane e il Gorgia del *PTMO*

La relazione tra riflessione sofistica, in particolare gorgiana, e *VM* potrebbe essere confermata non solo dall'*Elena*, ma anche da alcune analogie con il trattato sul non essere, il *Perì tou mē ontos* (*PTMO*), qui considerato nella versione tramandata dallo pseudo-Aristotele (*MXG* 979a12–980b21). Per Gorgia niente è, e se anche qualcosa fosse sarebbe inconoscibile; per *VM*, pur ammessa l'esistenza di fenomeni oscuri come quelli che si verificano in cielo o sotto terra, è impossibile raggiungere intorno a essi una conoscenza certa: anzi, neppure a chi pretendesse di dire e conoscere come stanno propriamente le cose, risulterebbe evidente se quanto detto corrisponda a verità oppure no. Mentre però *VM* si concentra su ciò che è intrinsecamente oscuro (*aphanes*), e in quanto tale inconoscibile, la seconda tesi del *PTMO* è focalizzata sul fallimento di ogni pretesa epistemica, dal momento che siamo sprovvisti di un criterio gnoseologicamente valido di accesso alla verità, si tratti di sensi, pensiero o consenso della maggioranza. Lo scetticismo del trattato ippocratico (*VM* cap. 1, p. 36,19–20 *out' an [...] dēla an eiē, ei te alēthea estin eite mē*) trova una corrispondenza linguistica, oltre che concettuale, in *MXG* 980a18 (*poia de talethē, adēlon*), che estende però a tutta la realtà la sfiducia che *VM* riserva solo alla ricerca metaempirica. Infine, nella terza tesi Gorgia sostiene che, se anche la conoscenza fosse accessibile all'uomo, non sarebbe comunicabile: il *logos*, infatti, non può rivelare la realtà, non può cioè svelarci esperienze e conoscenze a esso incommensurabili e, quand'anche fosse pronunciato da chi presume di conoscere il vero, non potrebbe esprimere altro che se stesso, cioè un puro suono. I punti di contatto tra Gorgia e l'autore di *VM* non sembrano dunque limitarsi al solo attacco contro la *physiologia* e le sue ambizioni epistemiche, ma coinvolgono anche la successione argomentativa del discorso, diretto però, nel caso di *VM*, contro la pretesa di applicare alla medicina postulati filosofici e ipotesi

⁹ Così invece Jouanna (1990: 158).

¹⁰ Si veda, in proposito, *Hel.* 10–11 e 82B23 DK.

astratte¹¹. Per Gorgia, inoltre, la comunicazione di contenuti epistemici è impossibile in quanto essi sono di per sé irriducibili al linguaggio, mentre per *VM* il linguaggio fallisce solo se fallisce la conoscenza, qualora sia rivolta a contenuti intrinsecamente aporetici. Nella relazione conoscenza/linguaggio e nel rapporto tra parlante e uditore, il *logos* per *VM* è al servizio della conoscenza, e non viceversa: esso infatti può risuonare vero anche quando sia solo un inconsapevole depositario del vero, mentre la conoscenza autentica non può che tradursi nella verità del *logos*.

Non è sfuggita l'analogia tra il nostro passo di *VM* e il frammento 34 di Senofane¹²:

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

La chiarezza, dunque, non vi è stato né vi sarà uomo
 che l'abbia vista, sugli dèi e sul tutto di cui parlo;
 se infatti anche in massimo grado riuscisse a dire parola che avrà compimento,
 tuttavia egli stesso non avrebbe conoscenza; l'opinione, invece, si produce su tutte le cose.

Il probabile legame col *PTMO* non esclude l'ipotesi del riecheggiamento di Senofane da parte dell'autore di *VM*, che sembra anzi riprendere, sia tematicamente sia linguisticamente, elementi presenti nel frammento citato. Anche Senofane individua una conoscenza inaccessibile agli uomini, quella cioè relativa agli dèi¹³ e alla *physis* nel suo complesso. La visione chiara (*to saphes*) della *physis* è solo dei numi; all'uomo compete l'opinione e, accidentalmente, una parola che può rispecchiare la natura delle cose senza tuttavia conoscerle. Anche in Senofane, dunque, come in *VM*, conoscenza e linguaggio si presentano, diversamente dalla prospettiva parmenidea, come piani talvolta indipendenti l'uno dall'altro poiché il *logos* non sempre corrisponde all'essere: ciò accade in assenza di un autentico sapere o quando si trasmette un sapere di cui non si è perfettamente consapevoli. Il riecheggiamento del frammento 34 va certamente considerato all'interno della temperie sofistica di fine V secolo, quando alcuni spunti del pensiero senofaneo, inter-

¹¹ Per un'ipotesi di eceggiamento in questa direzione segnalano Lami (1977: 573–574) e Sassi (1997: 231). Sulla possibilità che l'autore di *VM* sia molto vicino alla cultura sofistica del V secolo a.C. si veda Heideil (1981: 128) e Jouanna (1990: *passim*). Sarebbe invece evidente l'influenza di Anassagora per Longrigg (1963: 159, 163–165), che non condivide l'ipotesi della presenza di tracce sofistiche nel trattato; ma *versus* Longrigg si veda Lloyd (1963: 126, nota 2). Infine, per Jouanna (1990: 82 e 159) l'autore di *VM*, nonostante la sua profonda conoscenza di retorica, sofistica e filosofia, è un medico che difende l'arte della medicina davanti a un pubblico di specialisti e di profani.

¹² Si vedano in particolare le analisi di Lami (1977) e Sassi (2011); cfr. anche Schiefsky (2005: soprattutto 139–141).

¹³ Sull'impossibilità di conoscere se gli dèi esistono, a causa dell'oscurità del tema e della brevità della vita, si ricordi la posizione di Protagora (80B4 DK).

pretabili alla luce di una prospettiva empirica¹⁴, sono probabilmente stati accolti in chiave scettica, amplificando la distanza tra uomini e dèi e relegando il *dokos* nell'ambito illusorio dell'opinione¹⁵. Pertanto, se è verosimile che il *dokein* ricopra in Senofane un ruolo positivo come via di accesso alla conoscenza, per quanto imperfetta, e strumento di interpretazione sempre più accurata del mondo¹⁶, la riletture scettica del frammento comporta una svalutazione della congettura, associata sempre più a un'ipotesi infondata (e la stessa variante *kenēs* di *VM 1* può essere letta in questa direzione).

Anche il *PTMO* può dunque inserirsi entro un'invisibile linea scettica che collega idealmente Senofane, Gorgia, l'autore di *VM* e il *Menone* platonico, pur con le necessarie distinzioni¹⁷. Nel *Menone*, infatti, il discepolo di Gorgia costruisce un paradosso per dimostrare che né possiamo cercare ciò che non si sa (dal momento che non lo si conosce), né ciò che si sa (perché già lo si conosce), e formula una domanda che riecheggia i vv. 3–4 di Senofane:

Men. 80d7–8 ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῶ,
πῶς εἴη ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;

E se anche per caso ti ci imbattessi,
come saprai che è proprio questo [scil. ciò che cercavi], dal momento che non lo conoscevi?

Notevole è l'analogia, sia linguistica sia argomentativa, con il frammento senofane, soprattutto nell'uso della frase concessiva e nella presenza del verbo *tynchanō*, che assume però nei due testi una sfumatura diversa¹⁸: in Senofane domina l'aspetto risultativo del verbo, l'idea cioè del raggiungimento di un obiettivo, mentre nel *Menone* prevale l'idea di casualità. Questo aspetto accidentale nel conseguimento di un fine è attestato anche in *VM 1* (*ei legoi tis kai ginōskoi*), a proposito della realtà oscura e aporematica che solo casualmente può essere colta *hōs echei*, cioè come essa è nella sua reale natura.

E come sulla natura tutta quanta Senofane sostiene che solo gli dèi hanno una visione piena, mentre all'uomo è concesso un *dokos*, un'opinione verosimile, così in Gorgia

¹⁴ Si vedano in proposito Fränkel (1925), Rivier (1956), Reiche (1972).

¹⁵ In questa direzione rimando a Sassi (1987: 33), che considera *VM 1* come una sorta di "versione scettica" del frammento senofaneo, con echi del famoso argomento eristico del *Menone* (80d).

¹⁶ Si veda 21B18 e 25 DK, come testimonianza di una fiducia nella ricerca e nell'esperienza (in proposito cfr. Ioli, 2004: 237–243); si veda anche Alcmeone (24B1 DK), a proposito della natura positiva del *tekmairesthai*, della congettura. Sul valore di *tekmairesthai* e la sua evoluzione 'laica', soprattutto in ambito medico, segnalo Perilli (1991: 168–179).

¹⁷ In proposito si veda Sassi (2011). Va comunque ricordato che, alla sfiducia di *VM* nella validità epistemica della congettura, si affianca l'esaltazione della scoperta e del progresso della conoscenza affidate al ragionamento dell'uomo (e sul valore di *logismos* si veda *infra*).

¹⁸ In proposito, rimando ancora a Sassi (2011: 11–12). Il processo di revisione scettica di 21B34 DK verrà poi definitivamente consolidato da Sesto Empirico, che in *M.* 7.51 accentua il divario tra verità e ingannevole credenza e, soprattutto, sostituisce il verbo *tynchanō* con l'espressione *ek tychēs*, "per caso".

la realtà, inafferrabile al nostro occhio, risulta accessibile a una *doxa* ingannevole. È probabile che nel suo *adēla phainesthai tois tēs doxēs ommasin* (*Hel.* 13), Gorgia riechegghi il fr. 21a DK di Anassagora (*opsis gar tōn adēlōn ta phainomena*), che tanta fortuna avrà sia nella tradizione storiografica sia in quella medica¹⁹. Tuttavia, ciò che in Anassagora (stando almeno all'interpretazione dilleriana) e in certa tradizione medica è considerato positivamente come via d'accesso, attraverso l'osservazione e il ragionamento analogico, a ciò che è invisibile al nostro sguardo sensibile²⁰, in Gorgia viene invece liquidato come presunzione dei *physiologoi*, creatori di persuasione e non portatori di verità. Sono stati ampiamente discussi i rapporti tra *VM* e Anassagora²¹: ciò che è certo è che entrambi sono successivi a Empedocle, citato in *VM* 20 e la cui *akmé*, collocata nel 440, rappresenta dunque un *terminus post quem*. Assai probabile è, inoltre, che il trattato ippocratico contenga precisi richiami alla riflessione sofistica su conoscenza e linguaggio, e in particolare a Gorgia, sia nella sfiducia riservata ai discorsi dei *meteōrologoi*, sia nello scollamento tra il dire e il dire ciò che è. Infine lo stile è retoricamente elaborato, con un gusto spiccato per la paradosi e la paromoiosi, per antitesi e omoteleuti, e un frequente uso della frase concessiva, elemento, quest'ultimo, tipico dell'argomentare gorgiano²². Pare dunque convincente l'ipotesi di una datazione che si collochi intorno all'ultimo quarto del V secolo, quando l'influenza dello stile e delle provocazioni del sofista doveva essere ancora molto viva, più precisamente dopo l'*Elena*, databile tra il 430 e il 415 a.C.²³ A ciò si aggiungano gli evidenti riferimenti al clima culturale di fine V secolo, quando il dibattito sul rapporto tra medicina e filosofia si configura anche come discussione sul ruolo delle *technai* e di quella medica in particolare, esaltata in *VM* nel suo aspetto metodologico, nel progresso della conoscenza e nell'ottimismo rispetto alle scoperte raggiunte dall'uomo²⁴. La riflessione sul progresso delle *technai* e dei saperi è certamente associabile a Protagora (cfr. Platone, *Prot.* 321b–322a), ma rientra in un contesto culturale e razionalistico più ricco, entro il quale va collocata anche la rifondazione scientifica di concetti ampiamente usati da Gorgia: si pensi a quello di "verosimiglianza" (*eikos*), inteso in *VM* come associazione analogica che consente di leggere meglio il presente, riconoscendo la natura

¹⁹ Si veda, ad esempio, *De arte* cap. 11, p. 16, 17–18 ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῆ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτῃται. Sullo stesso tema, cfr. anche *De flat.* cap. 3, p. 93, 4–5 ἀλλὰ μὴν ἐστὶ γε τῆ μὲν ὄψει ἀφανής, τῷ δὲ λογισμῷ φανερός.

²⁰ Si veda Diller (1932). Rimando a Lloyd (1966) per un'analisi, in ambito medico, del pensiero polare e di quello analogico, come categorie che consentono il passaggio dal noto all'ignoto, dal visibile all'invisibile.

²¹ Per Longrigg (1963: 163–165), *VM* è anteriore sia a Protagora sia ad Anassagora; opposta è la posizione di Jones (1923a) e Lloyd (1963).

²² In proposito si vedano Blass (1887: 89), Jouanna (1990: 12) e Schiefsky (2005: 37–38). Per un serrato confronto stilistico tra *VM* e l'*Elena* di Gorgia, soprattutto in termini di ricorrenza di antitesi ed endiadi sinonimiche, rimando a Fantuzzi (1983).

²³ Per un'ipotesi di datazione su Gorgia rimando a Ioli (2013: 39–42). Sull'annoso problema relativo alla cronologia di *VM* e alla sua collocazione all'interno del *Corpus Hippocraticum*, segnalo Jouanna (1990: 85), che propone come data il 420–410 a.C., cioè poco dopo la morte di Empedocle e poco prima del *De natura hominis*.

²⁴ In proposito rimando a Schiefsky (2005: 63–64). Sull'importanza 'laica' della ricerca e sul ruolo della scoperta in *VM* si veda Jouanna (1990: 38–39).

fortemente “probabile” di alcuni fatti (*VM* cap. 3, p. 38,8–9), o il concetto di “momento opportuno” (*kairos*), sottratto ora al dominio della retorica ed esteso alla medicina e alla dietetica (*VM* cap. 12, p. 43,26 e cap. 19, p. 50,17)²⁵.

È dunque assai probabile che l'autore del trattato ippocratico sia un medico profondamente influenzato dalla sofistica; la sua formazione retorica sarebbe confermata anche dalla verosimile destinazione orale di *VM*, elemento questo condiviso con il *De natura hominis* e, soprattutto, con il *De Arte* e il *De flatibus*, brevi trattati polemici tramandati anch'essi all'interno del *Corpus Hippocraticum*²⁶. In favore della destinazione orale sono i frequenti richiami al ‘dire’, non allo ‘scrivere’, e l'uso del verbo *epideiknymi* e derivati, con riferimento alle pubbliche performance (*epideixeis*), tipiche dei sofisti e destinate alla conquista dell'uditorio attraverso discorsi persuasivi e retoricamente elaborati. Inoltre, caratteristica propria dello stile orale è anche l'uso della prima persona singolare o plurale, quest'ultima impiegata soprattutto per stabilire una connessione forte tra oratore e pubblico²⁷. Infine, accanto a sezioni dal tecnicismo più accentuato, va rilevato l'ampio spazio concesso alla culinaria, ambito a tutti accessibile, a conferma della destinazione divulgativa del trattato, volto sia a medici sia a profani (si pensi alla lunga similitudine proposta da Socrate nel *Gorgia*, a sostegno dell'eccellenza della medicina come *technē* rispetto alla culinaria, così come della giustizia rispetto alla retorica²⁸).

3. Il *De natura hominis* contro riduzionismo e antilogie

In questo orizzonte di intrecciati legami tra sofistica e medicina rientra anche il *De natura hominis*, che presenta notevoli analogie con *VM*, rispetto al quale è coevo o di poco posteriore²⁹:

NH cap. 1, p. 164,5–166,2 οὔτε γὰρ τὸ πᾶμπαν ἡέρα λέγω τὸν ἄνθρωπον εἶναι, οὔτε πῦρ, οὔτε ὕδωρ, οὔτε γῆν, οὔτ' ἄλλο οὐδὲν, ὅ τι μὴ φανερόν ἐστιν ἐνεδὸν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· ἀλλὰ τοῖσι βουλομένοισι ταῦτα λέγειν παρήμι. Δοκέουσι μέντοι μοι οὐκ ὀρθῶς γινώσκειν οἱ ταῦτα

²⁵ Sulle svariate applicazioni del termine *kairos*, dalla medicina all'arte della guerra, dalla retorica alla poesia, si veda Tordesillas (1986); sul suo ruolo tecnico in *Gorgia*, rimando a Ioli (2013: 224, 262, 265–267).

²⁶ Sui trattati ippocratici destinati a una diffusione orale e sulla loro distinzione tra discorsi volti a un ampio pubblico (ad esempio *VM*, *NH*, *De arte*, *De flat.*) e corsi specialistici destinati a studenti e medici, si veda Jouanna (1999: 80–82). Più in generale, sulle caratteristiche orali di *VM* rimando a Jouanna (1990: 10–14). Sull'accostamento dei quattro trattati si veda anche Festugière (1948); sulle loro analogie stilistico-retoriche segnalo Jouanna (1984: 26–44).

²⁷ Si veda, su questo particolare punto, Schiefsky (2005: 37 e nota 79).

²⁸ Platone, *Gorg.* 464b–465e. Sul ruolo della culinaria in *VM* si veda Schiefsky (2005: 40–41). Sulle analogie e differenze tra *VM* e il *Gorgia* di Platone rimando a Jouanna (1990: 76–77), che si sofferma soprattutto sul legame tra la nozione di *technē* e quella di causa.

²⁹ Si tratta di un testo databile, genericamente, tra 440 e 400, quando le dottrine di Melisso dovevano essere ancora circolanti e vive (così Jones 1931: xxvii; Jouanna 1975: 59 ss.; Longrigg 1998: 226): probabile è una datazione intorno al 410–400 a.C.

λέγοντες· γνώμη μὲν γὰρ τῇ αὐτῇ πάντες χρέωνται, λέγουσι δ' οὐ ταυτά· ἀλλὰ τῆς μὲν γνώμης τὸν ἐπίλογον τὸν αὐτὸν ποιοῦνται (φασί τε γὰρ ἓν τι εἶναι, ὃ τι ἐστί, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἓν τε καὶ τὸ πᾶν), κατὰ δὲ τὰ ὀνόματα οὐχ ὁμολογέουσιν· λέγει δ' αὐτῶν ὁ μὲν τις φάσκων ἡέρα τοῦτο εἶναι τὸ ἓν τε καὶ τὸ πᾶν, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ πῦρ, ὁ δὲ γῆν, καὶ ἐπιλέγει ἕκαστος τῶ ἑωυτοῦ λόγῳ μαρτύριά τε καὶ τεκμήρια, ἃ γέ ἐστιν οὐδέν. Ὅποτε δὲ γνώμη τῇ αὐτῇ πάντες προσχρέωνται, λέγουσι δὲ οὐ ταυτά, δηλον ὅτι οὐδὲ<ν> γινώσκουσι.

Non dico affatto che l'uomo è aria, o fuoco, o acqua, o terra, o qualsiasi altro elemento non sia un evidente costituente dell'uomo; ma a coloro che vogliono sostenere tali opinioni, lo concedo. Mi sembra d'altra parte che quanti sostengono ciò non abbiano retta conoscenza. Si servono infatti tutti della medesima opinione, ma non dicono le medesime cose, e sebbene aggiungano alla loro opinione la medesima conclusione (dicono infatti che ciò che è è uno, e questo è sia uno sia tutto), non concordano sui nomi. Uno di essi sostiene che l'uno e il tutto è l'aria, un altro l'acqua, un altro il fuoco, un altro la terra, e ciascuno aggiunge al proprio discorso prove e segni, che non sono nulla. Inoltre, il fatto che, pur adottando la stessa opinione, non dicano le stesse cose, mostra che non conoscono nulla³⁰.

Come in *VM*, anche in *NH* viene esaltato ciò che è evidente, ciò che presenta la chiarezza dell'esperienza sensibile, in contrapposizione a vuote ipotesi o a testimonianze e segni che nulla valgono; inoltre, entrambi i trattati contestano l'ingerenza della filosofia nel regno della medicina³¹, ma mentre la critica di *VM* è contro la filosofia nella sua interezza, l'autore di *NH* si concentra sui sostenitori del monismo ontologico. Che l'oscuro principio unitario sia chiamato aria, acqua, terra o fuoco, sempre oscuro resta, e costituisce una prova insussistente rispetto a ciò che si vuole dimostrare. Pur condividendo la polemica di *VM* contro il riduzionismo ontologico, l'autore di *NH* non critica Empedocle, ma anzi ne confuta i detrattori e abbraccia la teoria dei quattro umori, che come i quattro elementi empedoclei possiedono ognuno una propria *dynamis*³².

Per l'autore di *NH*, chi fonda la propria teoria su principi o sostanze non evidenti non conosce rettamente le cose o non le conosce affatto, anche perché non si accorge di utilizzare nomi diversi per sostenere, in realtà, la medesima *doxa*. Come in *VM*, si prospetta uno scollamento tra il piano del conoscere (e del credere) e il piano del dire: in *VM* la parola non coincide con il sapere perché può pronunciare una verità di cui si è però inconsapevoli (e in tal caso la parola, anche se vera, non potrà trasmettere sapere agli altri,

³⁰ In *VM* p. 166,2 seguo la proposta di Jouanna (δηλον ὅτι οὐδὲ<ν> γινώσκουσι), al posto del testo tradito (δηλον ὅτι οὐδὲ γινώσκουσιν αὐτά).

³¹ La comune critica all'ingerenza della filosofia non basta, di per sé, per ipotizzare la dipendenza dei due trattati l'uno dall'altro. In proposito si veda Jouanna (1975: 51 e 1990: 55 ss.).

³² Sull'ipotesi che attribuisce a Polibo la paternità del trattato segnalo Jouanna (1975: 55–59).

proprio come nella terza tesi del *PTMO*); in *NH*, infine, la proliferazione di nomi diversi in corrispondenza della stessa opinione denuncia l'assenza di una conoscenza autentica.

In realtà i filosofi monisti non hanno alcun bisogno di essere confutati poiché si confutano da sé, arenandosi in contese antilogiche dalle quali non emerge mai un vincitore definitivo, ma solo uno di turno.

NH cap. 1, p. 166,2–11 Γνοίη δ' ἄν τις τόδε μάλιστα παραγεγόμενος αὐτοῖσιν ἀντιλέγουσιν· πρὸς γὰρ ἀλλήλους ἀντιλέγοντες οἱ αὐτοὶ ἄνδρες τῶν αὐτῶν ἐναντίον ἀκροατέων οὐδέποτε τρις ἐφεξῆς ὁ αὐτὸς περιγίνεται ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ τοτὲ μὲν οὗτος ἐπικρατεῖ, τοτὲ δὲ οὗτος, τοτὲ δὲ ᾧ ἂν τύχη μάλιστα ἢ γλώσσα ἐπιρρυεῖσα πρὸς τὸν ὄχλον. Καίτοι δίκαιόν ἐστι τὸν φάντα ὀρθῶς γινώσκειν ἀμφὶ τῶν πρηγμάτων παρέχειν αἰεὶ ἐπικρατέοντα τὸν λόγον τὸν ἑωυτοῦ, εἴτερ ἔοντα γινώσκει καὶ ὀρθῶς ἀποφαίνεται. Ἄλλ' ἔμοιγε δοκέουσιν οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοὺς καταβάλλειν ἐν τοῖσιν ὀνόμασι τῶν λόγων <τῶν> ἑωυτῶν ὑπὸ ἀσυνεσίας, τὸν δὲ Μελίσσου λόγον ὀρθοῦν.

Il miglior modo per comprendere ciò è essere presente alle loro discussioni. Discutendo infatti i medesimi uomini gli uni con gli altri in presenza dei medesimi uditori, lo stesso uomo non vince mai tre volte di fila nel discorso, ma ora uno è vincitore, ora un altro, ora colui al quale soprattutto la lingua scorre verso la folla, e tuttavia è giusto che chi sostiene di conoscere rettamente i fatti, debba sempre mantenere vittorioso il proprio discorso, se davvero conosce ciò che è e se ne parla correttamente. Mi sembra però che tali uomini si demoliscano reciprocamente nelle parole dei propri discorsi per mancanza di comprensione, e rafforzino³³ la dottrina di Melisso.

Il linguaggio di questo passo riecheggia evidentemente un contesto sofistico di discussione, in riferimento non solo all'antilogia come modalità dialettica che non incorona un vincitore assoluto, ma anche ad avversari che si abbattono reciprocamente nell'agone verbale, come in una gara pugilistica³⁴. Colpisce soprattutto che nella disputa antilogica il presunto vincitore sia considerato non colui che conosce la verità, ma colui la cui lingua sa muoversi con più scioltezza in direzione della massa, accusa questa diffusamente rivolta ai sofisti (anche se, in questo caso, obiettivo polemico sono i filosofi monisti).

Troviamo dunque non soltanto un richiamo alle contese sofistiche, ma anche un'alusione più generale a quelle *philosophōn logōn hamillai* di cui Gorgia ci parla in *Hel.* 13 e di cui ci offre una concreta esemplificazione nel *PTMO*, precisamente nella dimostrazione "sintetica" della sua prima tesi (*MXG* 979b20–980a8). Stando infatti alla versione *MXG*, sappiamo che Gorgia si servì del confronto-scontro tra tesi filosofiche ora anti-

³³ Per una diversa interpretazione di *orthoun*, nel senso di una correzione, più che di una conferma teoretica, si veda Wesoly (1983-4: 39).

³⁴ Cfr. Jouanna (1975: 41, nota 4). L'*heōutous kataballein* richiama alla mente i *logoi kataballontes* di Protagora (80B1 DK), su cui si veda Bonazzi (2010: 150–151); per l'analoga metafora 'pugilistica' cfr. la sezione eristica di Platone, *Euthyd.* 272a–b.

tetiche (ad esempio, monismo contro pluralismo), ora affini, come nel caso degli eleati Melisso e Zenone, affiancati e reciprocamente confutati secondo una strategia oppositiva condivisa dall'autore di *NH*:

MXG 979a14–18 καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ ἑτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες, τάναντία, ὡς δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς, οἱ μὲν ὅτι ἓν καὶ οὐ πολλά, οἱ δὲ ὅτι πολλά καὶ οὐχ ἓν, καὶ οἱ μὲν ὅτι ἀγένητα, οἱ δ' ὡς γενόμενα ἐπιδεικνύντες ταῦτα, συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων.

E, combinate le dottrine sostenute da altri, quanti, parlando di ciò che è, dichiarano a quel che sembra tesi opposte le une alle altre – gli uni, cioè, sostenendo che è uno e non molti, gli altri, invece, che è molti e non uno, gli uni che è ingenerato, gli altri che è generato – contro gli uni e gli altri conclude che non è.

Nel *PTMO* il monismo di Zenone, combinato con quello di Melisso, finisce per erodere dall'interno non solo la tesi dell'essere generato, ma anche quella dell'essere ingenerato, non solo l'idea di pluralità, ma anche quella di unità; in *NH*, analogamente, il monismo di Melisso, di cui il trattato presenta precise tracce argomentative e linguistiche, contribuisce a confutare il monismo ionico (soprattutto di Diogene di Apollonia), ma affonda poi insieme a esso³⁵. Dunque, Melisso in armi non è il trionfatore, bensì il lottatore destinato a soccombere insieme ai suoi avversari (anch'essi monisti), finendo così per segnare la vittoria del pluralismo. Come si è notato anche a proposito di *VM*, la strategia dialettica dell'autore porta a dar voce alle opinioni avversarie per poi confutarle, in uno scenario che era probabilmente adattissimo alle pubbliche *epideixeis*. Questa tendenza argomentativa è evidente anche nel secondo capitolo del trattato, relativo al monismo medico. Contro i medici per i quali l'uomo è costituito da un unico umore (sangue, flegma o bile), la confutazione è seria e articolata, e comprende tre argomenti, uno dei quali di sicura ascendenza eleatico-sofistica. Nel primo di essi, infatti, l'autore si concentra sull'impossibilità della sofferenza, sostenendo che, se è vero che esiste un'unica sostanza componente l'uomo, non potrebbe esistere una causa di sofferenza distinta e separata dall'uomo stesso:

NH cap. 2, p. 168,4–5 Εγὼ δέ φημι, εἰ ἓν ἦν ὁ ἄνθρωπος, οὐδέ ποτ' ἂν ἤλγει· οὐδὲ γὰρ ἂν ἦν ὑπ' ὅτευ ἀλγήσειεν ἓν εόν.

Sostengo inoltre che se l'uomo fosse uno, non proverebbe mai dolore, poiché non vi sarebbe nulla da cui, essendo uno, potrebbe provare dolore.

³⁵ Fredrich (1899: 30–32) ritiene, ad esempio, che Melisso non sia l'obiettivo primo della polemica di *NH*, in quanto è ricordato *en passant*, in un contesto che ha di mira soprattutto il monismo ionico. Tale strategia argomentativa potrebbe corrispondere a una tendenza, tutta sofistica, a demolire una posizione teoretica dall'interno, cioè servendosi delle sue stesse armi.

L'argomento, di derivazione melissiana³⁶, è però impiegato in funzione antiunitaria: l'uomo non è unità, come dimostra il fatto che provi dolore o che sia in grado di generare, presupposti, questi, sempre implicanti l'esistenza di una molteplicità di elementi. Inoltre, si può notare in questo passo una eco dell'aporia identitaria alla base di alcuni argomenti del *PTMO*, in cui il presupposto unitario risulta contraddetto dall'essere in più luoghi (ad esempio, l'essere contenuto in sé o in altro da sé – *MXG* 979b22–25) o dall'impossibilità che il medesimo concetto, se inteso come pensiero unitario, sia presente in una pluralità di soggetti distinti, pena la sua frantumazione (*MXG* 980b9–14). L'idea di unità risulta incompatibile non solo con quella di sofferenza, ma anche con quella di mutamento e di generazione: se l'uomo è sostanza unitaria, ne deriva, infatti, l'impossibilità del mutamento (*NH* cap. 2, p. 168,9–13) e, insieme, della generazione, che presuppone l'esistenza almeno di una seconda sostanza con funzione generante (*NH* cap. 3, p. 170,8–9). Ancora una volta è evidente in questi argomenti, oltre alla derivazione da Melisso (cfr. 30B7,2–3, 7,7 e 8,2 DK), il riecheggiamento della riflessione gorgiana contro il movimento (*MXG* 980a1–3), soprattutto nell'inconciliabilità tra l'idea di movimento/mutamento e il presupposto dell'essere unitario.

La strategia adottata in *NH* riproduce l'argomentazione di Gorgia anche nell'uso di frasi concessive che riammettono, in ipotesi, il presupposto appena liquidato, secondo l'andamento dilemmatico e polilemmatico caro al sofista, che nel *PTMO* introduce le tesi degli eleati per poi dimostrarne l'infondatezza, smascherando la contraddittorietà delle loro conseguenze. La veste stilistica, soprattutto del primo capitolo di *NH*, presenta inoltre stilemi e figure retoriche care alla sofistica e a Gorgia in particolare³⁷, come l'omoteleuto (si veda, tra i tanti possibili casi, *NH* p. 164,14 *martyria/tekmēria*), ampiamente attestato nelle orazioni del sofista (cfr., per citare la sola *Elena*, *pragmatōn/sōmatōn* in *Hel.* 9 e 18, *hamartēmata/apatēmata* in *Hel.* 10), il poliptoto e la figura etimologica (*NH* p. 164,12–13 *legei* [...] *kai epilegei*, a confronto con *Hel.* 2 *epideixas kai deixas*). È dunque molto probabile che anche nel caso di *NH*, come per *VM*, l'autore si sia formato in ambito medico, ma fosse sensibile all'insegnamento sofistico e a quello di Gorgia in particolare. D'altra parte, ciò che colpisce è, in entrambi i trattati ipocratici, la rivendicazione del ruolo fondamentale della medicina nel raggiungimento di una conoscenza certa. Ne emerge una concezione forte della *technē* medica, come scienza che si interroga sulla *physis*, partendo non da ipotesi astratte, da segni oscuri o dal caso (cfr. l'allusione alla *tychē* in *VM* 12), ma da procedure rigorose attraverso un'indagine accuratamente condotta. Se oggetto di studio è la *physis*, solo il medico può raggiungere la conoscenza del vero, non certo la *technē* sofistica o la filosofia. Tale difesa della medicina contro ogni altra presunta *technē* è al centro anche del *De arte*, scritto epidittico databile alla fine del V

³⁶ Cfr. 30B7, 4 DK οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον· οὐ γὰρ ἂν δύνατο αἰε εἶναι χρεῖμα ἀλγέον· οὐδὲ ἔχει ἴσην δύναμιν τῷ ὑγιεῖ· οὐδ' ἂν ὁμοῖον εἴη, εἰ ἀλγέοι· ἀπογινομένου γὰρ τευ ἂν ἀλγέοι ἢ προσγινομένου, κούκ ἂν ἔτι ὁμοῖον εἴη.

³⁷ Così anche Jouanna (1975: 233).

secolo³⁸, che mira a dimostrare l'esistenza dell'arte medica contro i suoi detrattori e che si colloca, per lo spiccato interesse metodologico più che contenutistico, "al crocevia fra scienza e filosofia"³⁹.

4. Il *De arte* e il linguaggio al servizio della realtà: un rovesciamento del *PTMO*

Il *De arte* presenta uno stile ricco di artifici retorici, dall'insistenza sui verbi dimostrativi⁴⁰ alla ricerca di parisi e paronomasie, isocolie e antitesi. La veste polemica del trattato assume però le caratteristiche formali di un'orazione apologetica, in cui la difesa rovescia sistematicamente le tesi dell'accusa per dimostrare l'innocenza dell'accusato, come nell'*Elena*, ma anche nell'*Apologia di Palamede*⁴¹. Numerose sono le analogie con le orazioni gorgiane, a partire dal contrasto tra *adēlon* e *phaneron* (ampiamente attestato), tra *tolmē* e *gnōmē*⁴², tra *doxa* ed *epistēmē*⁴³: è il medico, nel *De arte*, colui che sa, colui cioè che, indagando su quanto è oscuro, riesce a rendere evidente agli occhi della mente ciò che sfugge al nostro sguardo sensibile. Dunque, ciò che in *Hel.* 13 appare come un riferimento polemico alla persuasività dei *logoi* privi di contatto con l'evidenza sensibile, nel *De arte* è invece trasformato nella virtù epistemica del medico, che grazie al proprio *logismos*⁴⁴ sa vedere l'invisibile e raggiungere la verità, garantendo la guarigione del malato. Inoltre, la metodologia argomentativa adottata nel *De arte* riecheggia in più punti quella gorgiana: basti qui ricordare l'argomentazione concessiva (ad es. cap. 2, p. 10,4; cap. 4, p. 11,5), lo svolgimento dilemmatico del discorso (ad es. cap. 5), ma anche la tendenza a introdurre la definizione di un concetto in quanto funzionale alla successiva dimostrazione (si veda in *Hel.* 9 la definizione di poesia, e in *De arte* 3 quella di *technē*). Infine, il capitolo 2 del *De arte*, nella successione degli argomenti e nella natura delle dottrine discusse, presenta un'evidente analogia con le tre tesi del *PTMO* e la loro progressione argomentativa, anche se con opposte conclusioni⁴⁵.

³⁸ Concordo, per la datazione, con Jouanna (1988: 190–191) e Spatharas (2007: 162).

³⁹ Vegetti (1963-4: 311).

⁴⁰ Si veda l'iterata presenza nel trattato dei verbi *dēloō*, *apodeiknymi*, *epideiknymi*.

⁴¹ Segnalo, ad esempio, le espressioni tratte dall'ambito giudiziario in *De arte* (cap. 7, p. 13,9–10 *anaitiēn... aitiēn*) e in *Hel.* 6 (*tēn aitian anatithesthai*), utilizzate, in entrambi i casi, per indicare la volontà di liberare dal biasimo chi è ingiustamente accusato (cfr. anche *De arte* cap. 3, p. 11,3–4 e *Hel.* 1, 2, 6).

⁴² Cfr. *De arte* cap. 11, p. 17,4, e *Olimpico*, 82B8 DK: in Gorgia, però, più che di contrasto si tratta di complementarità tra *tolmē* e *sophia*, temerarietà e sapienza.

⁴³ Cfr. *De arte* cap. 11, p. 16,23–24, e *Pal.* 5 e 22.

⁴⁴ *Logismos* è un termine cruciale anche in Gorgia (*Hel.* 2), su cui si vedano Velardi (2001: 24 ss.) e Ioli (2013: 218–219). Sul valore di *logismos* nel *Corpus Hippocraticum*, come elemento essenziale della ricerca scientifica, superiore ai sensi, rimando a Perilli (1994: 86–88).

⁴⁵ Si veda in proposito Jori (1996: 127, nota 45).

De arte cap. 2, p. 10,2–14 Δοκεῖ δὴ μοι τὸ μὲν σύμπαν τέχνη εἶναι οὐδεμία οὐκ εὐῶσα· καὶ γὰρ ἄλογον τῶν ἐόντων τι ἡγεῖσθαι μὴ ἐόν· ἐπεὶ τῶν γε μὴ ἐόντων τίνα ἂν τις οὐσίην θεησάμενος ἀπαγγείλειεν ὡς ἔστιν; εἰ γὰρ δὴ ἔστι γε ἰδεῖν τὰ μὴ ἐόντα, ὡσπερ τὰ ἐόντα, οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν τις αὐτὰ νομίσειε μὴ ἐόντα, ἅ γε εἴη καὶ ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν καὶ γνώμη νοῆσαι ὡς ἔστιν· ἀλλ' ὅπως μὴ οὐκ ἦ τοῦτο τοιοῦτον· ἀλλὰ τὰ μὲν ἐόντα αἰεὶ ὁρᾶται τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁρᾶται οὔτε γινώσκεται. Γινώσκεται τοίνυν δεδιδαγμένων ἤδη τῶν τεχνέων, καὶ οὐδεμία ἐστὶν ἢ γε ἕκ τινος εἶδεος οὐχ ὁρᾶται. Οἴμαι δ' ἔγωγε καὶ τὰ ὀνόματα αὐτὰς διὰ τὰ εἶδεα λαβεῖν· ἄλογον γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἡγεῖσθαι τὰ εἶδεα βλαστάνειν, καὶ ἀδύνατον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσις νομοθετήματ' ἐστὶν, τὰ δὲ εἶδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα.

Ritengo, in generale, che non ci sia nessuna arte che non esista⁴⁶; sarebbe infatti assurdo considerare come non esistente qualcuna delle cose che sono; e chi mai, d'altra parte, contemplata una qualche sostanza delle cose che non sono, ammetterebbe che esse sono? Se infatti fosse possibile vedere le cose che non sono, così come quelle che sono, non saprei proprio come si potrebbe sapere che non sono⁴⁷ quelle che fosse possibile vedere con gli occhi e cogliere con la mente che sono. Ma le cose non stanno affatto così; anzi, le cose che sono sono sempre viste e conosciute, mentre quelle che non sono non sono né viste né conosciute. Pertanto si conosce, una volta che già le arti sono oggetto di insegnamento, e nessuna è tale che non sia vista a partire da una qualche forma. Ritengo dunque che esse abbiano ricevuto i loro nomi in virtù delle loro forme, poiché sarebbe assurdo pensare che le forme derivassero dai nomi, e sarebbe anche impossibile; infatti i nomi sono disposizioni della natura, mentre le forme non sono disposizioni, bensì germogli della natura stessa.

Per dimostrare l'esistenza della *technē* medica, il trattato si serve della distinzione tra essere e non essere: è assurdo ritenere che qualcuna delle cose che sono non sia, ed è altrettanto assurdo attribuire l'essere alle cose che non sono. Risultano qui riconoscibili le due vie di Parmenide (28B2.3 e 7.1 DK), ma soprattutto è evidente l'eco del *PTMO*, precisamente delle prime due argomentazione della "dimostrazione propria" (*idios apodeixis*), in cui il sofista attribuisce ipoteticamente prima l'essere a ciò che non è, poi il non essere a ciò che è, concludendo infine che nulla è:

MXG 979a25–31 εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα. εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι, φησὶν, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησὶν, οὐδὲν ἂν εἶη, εἰ μὴ ταυτόν ἐστιν εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι.

⁴⁶ Analoga osservazione è contenuta in *VM* cap. 12, p. 44, 2–3 Οὐ φημί δὴ διὰ τοῦτο δεῖν τὴν τέχνην ὡς οὐκ εὐῶσαν οὐδὲ καλῶς ζητηομένην τὴν ἀρχαίην ἀποβαλέσθαι.

⁴⁷ Per l'uso di *nomizō* col participio nel senso di *eidenai* rimando a Kühner, Gerth (1955: 70).

Se infatti il non essere è non essere, ciò che non è sarebbe non meno di ciò che è, poiché ciò che non è è ciò che non è, e ciò che è è ciò che è, cosicché le cose sono non più di quanto non sono. E se, d'altra parte, il non essere è, l'essere, dice Gorgia, non è, in quanto suo opposto. Se infatti il non essere è, ne deriva che l'essere non è. Di conseguenza, dice Gorgia, anche in tal modo niente sarebbe, a meno che essere e non essere siano la medesima cosa.

Alla riflessione ontologica segue, come nel *PTMO*, un'argomentazione gnoseologica, in cui il trattatista ippocratico sembra in parte affrancarsi dall'influenza eleatica. Infatti, analogamente alla seconda tesi del *PTMO*, ma con esiti poi assai diversi, nel *De arte* viene introdotta non solo la relazione 'forte' tra essere e pensabilità, ma anche quella tra essere e percepibilità, respinta invece nell'orizzonte eleatico: solo ciò che è può essere visto e conosciuto, mentre ciò che non è non è visto né conosciuto. Questo argomento epistemico, che si fonda, come nel *PTMO*, sulla separatezza tra i diversi domini percettivi e intellettivi, opera nel *De arte* soprattutto in rapporto alla distinzione tra malattie visibili (cap. 9), sulle quali interviene la vista, e malattie invisibili (cap. 11), sulle quali opera l'intelligenza; mentre però in Gorgia si riconosce l'isostenia dei diversi ambiti conoscitivi, per cui "ciò che vediamo è non più di ciò che pensiamo" (<ou> *mallon ha horōmen ē* <ha> *dianooumetha*, in *MXG* 980a15)⁴⁸, nel *De arte* si suggerisce la superiore capacità di rielaborazione e sintesi del pensiero rispetto ai sensi⁴⁹.

Il recupero dell'esperienza sensibile e la rivalutazione del giudizio nel *De arte* hanno indotto alcuni studiosi a identificare l'autore del trattato con Antifonte sofista e a porre il nostro passo, sulla scia dell'edizione Diels-Kranz, in continuità con il frammento 1 dell'opera sulla *Verità*⁵⁰. Benché sia verosimile l'ipotesi di una polemica antigorgiana condotta da Antifonte in difesa dei *pragmata*, e per quanto alcuni spunti teoretici del *PTMO* siano presenti in Antifonte stesso, anche se poi sviluppati in altra direzione⁵¹, l'interpretazione avanzata soprattutto da Untersteiner si basa su un'emendazione del testo ormai respinta in modo unanime⁵², e la lacunosità di 87B1 DK, oggetto di molteplici e contrastanti letture, non ci autorizza ad assimilare il frammento al nostro passo del

⁴⁸ Si veda la ricostruzione del testo proposta in Ioli (2010) e relativo commento (pp. 137–138).

⁴⁹ Questa è anche la posizione di Jori (1996: 135–139), che interpreta *gignōskein* come "possibilità di elaborazione e strutturazione dei dati sensibili" (p. 139), e prende le distanze da Gomperz (1910: 20 ss.), per il quale il *De arte* è caratterizzato da una confusione tra percezioni e giudizi.

⁵⁰ Si veda Untersteiner (1962: 37 e 1996: 358–364).

⁵¹ L'interesse nutrito da Antifonte per il problematico rapporto realtà/linguaggio è stato ampiamente dibattuto. In proposito, basti qui citare Morrison (1963) e Gagarin (1997).

⁵² In 87B1 DK Untersteiner segue le correzioni apportate, sul testo Diels-Kranz, da Bignone (1938: 216–217): οὐ τὰδε γινώσκει· ἐν τε οὐδὲν αὐτῶι οὔτε ὧν ὄψει ὀραῖ μακρότατα οὔτε ὧν γνώμηι γινώσκει ὁ μακρότατα γινώσκων ... <καί>... Il frammento, così emendato, sembra riferirsi polemicamente a colui che ha negato non solo l'esistenza di ciò che è oggetto della nostra vista, ma anche di ciò che può essere pensato e conosciuto. Sulle fondate obiezioni a questo testo e all'ipotesi di Untersteiner si veda l'edizione di Pendrick (2002: 247–248).

De arte, attribuendone la paternità ad Antifonte. Meglio dunque pensare che l'autore sia un medico, cui piaccia far mostra del proprio sapere con stile retoricamente elaborato⁵³.

Dopo gli argomenti sulla conoscibilità di ciò che è e sulla insegnabilità della *technē*⁵⁴, il passo sopra citato del *De arte* si conclude con una riflessione sul linguaggio, esattamente come nel *PTMO*. Nel rapporto tra natura (*physis*), manifestazioni visibili (*eidea*)⁵⁵ e nomi (*onomata*), l'autore del *De arte* stabilisce un legame che è anche di tipo gerarchico: non sono i nomi a essere prioritari rispetto alla realtà, poiché natura e forme delle cose precedono la loro traduzione in linguaggio, che di esse è un rispecchiamento convenzionale. Nel testo proposto, concordo sulla conservazione della lezione trādita (*physios nomothetēmata*)⁵⁶: sono infondati gli interventi che espungono *physios*, o addirittura lo traspongono dopo *blastēmata*, perché ritenuto in contrasto con *nomothetēmata*, in virtù dell'antitesi *nomos-physis* considerata topica in ambito sofistico. In realtà, anche in Gorgia è attestata l'associazione tra l'idea di natura e quella di legge: basti pensare al "decreto di necessità" (*anankēs psēphisma*, in *Hel.* 6, dove necessità può essere intesa come sinonimo di natura⁵⁷), e alle deliberazioni giuridiche attribuite alla *physis* stessa (si veda *Pal.* 1, con l'uso del verbo giuridico *katapsephizō* riferito alla natura). Più che un contrasto tra *physis* e *nomos*, natura e legge, a sostegno di un'interpretazione convenzionalista del linguaggio, mi pare che il *De arte* affronti in maniera originale, benché non approfondita, la questione del rapporto realtà/linguaggio: i nomi sono proposti come istituzioni della natura, risultato di una sua attività deliberante, e al servizio dell'essere e della conoscenza⁵⁸.

Gli esiti dimostrativi sono opposti a quelli di Gorgia, per il quale il linguaggio non ha funzione di rispecchiamento della realtà, né di rivelazione del vero, ma è semmai stru-

⁵³ Così anche Jouanna (1984: 41 e 1988: 182–183). Identifica invece l'autore del *De arte* con Protagora o un suo discepolo Gomperz (1910: 27 e 1950: 273, 293); in difesa di una paternità sofistica dello scritto, ma in direzione diversa da Gomperz, si vedano Jones (1923b: 188) e Dupréel (1948: 242–251), che propongono il nome di Ippia. Sostiene che il trattato sia contemporaneo a Gorgia e da lui influenzato, in virtù dell'analogia con gli *schēmata* gorgiani, Blass (1887: 89 ss.); Jouanna (1988: 191) osserva però che nel *De arte* gli eccessi della retorica gorgiana risultano temperati, e dunque il trattato corrisponderebbe a un gusto più maturo rispetto al *De flatibus*, considerato di poco precedente (databile, cioè, in prossimità dell'ambasceria gorgiana del 427, quando la fama del sofista doveva essere all'apice).

⁵⁴ Sulle arti oggetto di insegnamento e sull'insegnabilità dell'arte come criterio stesso della sua esistenza si consideri l'ampio dibattito sofistico, su cui cfr. Jouanna (1988: 247, nota 2).

⁵⁵ Per il valore preplatonico di *eidos* come forma, figura colta nella concretezza della sua manifestazione empirica, si vedano Gomperz (1910: 99–100), Untersteiner (1962: 37, nota *ad loc.*; 1996: 390), Jouanna (1988: 247–248).

⁵⁶ Fabrini, Lami (1979) ricordano, a conferma della legittimità dell'espressione, il suo ricorrere in Platone, *Crat.* 383a4–5 e 388d.

⁵⁷ Così anche in Democrito, secondo l'equivalenza proposta da Untersteiner (1996: 389, nota 16).

⁵⁸ Condivido l'opinione di Fabrini, Lami (1979), per i quali *nomothetēmata* e *blastēmata* non corrispondono all'antitesi *nomos-physis*; opposta è l'interpretazione di Heinemann (1965: 157). La questione è comunque complessa e, come suggeriscono Fabrini, Lami (1979: 133), la testimonianza contenuta in *De arte* (cap. 6, p. 13,3–4 τὸ αὐτόματον οὐ φαίνεται οὐσίην ἔχον οὐδεμίην, ἀλλ' ἢ οὐνομα) sembra escludere l'univoca connessione tra nome e realtà.

mento demiurgico, creatore esso stesso del mondo, oltre che di salvifici inganni; non è così per l'autore del *De Arte*, che pur riconoscendo il legame forte tra essere e dicibilità, difende la priorità dell'essere sul linguaggio, dei *pragmata* sul *logos*. Prodotto primo della *physis* è la sua manifestazione sensibile, la realtà concreta, mentre il linguaggio e la nascita dei nomi non sono altro che leggi di natura, frutto di una disposizione ordinatrice. La denominazione di ciascuna arte diventa semplice prova aggiuntiva della sua esistenza. Pur negli esiti diversissimi, è evidente il retroterra sofisticato della riflessione sugli *onomata* e sulla loro controversa corrispondenza con il piano ontologico e conoscitivo, come già notato anche a proposito di *NH*, dove la proliferazione dei nomi per un'unica essenza tradisce il fallimento della conoscenza.

5. L'eccellenza dell'arte medica contro i "professionisti della diffamazione"

Il *De arte* non si limita a confutare quanti negano l'esistenza di un'arte medica, ma allude spesso alle discussioni sofistiche del tempo su essere e non essere, linguaggio e realtà. Si potrebbe, per esempio, ipotizzare che il trattato stia rispondendo alle obiezioni formulate da Protagora nel suo scritto *Sulla lotta e le altre arti* (80B8 DK) contro l'arte in generale e le singole *technai* in particolare, tra cui certo anche quella medica; tuttavia, lo scritto di Protagora non doveva essere un *unicum* da questo punto di vista⁵⁹. A partire da Protagora, si era infatti particolarmente sviluppata la discussione sulle arti e sul loro statuto epistemico, con distinzione tra la *technē* sofisticato-retorica, che i sofisti consideravano l'unica valida, e la molteplicità delle altre *technai* da essi respinte. A questo proposito, non solo Protagora, Prodico, Ippia si mostrano oppositori delle *technai* (si veda, ad esempio, la polemica protagorea contro tutte le arti in Platone, *Prot.* 318d–e), ma lo stesso Gorgia polemizza con le *technai* considerate ancillari rispetto alla *philosophia*⁶⁰:

Gnomol. Vatic. 743 n. 167 (= 82B29 DK) Γ. ὁ ῥήτωρ ἔλεγε τοὺς φιλοσοφίας μὲν ἀμελοῦντας, περὶ δὲ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα γινομένους ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστῆρσιν, οἱ Πηνελόπην θέλοντες ταῖς θεραπαίνας αὐτῆς ἐμίγνυτο.

Gorgia il retore diceva che quanti trascurano la filosofia per occuparsi delle discipline comuni sono simili ai Proci che, pur desiderando Penelope, si congiungevano alle sue ancelle.

Le arti definite *enkyklia mathēmata* sono probabilmente le discipline curriculari oggetto di insegnamento, fondate sul ragionamento e propedeutiche allo studio della filosofia. Con il loro ipertecnicismo, esse ci consentono di identificare l'oggetto della polemica gorgiana con quei saperi specialistici criticati come sterili anche da Protagora

⁵⁹ Così è anche per Heinimann (1961: 111 ss.) e Jouanna (1988: 174).

⁶⁰ Cfr. Jori (1996: 335 ss.).

(80B7 DK). Tuttavia, mentre nel caso di Ippia o di Antifonte la polemica verso i saperi tecnici si traduce in una rivendicazione di *polymathia* e di eccellenza negli stessi ambiti praticati dai professionisti, nel caso di Gorgia viene difeso un sapere trasversale, qui definito *philosophia*, da identificare, verosimilmente, con quella *technē tōn logōn* che consente la supremazia rispetto a qualsiasi altro sapere specifico: così, ad esempio, l'arte retorica di Gorgia può risultare più efficace di quella medica del fratello Erodico, nella sua capacità di convincere il malato della necessità di una determinata cura:

Plat., *Gorg.* 456b1–5 (= 82A22 DK) πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρὰ τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῶι, οὐ δυναμένου τοῦ ἰατροῦ πείσαι, ἐγὼ ἔπεισα οὐκ ἄλλῃ τέχνῃ ἢ τῇ ῥητορικῇ.

Spesso, insieme a mio fratello e ad altri medici, io [Gorgia] mi sono recato a casa di qualche malato che si rifiutava di prendere una medicina o di farsi tagliare o cauterizzare dal medico; e mentre il medico non riusciva a persuaderlo, io vi riuscivo con nessun'altra arte se non la retorica.

A questo Gorgia, orgoglioso terapeuta tramite l'arte della parola difesa come scienza somma, doveva probabilmente opporsi l'autore del *De arte*, rivendicando una competenza costruita sulla ricerca paziente e sulla conoscenza autentica, non sull'ostentazione di un sapere apparente⁶¹. L'esaltazione gorgiana del *logos* come *pharmakon* (*Hel.* 14), medicina in grado di curare l'anima e dispensata solo da chi detiene i segreti dell'arte retorica, non può che confermare, da parte del sofista, l'implicita svalutazione del rigore scientifico dell'arte medica. Inoltre, il retore esercita il suo potere di persuasione non perché conosca più cose o meglio di chi ascolta, ma perché sa impiegare e dispiegare il potere incantatore del *logos*, rispetto ai cui presupposti magici l'autore del *De arte* appare lontano⁶². Se per Gorgia il *logos* è signore potente che esercita sull'anima un effetto plasmante, demiurgico oltre che curativo, per gli autori dei trattati ippocratici qui proposti la parola va restituita all'ambito razionale della medicina, l'unica arte che, libera da antiche superstizioni ma anche dai gravami della filosofia, è depositaria di un sapere autentico e di un potere terapeutico. D'altra parte, la parola al servizio della medicina deve mostrarsi abile nell'impiego di quegli strumenti retorico-argomentativi che, affinati alla scuola dei sofisti, sono ora sottratti al loro controllo e sapientemente utilizzati contro i "professionisti della diffamazione".

⁶¹ *De arte* cap. 1, p. 9,2–4 Εἰσὶ τινες οἱ τέχνην πεποιήνται τὸ τὰς τέχνας ἀισχροπετεῖν, ὡς μὲν οἴονται, οὐ τοῦτο διαπρησόμενοι, ὃ ἐγὼ λέγω, ἀλλ' ἱστορίας οἰκείης ἐπίδειξιν ποιούμενοι.

⁶² Per il valore magico della parola in Gorgia si veda anche 82A3 DK.

BIBLIOGRAFIA

- BIGNONE, E., 1938, *Studi sul pensiero antico*, Napoli.
- BLASS, F., 1887, *Die attische Beredsamkeit I: Von Gorgias bis zu Lysias*, Leipzig [rist. New York 1979].
- BONAZZI, M., 2010, *I sofisti*, Roma.
- CAPELLE, W., 1912, Μετέωρος-μετεωρολογία, *Philologus* 71, pp. 414–448.
- DILLER, H., 1932, ΟΥΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ, *Hermes* 67, pp. 14–42.
- DUPREEL, E., 1948, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel.
- FABRINI, P., LAMI, A., 1979, “Il problema della lingua nello scritto ippocratico *De Arte*”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 34, pp. 123–133.
- FANTUZZI, M., 1983, “Varianza e tenacia del Polar Thinking nel *De Prisca Medicina* pseudoippocratico”, in F. Lasserre et P. Mudry (éds.), *Formes de Pensée dans la Collection Hippocratique*, Genève, pp. 233–247.
- FESTUGIERE, A.-J., 1948 (intr., trad. et commentaire), *Hippocrate, L’Ancienne Médecine*, Paris.
- FRÄNKEL, H., 1925, “Xenophanesstudien”, *Hermes* 60, pp. 174–192 [rist. in H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München, 1955, pp. 335–349].
- FREDRICH, C., 1899, *Hippokratische Untersuchungen*, Berlin.
- GAGARIN, M., 1997 (ed.), *Antiphon, The Speeches*, Cambridge.
- GOMPERZ, T., 1910, *Die Apologie der Heilkunst*, Leipzig [1890¹].
- GOMPERZ, T., 1950, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, vol. II, Firenze [ed. orig. *Griechische Denker*, Leipzig 1896].
- HEIBERG, I. L., 1927 (ed.), *Hippocratis Indices librorum, Iusiurandum Lex, De arte, De medico, De decente habitu praeceptiones, De prisca medicina, De aere locis aquis, De alimento, De liquidorum usu, De flatibus*, Leipzig (CMG I 1).
- HEIDEL, W. A., 1981, *Hippocratic Medicine*, New York [1941¹].
- HEINIMANN, F., 1961, “Eine vorplatonische Theorie der *Technē*”, *Museum Helveticum* 18, pp. 105–130.
- HEINIMANN, F., 1965, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel.
- IOLI, R., 2004, “Cercatori nel tempo: Senofane B 18 DK”, *Giornale Italiano di Filologia* 56 (2), pp. 223–244.
- IOLI, R., 2010 (testo greco, trad. e commento a cura di), *Gorgia di Leontini, Su ciò che non è*, Hildesheim/Zürich/New York.
- IOLI, R., 2013 (intr., trad. e commento a cura di), *Gorgia di Leontini. Frammenti e Testimonianze*, Roma.
- JONES, W. H. S., 1923a, *Hippocrates, Volume I*, Cambridge Ma., London.
- JONES, W. H. S., 1923b, *Hippocrates, Volume II*, Cambridge Ma., London.
- JONES, W. H. S., 1931, *Hippocrates, Volume IV*, Cambridge Ma., London.
- JORI, A., 1996, *Medicina e medici nell’Antica Grecia. Saggio sul Peri Technes ippocratico*, Napoli.
- JOUANNA, J., 1975 (texte établi et traduit), *Hippocrate, La Nature de l’homme*, Berlin (CMG I 1,3).
- JOUANNA, J., 1984, “Rhétorique et médecine dans la Collection hippocratique. Contribution à l’histoire de la rhétorique au V^e siècle”, *Revue des études grecques* 97, pp. 26–44.
- JOUANNA, J., 1988 (texte établi et traduit), *Hippocrate, Des Vents. De l’Art*, Paris.
- JOUANNA, J., 1990 (texte établi et traduit), *Hippocrate, De l’ancienne médecine*, Paris.
- JOUANNA, J., (1999), *Hippocrates*, Baltimore.
- KÜHNER, R., GERTH, B., 1955, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache: Satzlehre*, II, Leverkusen.

- LAKS, A., 2006, *Introduction à la «philosophie présocratique»*, Paris.
- LAMI, A., 1977, "Un'eco di Gorgia in *Antica Medicina*", *Critica Storica* 14, pp. 567–574.
- LITTRE, É., 1839, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vol. I, Paris.
- LLOYD, G. E. R., 1963, "Who is attacked in *On Ancient Medicine*?", *Phronesis* 8, pp. 108–126.
- LLOYD, G. E. R., 1966, *Polarity and Analogy: Two types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge.
- LONGRIGG, J., 1963, "Philosophy and Medicine: some early interactions", *Harvard Studies in Classical Philology* 67, pp. 147–175.
- MORRISON, J. S., 1963, "The Truth of Antiphon", *Phronesis* 8, pp. 35–49.
- NUTTON, V., 2004, *Ancient Medicine*, London.
- PENDRICK, G.J., 2002 (ed.), *Antiphon the Sophist, The Fragments*, Cambridge.
- PERILLI, L., 1991, "Il lessico intellettuale di Ippocrate: σημαίνειν e τεκμαίρεσθαι", *Lexicon Philosophicum* 5, pp. 153–180.
- PERILLI, L., 1994, "Il lessico intellettuale di Ippocrate. L'estrapolazione logica", *Aevum Antiquum* VII, pp. 59–99.
- REICHE, H. A. T., 1972, "Empirical Aspects of Xenophanes' Theology", in G.P. Anton, G.L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, pp. 88–110.
- RIVIER, A., 1956, "Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane", *Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes* 30 (1), pp. 37–61.
- SASSI, M.M., 1987, "Platone, *Fedone* 108 D: Glauco, Protagora, il mito, *Parola del Passato* 42, pp. 27–34.
- SASSI, M.M., 1997, "Sulla conoscibilità di Dio secondo Timeo", in A. Fabris, G. Fioravanti, E. Morioni (a cura di), *Logica e Teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, Pisa, pp. 229–234.
- SASSI, M.M., 2011, "Senofane fra i sofisti. Dai limiti della conoscenza (21B34 DK) al paradosso eristico (Plat. *Men.* 80D5-E5)", *Méthexis* 24, pp. 7–20.
- SCHIEFSKY, M.J., 2005 (ed.), *Hippocrates On Ancient Medicine*, Leiden-Boston.
- SPATHARAS, D.G., 2007, "Gorgias and the author of the Hippocratic treatise *De arte*", *Classica et mediaevalia* 58, pp. 159–163.
- TORDESILLAS, A., 1986, "L'istance temporelle dans l'argumentation de la premiere et de la seconde sophistique: la notion de *kaïros*", in B. Cassin (éd.), *Le plaisir de parler: Etudes de sophistique comparée*, Paris, pp. 31–61.
- UNTERSTEINER, M., 1961 (ed., trad. e commento a cura di), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. II: *Gorgia, Licofrone e Prodicco*, Firenze.
- UNTERSTEINER, M., 1962 (ed., trad. e commento a cura di), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. IV: *Antifonte, Crizia*, Firenze.
- UNTERSTEINER, M., 1996, *I Sofisti*, Milano. [1948¹]
- VEGETTI, M., 1963-4, "Technai e filosofia nel Peri technēs pseudo-ippocratico", *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 98, pp. 308–380.
- VEGETTI, M., 1965, Introduzione a *Ippocrate, Opere*, Torino, pp. 9–63.
- VEGETTI, M., 1998, "Empedocle 'medico e sofista' (*Antica Medicina* 20)", in D. Nickel, K.-D. Fisher, P. Potter (eds.) *Text and Tradition: studies in ancient medicine and its transmission presented to Jutta Kollesch*, Leiden, pp. 289–995.
- VELARDI, R., 2001, "Il λογισμός di Gorgia", in Id., *Retorica, filosofia, letteratura. Saggi di storia della retorica greca su Gorgia, Platone e Anassimene di Lampsaco*, Napoli, pp. 11–60.
- VICKERS, D. W., 1979, "The naive empiricism of *On ancient medicine*", *Apeiron* 13, pp. 1–8.
- WESOLY, M., 1983-4, "L'argomento proprio' di Gorgia", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 8, pp. 15–45.

ROBERTA IOLI

/ Bologna / Roma /

**Physicians of the Body Versus Therapists of the Word: Reflections
On Medicine and Sophistry**

The aim of the present paper is to investigate the connection between ancient medicine and sophistry at the end of 5th century B.C. Beginning with analyses of some passages from the *De vetere medicina* (VM), *De natura hominis* (NH) and *De arte*, the article identifies many similarities between these treatises, on the one hand, and the sophistic doctrines, on the other: these concern primarily perceptual/intellectual knowledge and the interaction between reality, knowledge and language. Among the Sophists, Gorgias was particularly followed and imitated, as he was admired not only for his tremendous rhetorical skills, but also for his philosophically significant work *On not being*, which probably influenced various discussions in the Hippocratic treatises. However, if Gorgias argues in favor of language as *dynastēs megas*, the authors of VM, NH and *De arte* consider knowledge to be far more relevant and reliable than *logos*. These Hippocratic treatises criticize the philosophical thesis and the resulting kind of reductionism. Above all they defend the supremacy of medicine over any other art. By using the same argumentative and rhetorical strategies that were employed by Gorgias, these treatises reverse the thought of those Sophists who exalted only the *technē tōn logōn*.

KEY WORDS

ancient medicine, sophistry, antilogy, being/knowledge/language, *technai*