

La preistoria del concetto di *empeiria* tra medicina e filosofia

Giuseppe Cambiano*

g.cambiano@sns.it

ABSTRACT

In the Hellenistic age some physicians were labelled 'empiricists' because they based their practice on the *empeiria*, that is on the collection of memories of singular observed facts. This paper deals with the contribution of medical and philosophical traditions to the construction of this concept. There is evidence that the writings of the so-called *Corpus hippocraticum* did not employ explicitly this concept, but represented the physician both as equipped with general views and careful to distinguish individual cases. It was Plato who, appealing to the medicine, contrasted *techne* as causal explanation and knowledge of the nature of its objects, with *empeiria* as based only on the memory of frequently observed facts. Aristotle accepted these Platonic distinctions, but attempted to construe a line of continuity between *empeiria* and *techne*, by envisaging the *empeiria* as the source of *techne*, that is of the knowledge of the universals and of the causes.

I medici di un'importante corrente formatasi in età ellenistica ebbero la denominazione di 'empirici' a partire dalla nozione di *empeiria*, termine che traduciamo abitualmente con 'esperienza'. Essi sostenevano che la conoscenza e la pratica medica si fondano sull'autopsia, cioè sull'osservazione personale diretta di ciò che si è mostrato in passato ripetutamente utile o dannoso ai malati. Ad essa si aggiunge l'*historia*, ossia la raccolta di fatti registrati da altri a partire dalle proprie osservazioni. I medici empirici avrebbero in seguito aggiunto un terzo elemento, la transizione al simile, nei casi in cui si abbia a che fare con malattie non precedentemente osservate e quindi non si disponga della conoscenza di rimedi già rivelatisi utili. In tali casi si ricorre a rimedi mostratisi utili per malattie simili o per organi simili: ma ciò richiede un'estensione della nozione di esperienza e comporta un'attribuzione esplicita di intenzionalità alle osservazioni, che nelle formulazioni originarie della teoria era probabilmente assente¹. Philippe Mudry ha ripetutamente rivolto le proprie attenzioni ai medici empirici e, in particolare, ha fornito un'eccellente analisi della presentazione che Celso nel *de medicina* fa dei medici empirici e del loro scetticismo². Riprendendo questo tema a lui caro mi soffermerò su alcuni punti della preistoria, per così dire, della nozione di *empeiria*, ossia sugli usi medici e filosofici di questa nozione e di concetti ad essa imparentati, prima dei medici empirici, sostanzialmente sino ad Aristotele.

1. IL MEDICO EMPEIROS NEGLI SCRITTI IPPOCRATICI

Negli scritti del *Corpus Hippocraticum* il termine *empeiria* è usato solo due volte, se si esclude un passo delle tarde epistole attribuite a Ippocrate, e entrambe le volte in modo tutt'altro che chiaro. Un'occorrenza è in *Epidemie* II 2.10, in cui ci si chiede in quale modo si possano riconoscere dolori fortissimi. La risposta indica, accanto a paure o comportamenti vili, anche le *empeiriai*, senza ulteriori specificazioni, per cui siamo totalmente all'oscuro su che cosa si

* Scuola Normale Superiore Pisa



debba intendere con esse³. Se si tratta di esperienze del medico, il plurale sottolinea appunto una pluralità di casi, non un corredo unico di informazioni acquisito dal medico: segno questo del non avvenuto raggiungimento di un concetto unitario di esperienza. Altra attestazione è in uno scritto generalmente considerato più tardo rispetto al nucleo più antico del *Corpus*, il *de decenti habitu*. In esso si formulano consigli per il medico che si accinge ad entrare dal malato e si dice che occorre esporre in anticipo, *prodiastellesthai*, ciò che conseguirà al malato a partire dall'*empeiria*: infatti ciò è *endoxon*, giova alla reputazione, ed è facile da apprendere, dice l'autore⁴. L'esperienza è dunque ciò a partire da cui diventa possibile formulare previsioni sull'andamento della malattia: su ciò torneremo in seguito. Il testo tuttavia non dice nulla sul modo in cui è acquisita questa esperienza e sui contenuti di essa. Si potrebbe supporre che la nozione di *empeiria* sia usata come qualcosa di ovvio, che non richieda esplicazioni. Ma se prendiamo uno scrittore coevo o di poco anteriore agli scritti più antichi del *Corpus*, ossia Erodoto, constatiamo che non usa mai il termine *empeiria*, mentre per cinque volte impiega *empeiros*, per indicare chi ha avuto a che fare e quindi ha esperienza o conoscenza diretta di luoghi (VIII 132), di un tipo di sacrificio (II 49.1), di tipi di persone come i tiranni e del loro comportamento (V 92), del modo di pensare di qualcuno (8.97) e del modo di combattere di popoli, come i Medi (IX 96). In un caso, l'essere *empeiroi* dei Medi avendoli già combattuti a Maratona, sembra dipendere da un evento preciso, ma negli altri casi non è chiaro se l'essere *empeiros* dipenda dall'aver avuto a che fare con qualcosa o qualcuno una sola volta o più volte. Gli usi del termine *empeiros* nel *Corpus* sono analoghi e non riguardano solo i medici, ma per esempio anche le donne, quando si dice che a volte le donne che non hanno partorito non sanno neppure se sono malate prima di diventare *empeiroi* delle malattie provenienti dai mestru⁵. L'uso prevalente tuttavia riguarda i medici in quanto competenti che hanno fatto prova, *peira*, di qualcosa⁶, in opposizione ai profani e agli inesperti. Il problema è vedere quali siano i criteri che consentono di qualificare il medico come *empeiros*. La *peira* è qualcosa che è compiuta direttamente e personalmente da un individuo, non per interposta persona e quindi l'informazione o conoscenza che questi ne trae è diretta - quella che in inglese è detta conoscenza *by acquaintance* -, non proviene per via indiretta da altri. In generale la *peira* consiste nell'osservazione di qualcosa o di eventi e talvolta tale osservazione può anche essere intenzionale⁷, ma talora l'informazione o conoscenza che si ricava da essa può essere frutto di qualcosa che succede a qualcuno non intenzionalmente, a causa dell'essersi trovato in una certa situazione in cui ha avuto a che fare con qualcosa o qualcuno. Occorre tuttavia tener presente che la qualifica di *empeiros* non copre soltanto un ambito strettamente conoscitivo; si può anche trattare di prove e tentativi pratici fatti per ottenere certi risultati e che possono anche non essere riusciti⁸. L'idea che anche prove fallite possano insegnare è centrale per l'autore dello scritto chirurgico *de articulis*, che tra i suoi obiettivi nello scrivere pone anche quello di fornire resoconti degli errori commessi in determinati tentativi (*peirethenta aporethenta ephane*): da ciò emerge quello che l'autore chiama un *apomathema*, un insegnamento negativo⁹. In generale però l'aver fatto prova consente al medico divenuto *empeiros* di valutare e affrontare i casi che gli si presentano: egli quindi sa come fare e non si fa ingannare da ciò che gli si presenta, lo riconosce per quello che è¹⁰.

Tutto ciò presuppone che l'*empeiros* derivi questa sua qualifica dai casi con cui ha avuto a che fare direttamente nel passato, almeno una o anche più volte. Alla nozione di tempo passato si collega strettamente quella di frequenza delle prove-osservazioni effettuate appunto nel passato. Come ha detto Lloyd, «per comprendere l'esperienza e, a fortiori, per imparare qualcosa da essa, occorre avere un'idea, sia pure imprecisa, della regolarità dei fenomeni»; si può anche credere che la regolarità sia soggetta a eccezioni o a interferenza



divina¹¹. Non è un'idea nuova: nel papiro Ebers ricorrono tre formule magiche che finiscono tutte con la raccomandazione: «davvero eccellente, provato molte volte»¹².

Solo sulla base del ripetersi di eventi osservati in passato si può presumere che ciò che è avvenuto in passato possa essere la stessa cosa che si osserva al presente o che, per lo meno, presenti una forte somiglianza con esso. In alcuni scritti del *Corpus* emerge esplicitamente la connessione tra l'essere *empeiros* e la capacità di prevedere il futuro¹³. Grazie alla memoria del passato, alla osservazione del presente e alla previsione del futuro, il medico *empeiros* possiede il controllo del tempo. In qualche modo ciò si allaccia all'elaborazione del concetto di prognosi, particolarmente netto nel *Prognostico*, anche se in questo scritto non ricorre il termine *empeiros*, mentre si parla di *progignoskein* e di capacità di dire anticipatamente (*prolegon*) presso i malati le cose presenti, quelle avvenute in passato e quelle che avverranno, una capacità che conferisce maggiore credibilità al medico, ma che gli consente anche una migliore terapia, proprio grazie alla conoscenza precedente di ciò che avverrà in seguito ai *pathemata* presenti¹⁴. In particolare questo gli consentirà di prevedere e quindi di curare quanti potranno sopravvivere e quanti invece moriranno, evitando quindi ogni responsabilità. Ciò comporta naturalmente un'attenzione alle peculiarità dei casi individuali (*pros hekasta*)¹⁵. L'osservazione clinica dei casi individuali e degli scarti che presentano rispetto alla condizione normale di ciascun paziente e la capacità di prevedere gli esiti per ciascuno di essi non è però incompatibile per questo autore con la conoscenza di quelle che egli chiama *physies* di tali malattie, ossia dei caratteri costitutivi di classi di malattie: è sulla conoscenza preliminare di questi insiemi omogenei che si fonda la capacità della previsione¹⁶. Emerge qui un problema essenziale per la comprensione della nozione di *empeiria*, ossia il problema del rapporto tra individuale e generale. Esso rinvia anche alla nozione di segno, che può svolgere la sua funzione solo se accompagnato dal riconoscimento di una sua generalità, se non universalità. Non a caso la nozione di segno è rilevante per l'autore del *Prognostico*, che per formulare le sue previsioni di esito positivo o negativo della malattia ritiene essenziale saper discriminare i segni-sintomi e valutare il loro grado di rilevanza rispetto all'esito, non solo singolarmente presi, ma nella loro connessione reciproca. Su questi elementi si costruirà poi il concetto di sindrome. Ma il presupposto è che i segni-sintomi hanno una portata generale sia nel tempo sia nello spazio, non riguardano soltanto casi singoli irriducibili ad altri: non deve sfuggire - dice il nostro autore - che "in ogni anno e in ogni regione segni cattivi significano (*semainei*) qualcosa di cattivo e segni buoni qualcosa di buono", poiché in Libia e a Delo e tra gli Sciti tali segni si manifestano veri¹⁷. È chiaro che il conferimento di una portata generale ai segni presuppone che siano state compiute in passato osservazioni di correlazioni costanti fra essi e che ciò di cui sono segno costituisca anch'esso una classe generale, il che comporta l'elaborazione di concetti generali di singole malattie, presenti in vari scritti del *Corpus*, per esempio in *Malattie II* o *Regime delle malattie acute*, dove emerge chiaramente questa connessione tra piano individuale e nozione generale delle singole malattie¹⁸. In altri termini, il medico *empeiros* di fatto presuppone che un caso particolare possa essere identico o simile ad altri casi particolari e quindi presuppone, anche se non lo esplicita, che tutti questi casi identici o simili rientrino in una stessa classe distinta da altre classi di individui o di malattie.

Anche scritti che insistono sulla necessità per la medicina di fondarsi su una teoria generale riguardante la natura dell'uomo, riconoscono l'esigenza di individuare precisi collegamenti fra il quadro teorico generale e i casi individuali. Così è per il *de victu* che formula una concezione generale dei costituenti fisici dell'uomo e su questa base costruisce una tipologia di corpi in base ai livelli di mescolanza dei due elementi base, nonché una classificazione di cibi ed esercizi fisici con le loro specifiche proprietà, ma al tempo stesso riconosce che con questo *l'heurema* non è ancora sufficiente. Occorre infatti scoprire ulteriormente quale sia la misura di cibo e il numero di esercizi proporzionato, *symmetros*, né per difetto né per eccesso, alla *physis*



hekastou, ossia alla natura di ciascun individuo, anche se l'autore riconosce che la scoperta di questo livello di precisione è impossibile da raggiungere. Significativa è la ragione che egli adduce per motivare l'impossibilità di questo ideale: tra i molti impedimenti egli individua come primo le differenze tra le nature degli uomini, il cui corpo per di più si modifica ad ogni istante¹⁹. Ritengo quindi un po' arbitrario contrapporre a questi scritti, caratterizzati dall'elaborazione di un quadro teorico generale, scritti che sembrano invece puntare tutte le carte su resoconti di casi individuali. Sono celebri i quadri clinici forniti da *Epidemie*, ma occorre ricordare che essi contengono descrizioni del decorso della malattia di singoli individui, ma anche di gruppi di individui colpiti da una stessa malattia. Persino uno scritto così diffidente e polemico verso teorie generali costruite sulla base di presupposti filosofici e le conseguenti forme generali di terapia, come *Medicina antica*, che rivendica invece la priorità delle differenze individuali, non lascia tuttavia fuori dal suo orizzonte l'attenzione per classi generali di individui di uno stesso tipo. Certo egli afferma che unico *metron* è l'*aisthesis*, la sensazione del corpo (IX 3). Non importa qui decidere se si tratta di quella del medico o del malato o di entrambi²⁰. In ogni caso ciò che la percezione attesta sembra riguardare condizioni e casi individuali in carne ed ossa. Ma ciò non impedisce all'autore di fare generalizzazioni, anche se ristrette (cfr. per es. XI 3) e di riconoscere la funzione del ragionamento, *logismòs*, come mezzo per avvicinarsi al massimo della precisione, in opposizione a quanto avviene per caso, *tyche* (XII 2; XIV 3). E quando dice "prendiamo un uomo tra quelli più deboli per natura", è chiaro che egli intende assumere un individuo come esemplificazione di un tipo (XIII 1). Così quando ribadisce che il formaggio non fa male a tutti gli uomini allo stesso modo, ma fa male ad alcuni e ad altri no, egli si muove in una zona che si colloca fra lo strettamente individuale e la totalità degli uomini, per individuare livelli intermedi di generalizzazione (XX 3; XX 5-6). Infine nell'ultima parte dello scritto egli parla di malattie interne connesse a *schemata*, anche qui sottolineandone la varietà, ma entro una tipologia (XXII 3). Questo tipo di sapere nel quale individuale e generale si coniugano senza debordare in presunte teorie onnicomprendenti si è costituito nel tempo, secondo il nostro autore, che possiede una concezione 'cumulativa' del sapere medico. A più riprese egli ribadisce che molte cose nella medicina sono state scoperte in molto tempo (II 1); così è per la dieta che è la base della terapia (III 3). E questo processo cumulativo non è chiuso: sono possibili ulteriori scoperte a condizione che si parta dalle scoperte già acquisite, ma è interessante che a tale scopo occorre appunto conoscere tali scoperte (II 1). Queste, essendo avvenute nel passato, non sono frutto di esperienza diretta del medico: si apre qui lo spazio al riconoscimento dell'importanza di quella che i medici empirici dell'età ellenistica chiameranno *historia*, ossia i resoconti scritti di altri medici delle loro osservazioni dirette. Ma non è detto che il nostro autore pensi necessariamente a una tradizione scritta; potrebbe trattarsi anche di tradizione orale trasmessa per generazioni. In ogni caso ciò introduce un ulteriore elemento: l'esperienza pregressa non è soltanto quella del singolo medico che si trova a dover curare quel malato, ma è l'esperienza accumulata dagli uomini e, in particolare, dai medici nel corso del passato. È il riferimento a questo sapere collettivo accumulato nel tempo che consente di distinguere il medico autentico da quelli dappoco: questa distinzione per il nostro autore non sarebbe possibile se la medicina non esistesse come risultato di indagini e scoperte effettuate nel passato. Se così non fosse – egli dice – «tutti gli uomini sarebbero allo stesso modo (*homoios*) *apeiroi te kai anepistemones* della medicina» e la cura e guarigione dei malati dipenderebbe esclusivamente dalla *tyche* (I 2). Vorrei qui far rilevare il nesso *apeiroi-anepistemones*, rafforzato dal *te kai*, che si può facilmente capovolgere nel nesso *empeiroi-epistemones*, dove è presupposto uno stretto collegamento tra *empeiria* (nel senso allargato che ho detto) ed *episteme*, anche se non si può parlare di una concettualizzazione pienamente consapevole di questo collegamento. Si tratta



però di un punto che sarà importante tener presente per valutare le posizioni assunte dai filosofi di fronte a questi problemi.

E sarà altresì importante tener conto del fatto che in altri scritti medici è riconosciuta la compatibilità tra l'essere *empeiros* e il conoscere le cause delle malattie, come base per l'efficacia terapeutica e predittiva della medicina, in opposizione alla *tyche*. Ciò avviene, com'è noto, soprattutto nel *de arte*, diretto a salvaguardare lo statuto di *techne* della medicina contro quanti attribuiscono al caso le guarigioni dei malati, sulla base del fatto che non tutti quelli curati dalla medicina sono guariti (IV 1). Gli avversari costruiscono un'argomentazione di questo tipo: se la medicina guarisce, deve guarire tutti; ma alcuni curati dalla medicina non guariscono; quindi la causa della guarigione non è attribuibile alla medicina, ma al caso. L'autore usa varie argomentazioni per controbattere a ciò²¹. Quella che a noi interessa in questo contesto è fondata sull' assunto che «si può trovare che tutto ciò che avviene (*gignomenon*) avviene a causa di qualcosa (*dià ti*) e nell' ambito del *dià ti* il caso (*automaton*) non *phainetai* avere alcuna consistenza reale (*ousie*), ma soltanto un nome. Al contrario la medicina rientra nell' ambito delle cose *dià ti*» (VI 4). Non credo si possa sottovalutare l'importanza della sostantivazione dell' espressione *dià ti*²². Nel *Corpus* ricorre più volte l'espressione *dià ti* quando si tratta di fornire una spiegazione di qualcosa²³. Ma la sostantivazione di essa ricorre solo nel *de arte* e la presenza dell' articolo conferisce un livello di concettualizzazione e una portata generale all' espressione stessa. È qui elaborato un concetto di conoscenza causale, che è connesso anche alla capacità di formulare previsioni. Ma ciò include anche la conoscenza da parte dei medici di eventi passati. L' autore dello scritto descrive i medici come *logisamenoi tà pareonta* e gli eventi passati che si trovano in una condizione simile (*homoios diatethenta*) alle cose presenti. È questo che consente loro di dire – cioè di spiegare – come in passato individui curati in un certo modo sono guariti, cosa che i malati non sono invece in grado di fare, in quanto non conoscono né le cose che soffrono né a causa di quali cose (*di' ha*) soffrono e tanto meno ciò che ne conseguirà (VII 3). Che questa attribuzione ai medici del possesso di una conoscenza causale non sia incompatibile col concetto di *empeiria* è confermato dal fatto che questi medici – veri medici distinti dai medici solo di nome - sono detti dal nostro autore *empeiroi* di questa *demiourgie*, ossia di questa *techne*, e non possono quindi essere oggetto di giudizio da parte dei non esperti²⁴.

2. DAI FILOSOFI DELLA NATURA A PLATONE

Se ci spostiamo nel territorio dei filosofi della natura del V secolo, di quelli che Aristotele chiama fisiologi, possiamo constatare che nei pochi frammenti pervenutici dei loro scritti non è documentabile la presenza del termine *empeiros*, mentre si ha una sola occorrenza di *empeiria*, a proposito di Anassagora. Si tratta di un passo tratto dal *de fortitudine* (3.98 F) di Plutarco, che il Diels-Kranz qualifica come frammento 21 b. In esso si dice che «in tutte queste cose (cioè forza e velocità) siamo più sfortunati delle fiere, ma grazie a *emperia* e memoria e *sophia* e *techne*, secondo Anassagora, ci serviamo di essi e ne traiamo miele e li mungiamo e li portiamo al pascolo radunandoli». Diels-Kranz attribuivano ad Anassagora i termini *empeiria*, *mneme*, *sophia* e *techne*, ma giustamente Guthrie ha fatto notare che è difficile dire quanto del testo di Plutarco sia da attribuire con precisione ad Anassagora²⁵. Anche nel caso che tale attribuzione fosse corretta, è difficile dire se Anassagora elencasse semplicemente queste quattro caratteristiche che determinano la superiorità dell' uomo sugli animali o se ravvisasse tra esse una sequenza di crescente complessità. In tal caso avremmo che *empeiria* e *mneme* sarebbero i primi ingredienti sulla cui base si costituirebbero poi *sophia* e *techne* e *techne* rappresenterebbe il momento culminante come forma di sapere non soltanto conoscitivo, ma implicante anche un saper fare, la cui conseguenza sarebbe di saper



usare anche gli animali ai propri fini. Come vedremo, sarà Aristotele a costruire una sequenza di questi poteri cognitivi, ma con una diversa articolazione. Inoltre se il frammento fosse riconducibile ad Anassagora diventerebbe possibile collegare ad esso un passo del *Fedone* platonico, in cui il giovane Socrate espone una delle questioni che da giovane lo avevano appassionato: «È il sangue ciò con cui pensiamo (*phronoumen*) o è l'aria o il fuoco? O nessuno di questi, ma è il cervello che ci fornisce le sensazioni dell'udire e del vedere e dell'odorare, dalle quali si posson generare memoria e opinione (*doxa*) e dalla memoria e dalla *doxa* che assume stabilità (*tò eremein*), in conformità a queste cose si genera l'*episteme*?» (96 b 4-8). È da notare però che in questo testo platonico non compare il termine *empeiria*²⁶, termine che da Platone è invece messo in bocca nel *Gorgia* ad uno degli interlocutori di Socrate, Polo, discepolo di Gorgia, che uno scolio al *Gorgia* stesso (a 465 d) qualifica come anassagoreo²⁷. Lo scolio mirava a chiarire la frase di Socrate che, citando l'incipit dello scritto di Anassagora «Tutte le cose erano insieme», osservava: «infatti tu, caro Polo, sei *empeiros* di queste cose», ossia delle dottrine anassagoree. Potrebbe dunque esserci una matrice anassagorea nella tesi che Platone mette in bocca a Polo: «Esistono molte *technai* fra gli uomini, trovate con esperienza a partire dalle esperienze (*ek ton empeirion empeiros*): infatti l'esperienza fa procedere la nostra vita conformemente alla *techne*, mentre l'inesperienza (*apeiria*) a caso (*tyche*). Di queste singole tecniche alcuni ne abbracciano una, altri un'altra, chi in un modo chi in un altro, ma delle migliori i migliori: di questi fa parte anche Gorgia che partecipa della più bella delle *technai*» (448 c 4- 9). Per Polo – in questo fedele adepto di Gorgia - la *techne* per eccellenza era la retorica e, stando sempre al *Gorgia* (462 b 11), egli proclamava di averla resa una *techne* nel proprio scritto, ossia di averne esplicitato in qualche modo le regole che ne sorreggevano l'esercizio migliore, ma la matrice di tale *techne* era in ogni caso l'esperienza. Resta però inesplicito nel testo platonico e nelle testimonianze su Polo che cosa egli intendesse per *empeiria*.

È invece Platone a elaborare una concezione esplicita di che cosa egli intenda per *empeiria*. La cosa interessante è che ciò avviene proprio nel *Gorgia*, ma con riferimento esplicito alla medicina intesa come *techne* autentica, in opposizione all'*empeiria*, di cui la retorica è esemplificazione. Qui Socrate definisce infatti la retorica come *empeirian tina*, avente per oggetto – analogamente alla culinaria che però si occupa del corpo - la produzione di una certa *charis* e di un certo piacere (462 c 3-e 1). Il fine di queste attività consiste dunque nel raggiungere il piacere e nel compiacere i desideri degli oggetti di cui si occupano rispettivamente, ossia il corpo e l'anima: questo significa l'inserimento di entrambe sotto la nozione più generale di adulazione. Come possono essere in grado di raggiungere questo obiettivo? Platone le considera attività proprie di un'anima *stochasamene*, un termine questo che rinvia all'arciere che prende di mira un bersaglio cercando di coglierlo. Ciò a cui esse mirano sempre, grazie anche all'abilità nell'intrattenere rapporti con gli uomini, è appunto il piacevole²⁸, ma per Platone ciò significa in negativo che esse non mirano a ciò che è meglio od ottimo e non si fondano su un'effettiva conoscenza (464 c 4-d 2, dove si traccia l'opposizione fra *gnousa* e *stochasamene*). Sono questi contrassegni che fanno di queste attività non delle *technai* vere e proprie, ma semplicemente *empeiria* e *tribé* (463 b 3-4). dove l'ultimo termine richiama l'idea dello sfregare ripetutamente per trarne qualche risultato²⁹. La ragione per cui retorica e culinaria sono qualificate come forme di *empeiria* è che «non sono in grado di rendere conto (*logos*) di quale sia la natura, *physis*, delle cose che somministrano e la conseguenza di ciò è che non sono in grado di dire la causa di ciascuna cosa (*aitian hekastou*), ma un'attività che non sa render conto di ciò che fa, un *alogon pragma*», non può essere detta *techne* (465 a 1-6). Si scorge in queste considerazioni il tema espresso in vari dialoghi platonici secondo cui uno dei contrassegni del possesso di sapere e, in particolare di una *techne*, è



l'esser in grado di rendere conto di ciò che si fa, ossia di saper rispondere alle domande. Questo è ciò che sa fare il vero medico e che non sanno fare il retore e il cuoco. La ragione è che, mirando questi ultimi soltanto al piacere dei destinatari del loro agire, non dispongono di una conoscenza della natura e delle proprietà reali del corpo o dell'anima dei loro destinatari né di ciò che somministrano loro, in modo da poter perseguire ciò che è meglio per essi. Conoscenza della natura e conoscenza della causa si situano fuori dell'orizzonte della sola *empeiria*, unicamente orientata a conseguire il suo fine piacevole per i destinatari. Ma su quale base procede lo *stochazesthai* che la caratterizza? Nel seguito del dialogo a Polo subentra Callicle, il quale nel delineare la sua immagine del filosofo gioca tutto il suo discorso sull'opposizione *empeiros-apeiros*, mostrando così di essere rimasto totalmente impermeabile alla descrizione socratica dell'*empeiria*. A suo avviso chi continua a filosofare anche dopo l'età giovanile diventa necessariamente *apeiros* delle cose di cui invece deve essere *empeiros* chi intende essere un galantuomo reputato nella città, ossia diventa del tutto inesperto delle leggi della città, dei discorsi – si noti la ripresa del termine *logos* che Socrate aveva ritenuto estraneo alla sfera dell'*empeiria* – che bisogna costruire per convincere negli affari pubblici e privati e dei piaceri e dei desideri umani e in generale dei costumi (484 c 8-d 7). Come si vede, Callicle continua a muoversi in un orizzonte di valori permeato dalla positività della retorica e di fatto assume in positivo la sua descrizione in termini di *empeiria*: è l'area dei piaceri e dei desideri umani, non di ciò che è bene ed è l'area dei *logoi*, che nulla hanno a che fare col *logos* che il vero tecnico è in grado di esibire per chi gli chiede conto delle sue operazioni. Non è un caso che allora Socrate riprenda la sua precedente descrizione, ribadendo la positività della *techne*, che egli esemplifica appunto con la medicina, che «ha indagato la natura di ciò che essa cura e la causa delle operazioni che compie ed è in grado di rendere conto (*logon dounai*) di ciascuna di queste cose» (501 e 1-3). Aggiunge però un'importante precisazione rispetto al discorso precedente: la cura esercitata dalla culinaria e dalla retorica è totalmente orientata verso il piacere, ma esse non hanno indagato né la natura del piacere né la causa, ossia anche all'interno del loro orizzonte di valori sono sprovviste di una conoscenza della natura dell'obiettivo che perseguono e in maniera assolutamente priva di *logos* non enumerano né calcolano nulla, ma si limitano a «conservare mediante *tribé* e *empeiria* soltanto il ricordo di ciò che accade solitamente (*tou eiwthotos gignesthai*), procurando con tal mezzo i piaceri» (501 a 3 - b 1). Rispetto alle precedenti caratterizzazioni in negativo dell'*empeiria* – non disporre di conoscenza della natura e della causa, non saper render conto delle proprie operazioni – ora compare una caratterizzazione in positivo: l'*empeiria* si costruisce esclusivamente sulla base di una memorizzazione di eventi o connessioni di eventi del passato dotati di un alto grado di frequenza e su questa sola base fa poggiare l'efficacia delle sue operazioni. Questo punto troverà un'ulteriore precisazione in un passo della *Repubblica*, nel quale si descrive la condizione di coloro che sono riusciti a liberarsi e ad uscire dalla caverna nella quale erano prima imprigionati, incapaci di scorgere le cose alla luce del sole e il sole stesso. Dapprima il prigioniero liberato crede veri gli oggetti che vedeva nella caverna, ma poi non invidierebbe più le lodi e i premi che allora si tributavano a quanti osservavano più acutamente le cose presenti e tra esse ricordavano soprattutto quelle che erano solite presentarsi come antecedenti o posteriori o contemporanee e a partire da queste erano maggiormente in grado di prevedere (*apomanteuesthai*) che cosa sarebbe avvenuto (Rep. VII, 515 d 6-7: 516 c 8-d 4). In questo passo non ricorre il termine *empeiria*, ma non credo sia scorretto scorgere nella connessione tra osservazione e memorizzazione le condizioni a partire dalle quali essa si costruisce. Che Platone abbia in mente soprattutto la medicina quando parla di *empeiria* risulta ulteriormente confermato dal celebre passo delle *Leggi*, in cui distingue tra le due figure del medico dei liberi e del collaboratore del medico, che a sua volta cura gli schiavi. Mentre il medico dei liberi dialoga col malato, gli fornisce *logoi* e per questo aspetto la



sua attività si avvicina al filosofare, il medico degli schiavi fa uso della *techne medica* seguendo le prescrizioni (*epitaxis*) e la *theoria* del medico di cui è al servizio e la propria *empeiria*, senza fornire alcun *logos* su ciascuna delle malattie, ma limitandosi a prescrivere al malato le cose che gli paiono a partire dalle *emperiai* (*tà doxanta ex emperiais*), come se le conoscesse con precisione (IV 720 b 2-5, c 3-6) o, come si dice in seguito sempre nelle *Leggi* (IX 857 c 7-e 1), pratica la medicina *tais emperiais aneu logou*³⁰.

È ovvio verso quale delle due figure vadano le preferenze di Platone. Alla forma di medicina che si fonda esclusivamente sull'*empeiria* egli non muove l'obiezione che un caso contrario sarebbe sufficiente a smentire la presunzione di poggiare la propria pratica sull'osservazione di sequenze regolari di eventi o quella di tipo humeano secondo cui nulla garantisce che una regolarità sinora empiricamente osservata continui a presentarsi tale anche in seguito oppure quella che in età ellenistica avvanzeranno i medici razionalisti contro i medici empirici, fondata sull'argomento del *sortite*, che conclude all'impossibilità di determinare il numero di osservazioni necessarie per costituire un'esperienza³¹. L'argomento principe di Platone fa leva invece sull'incapacità dell'*empeiria* di fornire *logos* e quindi anche di esibire la causa di queste regolarità. Quello che egli sembra escludere, anche se non ci sono affermazioni esplicite in merito, è che l'esibizione di un'alta frequenza di casi possa equivalere a una spiegazione causale, anche perché, come si sa, egli non attribuisce alle cose e agli eventi del mondo sensibile un tasso di regolarità. Nel *Menone* egli afferma che, sul piano dell'esito pratico, un'opinione corretta non si differenzia dall'*episteme* (97 b 9- c 5), anche se non presenta esplicitamente tale opinione, per esempio sulla strada che porta a Larissa, come fondata sull'osservazione e sull'esperienza diretta (97 a 9-b 3). Il punto decisivo di differenziazione tra opinione corretta e *episteme* è che la prima, per corretta che sia, è priva di quella stabilità e quindi persistenza anche nel tempo, che viene assicurata da un ragionamento causale, il quale individua una concatenazione causale effettiva (97 e 6-98 a 8). Non è da escludere che ciò che vale per la *doxa* corretta sia estendibile, secondo Platone, anche al piano dell'*empeiria*, come risulta dal *Filebo* (55 e 5 - 56 a 7). Si deve allora concludere che Platone intendesse espellere l'esperienza dal mondo umano? In realtà i dialoghi mostrano che Platone non rifiuta integralmente ogni forma di *empeiria*, ma sembra disponibile ad accoglierla una volta riconosciuti i limiti di essa. Sempre nel *Menone* al suo interlocutore Anito, che esclude recisamente che i sofisti siano maestri di virtù, pur non avendone mai frequentato alcuno, Socrate obietta che allora egli è *apeiros* di tali uomini e quindi non può formulare su essi un corretto giudizio di valore. Alla risposta di Anito che egli, *apeiros* o no, in ogni caso sa (*oida*) chi sono essi, Socrate rileva che allora deve essere un indovino³². Ciò significa che, quando si ha a che fare con individui o casi individuali, Platone riconosce che l'esperienza intesa come osservazione diretta viene coinvolta e si rivela necessaria. Nella *Repubblica* (III 408 c 6-e 2) Socrate concede al suo interlocutore Glaucone che un medico può diventare assai abile se fin dall'inizio, oltre ad apprendere la *techne* – si può pensare qui a un apprendistato teorico e pratico accanto a un medico o anche solo a un apprendimento teorico da testi scritti – abbia contatto diretto (*homilein*) col maggior numero possibile di corpi malati. Anche ai futuri governanti della *Repubblica* Platone riserva un addestramento in cui anche l'*empeiria* trova posto nella fase del ritorno nella caverna. Dopo l'apprendimento delle matematiche essi dovranno ridiscendere nella caverna per ricoprire le cariche riguardanti la guerra e il governo e la motivazione che viene addotta è: «affinché neppure sul piano dell'*empeiria* siano inferiori agli altri» (VII 539 e 3-6)³³. È comunque un'*empeiria* che non può sostituirsi integralmente alla *techne* né essere preliminare ad essa, bensì solo successiva all'acquisizione delle conoscenze teoriche generali. La teoria guida l'*empeiria*, ma da sola essa non basta quando si ha a che fare con l'ambito delle entità e degli eventi individuali. Questo punto emerge con piena chiarezza



nel *Fedro*, dove è ancora una volta la medicina a fornire il paradigma. Qui Socrate ipotizza il caso di uno che vada da alcuni medici e dica di conoscere quali cose somministrare ai corpi dei pazienti per riscaldarli o raffreddarli o, se gli pare il caso, farli vomitare o evacuare e pertanto concluda di essere competente di medicina e di saper rendere tale anche un altro: che cosa gli risponderrebbero? (268 a 8-b 5). Il suo interlocutore Fedro dice che gli chiederebbero se possiede in più anche la conoscenza (*proseapistatai*) di quali siano coloro cui deve somministrare tali cose e quando e in che misura e se costui dicesse che chi apprende da lui sarà in grado di fare da solo queste cose, direbbero che è matto perché ritiene di essere diventato un medico per il semplice fatto di aver sentito leggere da qualche libro o di essersi imbattuto in qualche farmaco, senza essere competente nella *techne* medica (268 b 6-c 4). La pretesa di costui riguarda in realtà soltanto i preliminari della medicina (*tà prò iatrikés*) (269 a 2-3) e ciò vale anche per qualsiasi altra disciplina, dalla musica alla retorica. Il riferimento ai testi scritti è rilevante, perché implica che questi, contenendo descrizioni e indicazioni generali, non forniscono strumenti per l'applicazione di tali indicazioni ai casi individuali. Fin qui il discorso di Platone è stato condotto in negativo, poi – quando non a caso è introdotto il nome di Ippocrate – fornisce invece una sorta di fenomenologia del modo corretto in cui si diventa medico. Detto in maniera molto succinta, dapprima si acquisisce la conoscenza teorica della natura dell'oggetto della sua ricerca, nel caso della medicina appunto la conoscenza dei tipi di corpi e dei tipi di farmaci, poi si istituiscono correlazioni fra le due serie per determinare le *dynameis* reciproche, ossia quali corpi siano curabili da ciascun tipo di farmaco (270 d 9-271 d 7). Ma il punto che a noi interessa è il successivo, consistente nell'applicare queste conoscenze generali al piano della prassi e qui lo strumento appropriato non è altro che la percezione sensibile: grazie ad essa si riesce a riconoscere (*diaisthanomenoi*) che il paziente che si ha di fronte non è altro che l'esemplificazione di quella *physis* su cui vertevano quei discorsi preliminari e quindi ad operare di conseguenza, cogliendo i momenti opportuni (271 d 7-272 a 7). Senza ciò le conoscenze teoriche già acquisite sono inutili. Non ricorre qui il termine *empeiria*, ma si attribuisce alla percezione la capacità di vedere il caso individuale come esemplificazione di una natura generale, ossia di un tipo di corpo con un determinato tipo di malattia³⁴. Il punto di mediazione, lo strumento che consente di calare la teoria sul piano della prassi è la percezione sensibile, a partire dalla quale anche per Platone, come si è visto, si costruisce l'*empeiria*. Condannata sul piano strettamente epistemologico, l'*empeiria* trovava un suo riscatto sul piano dell'applicazione della teoria a quello della pratica medica.

3. ARISTOTELE E LA CONTINUITÀ FRA EMPEIRIA E TECHNE

Si può dire che Aristotele riprende questo punto, ma tentando di fornire una valenza epistemologica positiva anche all'*empeiria*, anche grazie al fatto di attribuire alle cose e agli eventi del mondo sensibile gradi di regolarità, che Platone non era stato disposto a concedere. Nel primo capitolo del libro A della *Metafisica* Aristotele costruisce una scala di poteri cognitivi crescenti, secondo un modello continuistico³⁵. Il livello minimo, condiviso dagli uomini con gli altri animali, è costituito dalle percezioni, dalle quali in alcuni animali s'ingenera anche la memoria. Di questi ultimi, tuttavia, Aristotele dice che «partecipano poco di *empeiria*» (980 a 28-b 27). A questo punto Aristotele traccia una linea di demarcazione fra animali e uomo, procedendo a individuare una ulteriore scala di poteri cognitivi crescenti di esclusiva pertinenza umana. I primi che Aristotele indica come esclusivi contrassegni umani sono *techne* e *logismòs* (980 b 27-28), ma è interessante che egli non li concepisce come un salto radicale rispetto al mondo animale: la nozione che gli consente di sottolineare al tempo stesso anche la continuità con questo mondo è data appunto dalla nozione di *empeiria*. La differenza sembra costituita essenzialmente dal fatto che essa appartiene soltanto in misura limitata ad alcuni



animali – si può pensare a quelli che siano dotati anche di memoria – mentre appartiene integralmente al genere umano. Aristotele collega strettamente *empeiria* a memoria, secondo un modulo che abbiamo visto già presupposto negli scritti medici e in Platone. «Negli uomini – egli dice – l'*empeiria* nasce dalla memoria; infatti molti ricordi della stessa cosa (*to autò pragma*) portano a compimento il potere di un' unica *empeiria*» (980 a 28-981 a 1). Il nesso decisivo è qui dato dal rapporto uno-molti, che rinvia a quel problema della frequenza che abbiamo già ritrovato. Non basta un unico ricordo a fare un' esperienza; occorre che questi ricordi siano molti e riguardino 'la stessa cosa', ossia il contenuto della memoria deve essere lo stesso³⁶. È questa identità di contenuto che permette il costituirsi di un' unica esperienza, unica in quanto riguardante appunto questa 'stessa cosa' che si ripresenta costante in tutti i ricordi. Naturalmente il problema è che cosa consenta di riconoscere e dire che si tratta sempre della stessa cosa. A questo punto Aristotele introduce quello che nel suo linguaggio si chiama un *endoxon*, ossia un'opinione che gode di una qualche reputazione e quindi attendibilità, ossia che l'*empeiria* presenti una somiglianza con l'*episteme* e la *techne*, che procedono appunto tramite l' *empeiria*. Aristotele sembra citare con approvazione il detto di Polo secondo cui «l'*empeiria* produsse la *techne*, mentre l'*apeiria*, l'assenza di esperienza, dà luogo alla *tyche*»³⁷, ma si premura subito di precisare che «la *techne* si genera quando a partire da molti pensieri (*ennoemata*) dell' *empeiria* si genera un' unica assunzione (*hypolepsis*) generale (*katholou*) a proposito delle cose simili» (981 a 1-7). Non può sfuggire il parallelismo tracciato da Aristotele: al nesso 'molte memorie di una stessa cosa - un' unica esperienza', corrisponde il nesso 'molti pensieri dell' esperienza - un' unica assunzione universale su cose simili'. La prima sequenza è il passaggio da una molteplicità ad una unità, dove ciò che rimane costante è il contenuto: 'la stessa cosa'. Anche la seconda sequenza è il passaggio da una molteplicità a un' unità, ma più complesso è il contenuto della sequenza. La prima fase è rappresentata dall'esperienza che è descritta come costituita di molti pensieri, dove si può ipotizzare che si tratti dei contenuti di quelle molteplici memorie, ormai svincolati dalle condizioni originarie a partire dalle quali sono stati memorizzati, ma si potrebbe anche ipotizzare che si tratti dei contenuti di pensiero forniti da una molteplicità di esperienze. In questo secondo caso avremmo che la *techne* è l'esito di una molteplicità di contenuti di esperienza, dove ciò che tiene collegate queste molteplici esperienze con i loro contenuti di pensiero è il fatto di riferirsi tutte a 'cose simili'. Si noti che a questo livello si parla appunto di 'cose simili' al plurale, mentre al primo livello si parlava di una 'stessa cosa'. Al livello della *techne* però queste cose simili si trovano unificate in un' unica assunzione universale. Solo a livello della *techne* si può dire di essere andati oltre molti *ennoemata* e di aver raggiunto propriamente il piano dell' universale (*katholou*). Quindi se sul piano dell'*empeiria* si passa da una molteplicità di ricordi a un' unità relativa, consistente nella congiunzione o somma dei singoli ricordi, sul piano della *techne* si passa da una molteplicità che continua pur sempre a caratterizzare l' *empeiria* all' unità autentica dell' universale.

Il seguito del testo tenta di chiarire ulteriormente in che consista la differenza tra *empeiria* e *techne*, ricorrendo ad un esempio tratto dalla pratica medica. Anche l'*empeiria* consiste nell' avere *hypolepsis* e precisamente l' assunzione che all' individuo Callia malato di una determinata malattia ha giovato questo particolare farmaco e la stessa cosa a Socrate e così per molti altri casi individuali (*kath' hekaston*) (981 a 7-8). L' *empeiria* risulta quindi essere la collezione di una molteplicità di osservazioni di individui che si presentano affetti da una stessa malattia e che sono guariti tutti grazie a uno stesso farmaco. Ma questo non è ancora il livello della *techne*, che comporta l'*hypolepsis* che tutti gli individui (quindi non soltanto molti) in una determinata condizione, definiti secondo un unico genere (*eidōs*), soffrono di questa malattia e che ad essi ha giovato tale farmaco, per esempio ai flegmatici o ai biliosi affetti da



una febbre ardente (981 a 10-12)³⁸. Ciò comporta il raggiungimento della nozione unitaria o universale di determinate tipologie di individui, di malattie e di farmaci, cosa che rimanendo sul piano dell' *empeiria* non era ancora stata raggiunta. Riprendendo un motivo che abbiamo già trovato presente in Platone, Aristotele può affermare che sul piano della prassi l' *empeiria* non pare presentare differenze rispetto alla *techne*, anzi, essendo più vicina all' osservazione diretta dei casi individuali, può risultare più efficace della *techne*, che si muove invece su un piano di generalità: «chi cura non risana l' uomo se non per accidente, ma Callia o Socrate e qualcuno degli altri così denominati ai quali capita di essere uomo»³⁹. Ciò avviene però se si ha *logos* senza *empeiria* e si conosce l' universale, ma si ignora l' individuale incluso in questo universale (*tò en toutoi kath' hekaston*): in tal caso la terapia può sovente diventare fallimentare, perché ciò che è oggetto di terapia è appunto l' individuo, non l' universale di cui quell' individuo è un' esemplificazione (981 a 12-24). L'indicazione di questa condizione lascia però aperto lo spazio al riconoscimento che se, oltre a conoscere l' universale, si è in grado di riconoscere che un caso individuale rientra in quell' universale, allora resta assodata la superiorità della *techne* sulla semplice *empeiria*. Aristotele fa qui appello alla credenza diffusa secondo la quale conoscenza e competenza appartengono più alla *techne* che all' *empeiria*. Ma la cosa importante è la giustificazione che egli dà della correttezza di questa opinione. Si tratta di una giustificazione di netto sapore platonico, ma che rinvia anche a considerazioni che abbiamo trovato nel *de arte*: i detentori della *techne* conoscono la causa (*aitia*), mentre gli *empeiroi* no. Ciò che questi conoscono è il che (*tò hoti*), non il perché (*dioti*), che invece è conosciuto dal tecnico (981 a 23-30)⁴⁰. Credo che questa distinzione fra 'che' e 'perché' aiuti a comprendere perché l' unità raggiunta sul piano dell' esperienza non è ancora l' universale raggiunto dalla *techne*: solo individuando la causa di una malattia, questa può essere accuratamente distinta da altri tipi di malattia, ossia averne una nozione universale. L'empirico invece assume soltanto che molti casi osservati riguardano una stessa malattia, ma non sa dirne il perché, non sa fornirne *logos*. A questa argomentazione, ulteriormente ribadita a 981 a 30-b 6, Aristotele aggiunge anche un altro argomento, anch' esso di matrice platonica: il segno che consente di distinguere chi sa da chi non sa è l' essere in grado di insegnare ad altri: è per questo che riteniamo che la *techne* sia più *episteme* dell' *empeiria*: gli *empeiroi* infatti, a differenza dei detentori di *techne*, non sono in grado di insegnare (981 b 7-10). Si può ragionevolmente ipotizzare che per insegnare occorre essere in grado di fornire la causa, ossia di saper rispondere alle domande "perché?". A ciò si aggiunge l'ulteriore argomentazione, secondo cui le percezioni, pur essendo le più autorevoli come conoscenze (*gnoseis*) dell' individuale, tuttavia non dicono il *dià ti* su nessuna cosa, per esempio perché il fuoco è caldo, ma solo che è caldo (981 b 10-13). E abbiamo visto che l' *empeiria* si forma appunto a partire da percezioni dirette memorizzate. In questo modo Aristotele perviene a una conclusione vicina a Platone, ma rifiutando lo stacco netto fra *empeiria* e *techne*, anzi rivendicandone la continuità, pur nelle differenze.

NOTE

1. Sui medici empirici cfr. Deichgräber, 1965; Edelstein, 1967, pp. 195-203; Frede, 1987, pp. 243-260 e 1990; Perilli, 2004.
2. Cfr. Mudry, 1982 e 2006, pp. 375-385.
3. Il traduttore dell' edizione Loeb di *Hippocrates*, vol. VII (1994), p. 35 n. a, Wesley D. Smith, avanza anche il sospetto che le due parti di questo cap.10 possano anche non essere collegate fra loro.
4. Cap. 11 = IX p. 238, 14-18 Littré.



5. Ciò è attestato soprattutto nel *de mulierum affectibus*: cfr. I 52= VIII, p. 126,8 Littré; I 1 = VIII, p. 12, 2-3 L, ripetuto a I 4 = VIII, p. 28, 6 e I 72= VIII, p. 152, 2-3. Ma cfr. anche *de natura pueri* XXX, 11: le donne al primo parto soffrono maggiormente a causa della loro inesperienza (*apeiria*) delle doglie.
6. Su *peira* cfr. Chantraine, 1974, p. 870, per cui la nozione originaria sarebbe qualcosa come «aller de l' avant, pénétrer dans» (cfr. il latino *periculum*, *peritus*). Sovente nel *Corpus* il verbo *peirao* significa fare tentativi, cercare di ottenere un risultato (cfr. per es. *de flatibus* IX 2 e XIV 1; *de arte* XI, 4; *de vetere medicina* II 2).
7. Cfr. per es. *Epidemiae* II, 2, 11 e il famoso *Aphorisma* I 1, dove accanto a «la vita è breve, la *techne* lunga», ricorre anche «la *peira* è *sphaleré*», difficile, malcerta. Le donne, in particolare, devono esser sottoposte a prova e osservazione intenzionale, per vedere se sono incinte (*de natura muliebri* 99 = VII, p. 416, 1-3 Littré). Il significato di osservazione intenzionale presenta stretti paralleli con la nozione di autopsia, elaborata e privilegiata nella storiografia contemporanea: basta pensare anche in questo caso a Erodoto (cfr. Nenci, 1955). Per la documentazione su resoconti di osservazioni negli scritti del *Corpus* è ancora utile Bourgey, 1953, ma cfr. soprattutto Lloyd 1982.
8. Cfr. per es. *de morbis* IV, xxxiv, 3, sul silfio che non ha potuto attecchire in Ionia.
9. Cfr. soprattutto il cap. 46.
10. Cfr. *de fracturis* 3= III, p. 426, 19 Littré.
11. Lloyd, 1982, p. 42. Sulla connessione esperienza e frequenza (*pollakis*) cfr. *de vetere medicina* XVIII 1; *de carnibus* XIX 1, dove compare anche il nesso fra l' aver fatto *peira* frequente e l' *episteme* e l' idea che l' *episteme* e il conoscere (*eidenai*) del medico sono un risultato che dipende dalle informazioni di donne dotate di *episteme* fondata sull' *esperienza*. Su tendenza e probabilità cfr. Di Benedetto, 1986, pp. 126-142.
12. Citato in Mansfeld, 1980, p. 371.
13. Cfr. per es. *de genitura* V 1, a proposito della donna che ha già avuto esperienza di parti.
14. *Prognosticon* cap. 1, p. 193, 1-7 Alexanderson.
15. *Ibid.* cap. 1, p. 194, 6-9 Alexanderson. il cap. 2 è dedicato all' esame dei singoli sintomi nel decorso temporale della malattia: cfr. anche cap. 20, p. 121,11-13 Alexanderson.
16. *Ibid.* cap. 1, p. 194, 3-5 Alexanderson, dove è però lasciato anche uno spazio a quanto di *theion* sia nelle malattie.
17. *Ibid.* cap. 25, p. 230,5 - 231,3 Alexanderson. Cfr. anche il più tardo *de medico* cap. 14= IX, p. 220, 8 Littré.
18. In polemica con gli autori delle cosiddette *Sentenze Cnidie*, il *de victu acutorum* considera necessaria una nomenclatura precisa che differenzi i tipi di malattie, ma consenta al tempo stesso di riconoscere che certi malati sono affetti dalla stessa malattia, disponendo di dati informativi che il paziente non fornisce nel suo resoconto orale, senza che necessariamente ciò postuli la costruzione di un vero e proprio quadro teorico (I 1; III 2, XLIII). Su questa base in V 1 procede a elencare la classe delle malattie acute.
18. Cfr. *de victu* I, II, 3 e II, lxxvii,1. Nel libro III è costruita una tipologia in base alla predominanza di cibo o esercizi.
20. A favore di un' interazione fra percezione del medico e percezione del paziente del proprio stato patologico argomenta Pigeaud, 1977; cfr. anche Cambiano, 2006.
21. L' autore fa dipendere l' esito positivo o negativo della cura dalla qualità buona o cattiva della cura stessa (IV 2; cfr anche *de locis in homine* 46). A ciò aggiunge un' argomentazione di tipo pragmatico: se si son rivolti alla *techne* e son guariti è chiaro che



non ritenevano di dover imputare la guarigione possibile alla *tyche* (IV,3- 4) e se son guariti senza rivolgersi al medico, è perché hanno fatto cose che il medico avrebbe prescritto (VI 3).

22. Cfr. la nota 7 a p. 254 di Jouanna, 1988.
23. Cfr. per es. *de morbis* IV 7, XXXII, 2; LIII 3; *Epid.* VI, 2,5. Per l' equivalenza di *dioti* e *aition* o *aitie* (che in questo caso significa causa unica invisibile di tutte le malattie, cioè l' aria) cfr. *de flatibus* I 4, II 1, III 3, VII 1. Sul carattere di questo scritto, un discorso epidittico rivolto a un pubblico non di soli specialisti, e i suoi rapporti con la retorica di Gorgia e le dottrine di Diogene di Apollonia cfr. Jouanna 1988, 13-29. In esso si afferma però che nei casi delle malattie più nascoste e più difficili ciò che giudica è la *doxe* e non la *techne* ed è in queste malattie che emerge maggiormente la differenza tra *peira* e *apeirie* (I 3). Giustamente Jouanna 1988, p. 130 note 5 e 6 osserva che non bisogna proiettare su questo passo le future distinzioni platoniche di *techne* ed *empeiria* e che *techne* qui designa il *savoir-faire* ed è praticamente sinonimo di ciò che, in Platone, è chiamato *empeiria*, mentre *doxe* significa "faculté de juger" (come in Gorgia), non opinione soggettiva, e *peira* la competenza in generale. Resta comunque, a mio avviso, non facilmente comprensibile in questo passo l' opposizione fra la *doxe* e la *techne*, che sembra pencolare pericolosamente verso l' *apeirie*.
24. Cfr. *de arte* VIII 7, XI 4. In questo scritto compare la nozione di causa, ma anche di cose oscure (*adela*), per cui la conoscenza della causa non può essere frutto soltanto di osservazioni empiriche (anche se queste non sono escluse). Anche per Jouanna, 1988, p. 365 in questo scritto non ci sarebbe una distinzione e opposizione tra conoscenza empirica e razionale, che sarà poi platonica. In generale su questo scritto cfr. l' ampia analisi di Jori, 1996.
25. Guthrie, 1965, p. 316, n.3.
26. Lanza, 1964, connette il passo del *Fedone* col frammento 21 b di Anassagora, ravvisando l' unica differenza fra i due testi nel fatto che *doxa* «dovrebbe corrispondere ad *empeiria* riferito da Plutarco» (p.76). In tal caso avremmo un' interessante corrispondenza col passo del *de flatibus* citato sopra alla nota 23.
27. Per la raccolta delle testimonianze su Polo cfr. Fowler 1997.
28. *Gorgia* 463 a 6-8. Per l' uso in ambito medico di tale termine, che Platone invece riserva a attività pseudo-tecniche o apparentemente tecniche e non alla *techne* medica, cfr. Ingenkamp, 1983.
29. Cfr. per esempio *Repubblica* IV 435 a 1-4.
30. Cfr. anche *Filebo* 55 d – 56 a, dove criterio per stabilire una gerarchia tra le varie tecniche è fornito dall' uso che fanno o non fanno della precisione (*akribeia*) matematica. Su questo punto cfr. Cambiano, 1991², pp. 231-234; per il *Gorgia* cfr. *ib.*, pp. 78-80, 104-5, 224-226.
31. Su quest' ultimo tipo di obiezione cfr. Barnes, 1982 e Burnyeat, 1982.
32. *Menone* 92 b 7-c 7 ; cfr. anche *Ippia maggiore* 289 e 7, *Ione* 539 e 2.
33. Per il riconoscimento di un ruolo positivo all' *empeiria* cfr. anche *Repubblica* IX 582 a 3-d 5 e X 601 d 8 – 602 a 1, dove si afferma che chi usa un oggetto deve essere più *empeiros* di colui che lo produce e ne ha *episteme*, mentre l' altro ne avrà solo *pistis orthé*. Cfr. anche *Leggi* X 892 d 6 - e 5 e l' espressione *empeiros* di geometria in *Repubblica* VII 527 a 1-10, 529 e 2-3, 533 a 7-8.
34. Cfr. Cambiano, 1966. Sul problema dell' applicazione delle leggi generali ai casi particolari, che presentano dissomiglianze fra loro, sono importanti le considerazioni del *Politico* (294 a 10-b 6), che introduce anche la nozione di "per lo più" (*hos epi to poly*)



- (294 d 7-e 6). Se ci si attendesse rigidamente a regole scritte fisse, le tecniche andrebbero distrutte (ib. 299 e 5-9).
35. Un importante testo parallelo è costituito da *Analitici secondi* II 19, dove rispetto al nostro discorso la differenza più cospicua è data dall' introduzione del concetto di *epagogé* (100 a 14 - b 5), abitualmente tradotto con 'induzione'. Ma l' unico testo ippocratico in cui tale termine ricorre è il *de victu* (I, IX, 3; I, XIII, 2; II, XXXVI, 4; IV, LXXXIX, 12), ma nel senso letterale di 'condurre a'. Lo stesso vale per il verbo *epagein*, mai impiegato in contesti epistemologici (cfr. per esempio *de genitura* I 1 e VIII 2; *de natura pueri* XIII 4, XVIII 5, XXIX 1; *de morbis* IV, LIV 6, LVI 2-3, LVI 5 e LVI 7). È da segnalare che in Platone il sostantivo indica operazioni magiche (*Repubblica* II 364 a 3; *Leggi* XI 933 d 7), mentre il verbo ha per lo più il significato consueto di 'spingere verso', 'condurre a', 'addurre' (per esempio testimonianze o testimoni, come in *Repubblica* II 364 a 6, *Leggi* VII 823 a 7, *Liside* 215 c 7) o nel senso tecnico di 'intentare causa (*dike*)' (*Leggi* IX 881 e 6, XII 943 e 6). L' unico testo platonico in cui il verbo sembra avere una valenza epistemologica è nel *Filebo*, in un contesto in cui per chiarire la nozione di *paradeigma*, modello, si ricorre all' esempio del modo in cui i bambini possono diventare *empeiroi* delle lettere dell' alfabeto, cioè capaci di distinguere (*diaisthanesthai*) le singole lettere nelle sillabe, cosa che dapprima avviene nelle sillabe più corte (277 e 3 – 278 a 3). Ma nei casi in cui non le riconoscono, come "condurli" verso quelle che non conoscono ancora?, chiede Socrate (278 a 5-6), usando il verbo *epagein* che assume appunto il significato di condurre, partendo da ciò che è già noto, a ciò che non è ancora noto, ma non ancora il significato tecnico di induzione in senso aristotelico come passaggio dal particolare all' universale. La procedura descritta da Platone consiste nel ricondurre (*anagagein*) i bambini ai casi a loro già noti, confrontando questi con quelli non ancora conosciuti in modo da mostrar loro come in entrambe le sillabe sia presente «la stessa somiglianza (*homoiototes*) e natura (*physis*)»: in tal modo le originarie opinioni corrette diventano modelli e, su questa base, diventerà possibile dire identica o diversa ciascuna lettera in tutte le sillabe in cui sia presente (278 a 8 – c 1).
36. Sostanzialmente simile a ciò è quanto si dice in *Analitici secondi* II 19, 100 a 3-6: «a partire dal ricordo frequente (*pollakis*) della stessa cosa (*tou autou*) si genera l' *empeiria*: infatti i ricordi numericamente molti sono un' unica *empeiria*». Sul concetto di *empeiria* in Aristotele alla luce del capitolo 1 della *Metafisica* e del testo degli *Analitici secondi* la mole degli studi è considerevole: oltre ai vecchi studi di Müller, 1900 e di Borgey, 1955, cfr. per esempio Modrak, 1987, pp. 161-171; McKirahan jr., 1992, pp. 240-256; Frede, 1996; Byrne, 1997, pp. 172-179, 194; Everson, 1997, pp. 222-228; Blackson, 2006. Su percezione e esperienza negli animali cfr. Sorabji, 1993, in particolare pp. 12-20, 30-35.
37. La citazione di Aristotele presenta differenze rispetto alle parole messe in bocca a Polo da Platone nel *Gorgia*: si potrebbe ipotizzare che la citazione aristotelica sia letterale. Nell' *Etica Nicomachea* (Z 4. 1140 a 18-20) Aristotele afferma che «in un certo modo la *tyche* e la *techne* riguardano le stesse cose» e sul legame tra le due cita un detto del poeta tragico Agatone. In alcuni testi ippocratici si sottolinea l' opposizione fra *techne* e *tyche*, in particolare nel *de arte*, di cui si è parlato sopra. Sui rapporti fra questo capitolo della *Metafisica* e la tradizione medica e filosofica cfr. Ballériaux 1985.
38. Anche su questo punto si potrebbe registrare una convergenza con *Analitici secondi* II 19, 100 a 6-9, dove dell' universale stabilizzatosi nell' anima si dice che è «l' uno al di là dei molti, che è inerente come unico e identico (*tò autò*) in tutti». Ma una differenza radicale, che rende problematici i rapporti fra i due testi, è che l' accesso all' universale



negli *Analitici secondi* è già attribuita all' *empeiria*, anzi addirittura alla percezione sensibile.

39. Sulla superiorità dell'empirico nella prassi Aristotele si sofferma anche in altri scritti, soprattutto nell' *Etica Nicomachea*. È inutile, secondo Aristotele, conoscere il bene in universale: infatti il medico indaga la salute non in universale, ma quella dell' uomo o, meglio, quella di questo individuo qui (*ib.* A 4.1097 a 11-13). Così avere la nozione universale che le carni leggere sono facili da digerire e salutari, ma ignorare quali siano le carni leggere, non porta a produrre la salute; occorre sapere in più che, per esempio, la carne di pollo è leggera e questa è una conoscenza propria dell' *empeiros* (Z 8. 1141 b 17-21). Cfr. anche K 10. 1180 b 7-20, 1181 a 19 – b 7 e Z 9. 1142 a 11-16, Z 12. 1143 b 11-14 sull' assenza di esperienza nei giovani, il che conferma che l' esperienza richiede tempo. Cfr. anche *Analitici secondi* B 13.97 b 25-29: ogni definizione riguarda sempre l' universale; infatti il medico non dice che cosa è salutare per qualche occhio, ma per qualsiasi occhio.
40. In generale, secondo Aristotele, è possibile aver conoscenza dell'universale e insieme sbagliarsi a proposito del singolare (*Analitici primi* B 21.67 a 33-b 5. Nel caso di scienze subordinate ad altre, alle prime compete conoscere lo *hoti*, ossia i dati sensibili, e alle altre il *dioti*, ossia fornire dimostrazioni: i competenti in queste ultime scienze spesso non conoscono lo *hoti*, come appunto a coloro indagano l' universale spesso succede di non conoscere i dati particolari per non averli osservati (*di' anepiskepsian*) (*Analitici secondi* A 13.79 a 2-6). È significativo l'esempio che ne dà Aristotele: è proprio del medico conoscere che le ferite di forma circolare guariscono più lentamente, ma è del geometra conoscere il perché. Cfr. anche *ib.* A 31.88 a 1-9.

BIBLIOGRAFIA

- Ballériaux Omer, (1985), En relisant le début de la *Métaphysique* (A 1, 980 a 21 – 981 a 12), in *Aristotelica. Mèlanges offerts à Marcel De Corte*, Bruxelles-Liège, Editions Ousia – Presses Universitaires de Liège, pp. 41-64.
- Barnes Jonathan, (1982), Medicine, experience and logic, in Barnes Jonathan, Brunschwig Jacques, Burnyeat Myles, Schofield Malcolm (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 24-68.
- Blackson Thomas A., (2006), Induction and experience in *Metaphysics* 1,1, *The Review of Metaphysics*, 59, pp. 541-662.
- Bourgey Louis, (1953), *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique*, Paris, Vrin.
- Bourgey Louis, (1955), *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Vrin.
- Burnyeat Myles, (1982), Gods and heaps, in Schofield Malcolm, Nussbaum Martha (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.315-338.
- Byrne Patrick H., (1997), *Analysis and Science in Aristotle*, Albany, State University of New York Press.
- Cambiano Giuseppe, (1966), Dialettica, medicina, retorica nel "Fedro" platonico, *Rivista di filosofia*, 57, pp. 284-305.



- Cambiano Giuseppe, (1991²), *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, Laterza.
- Cambiano Giuseppe, (2006), Funzioni del dialogo medico-paziente nella medicina antica, in A. Marcone ed., *Medicina e società nel mondo antico*, Firenze, Le Monnier, pp. 1-15.
- Chantraine Pierre, (1974), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- Deichgräber Karl, (1965²), *Die griechische Empirikerschule*, Berlin-Zürich (repr. con addenda di ed. 1930).
- Di Benedetto Vincenzo, (1986), *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino, Einaudi.
- Edelstein Ludwig, (1967), *Ancient Medicine*, a cura di O. e C.L. Temkin, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press.
- Everson Steven, (1997), *Aristotle on Perception*, Oxford, Clarendon.
- Fowler Robert L., (1997), Polos of Akragas: Testimonia, *Mnemosyne*, 50, pp. 27-34.
- Frede Michael, (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Frede Michael, (1990), *An empiricist view of knowledge: memorism*, In Everson Steven (ed.), *Epistemology. Companion to Ancient Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 225-50.
- Frede Michael, (1996), AristotlÈs Rationalism, in Frede Michael, Striker Gisela (eds.), *Rationalism in Greek Thought*, Oxford, Clarendon, pp. 157-173.
- Guthrie W.K.C., 1965, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ingenkamp Heinz Gerd, (1983), *Das stochasasthai des Arztes (VM, 9)*, in F. Lasserre François, Mudry Philippe (eds.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*, Genève, Droz, pp. 257-262.
- Jori Alberto, (1996), *Medicina e medici nell antica Grecia. Saggio sul perì technes ippocratico*, Bologna, Il Mulino.
- Jouanna Jacques, (1988), *Hippocrate, De l art, Des vents*, Paris, Les Belles Lettres.
- Lanza Diego, (1964), L encephalos e la dottrina anassagorea della conoscenza, *Maia*, 16, pp. 71-78.
- Lloyd Geoffrey, (1982), *Magia ragione esperienza*, Torino, Boringhieri.
- Mansfeld Jaap,(1980), Theoretical and empirical attitudes in early Greek Medicine, in Grmek Mirko D. (ed.), *Hippocratica*, Paris, CNRS, pp. 371-390.
- McKirahan jr. Richard D., (1992), *Principles and Proofs. AristotlÈs Theory of Demonstrative Science*, Princeton, Princeton University Press.
- Modrak Deborah W., (1987), *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- Mudry Philippe, (1982), *La préface du De medicina de Celse*, Rome, Institut Suisse de Rome.
- Mudry Philippe, (2006), *Medicina, soror philosophiae*, Lausanne, Editions BHMS.



- Müller Michael, (1900), Ueber den Gegensatz von *empeiria* und *techne* im ersten Kapitel der aristotelischen Metaphysik, in *Festschrift Johannes Vahlen zum siebenzigsten Geburtstag*, Berlin, Reimer, pp. 51-70.
- Nenci Giuseppe (1955), Il motivo dell'autopsia nella storiografia greca, *Studi classici e orientali*, 3, pp. 14-46.
- Perilli Lorenzo, (2004), *Menodoto di Nicomedia. Contributi a una storia galeniana della medicina empirica*, München-Leipzig, K.G. Saur.
- Pigeaud Jackie, (1977), Qu'est-ce qu'être malade? Quelques réflexions sur le sens de la maladie dans l'Ancienne Médecine, in Joly Robert (ed.), *Corpus Hippocraticum*, Mons, pp. 196-219.
- Sorabji Richard, (1993), *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London, Duckworth.

