

MEDICINA NEI SECOLI
ARTE E SCIENZA



GIORNALE DI STORIA DELLA MEDICINA
JOURNAL OF HISTORY OF MEDICINE

Fondato da / *Founded by* Luigi Stroppiana

QUADRIMESTRALE / *FOUR-MONTHLY*

NUOVA SERIE / *NEW SERIES*

VOL. 23 - No 3

ANNO / *YEAR* 2011

Articoli/Articles

“GIURO PER APOLLO MEDICO ...”
OVVERO
IL DILEMMA DELLA DEONTOLOGIA MEDICA DIMEZZATA

SANDRO CECCOBELLI

Roma, I

SUMMARY

“I SWEAR ON APOLLUS MEDICUS...”:
THE BIRTH OF MEDICAL DEONTOLOGY

*In the Oath, Hippocrates does not cite Dionisus at all. In Greek mythology, Apollus and Dionisus are, in some way, absolutely conflicting gods, nonetheless complementary each to the other; both are devoted to healing practices, one through his *téchne* founded on scientific knowledge, the other through collective cathartic processes. The author conjectures that the exclusion of Dionisus from the medical Hippocratic scene means the birth of a medical deontology founded on the contrast between profecy and extasis, knowledge and happiness, order and change, health and disease. Balancing these cultural different aspects of therapy and cure, Bioethics could reunify the concepts of health, sickness and disease in the idea of Life, continuously changing and developing. The curing process needs synthesis - invoking Apollus to rescover Dionisus mask.*

La seguente tesi scaturisce da un'attenta lettura del Giuramento d'Ippocrate. Attenzione, però; non rivolta soltanto agli aspetti formali del suo contenuto, ma e soprattutto alle immagini suscitate dal testo. Dall'esperienza individuale (i passati studi di filosofia) alla contestualizzazione storica, alla ricerca sulla concezione del corpo nel pensiero

Key words: Dionisus – Hippocratic Oath – Katharsis

occidentale, alle recenti letture teologiche sul destino dell'anima, senza contare gli ultimi sviluppi in materia di bioetica, nonché il dibattito sull'aborto, l'eutanasia, l'accanimento terapeutico e le relazioni tra politica e sanità, in termini di costi necessari per garantire il diritto alla salute di tutti i cittadini nel cercare da parte delle amministrazioni di contenere la spesa sanitaria. Da dove cominciare? Tali problematiche, pur nella loro diversità, a mio avviso, sono unite da un unico filo conduttore, che in qualche modo le abbraccia tutte. Di colpo mi è parso di intuire che rimaneva un aspetto poco chiarito nel testo del Giuramento e che esso era collocato proprio nelle prime parole d'Ippocrate. Infatti, in quel "*Giuro per Apollo medico...*" ho trovato quel filo, espressione di un punto controverso e nulla più, ma che è e resta un quesito aperto da oltre 2000 anni. Innanzi tutto, una domanda apparentemente irrilevante: perché Ippocrate non fa alcuna menzione di Dioniso? La medicina era considerata un'arte profetica di cura e quindi come tale entra anche nel dominio di Dioniso. E a questo punto, perché il primo medico della storia rivolge i suoi ideali deontologici al dio Apollo escludendo una altrettanto pari divinità? Per punti cercherò di fornire una possibile spiegazione.

Perché Apollo

Il Giuramento è diretto innanzi tutto al più olimpico degli dei. Apollo era considerato una divinità raggianti, il sole che viene fuori dal grembo della notte, la luce che combatte e disperde le tenebre. Il culto era diffusissimo tra i greci come non poteva non essere per un dio datore di benefici fisici e morali. A Roma non è assimilato a nessun'altra divinità, solo fra gli dei stranieri ad essere adottato dalla città e dall'impero (Augusto fa costruire in suo onore un tempio sul Palatino); egli resta intatto, unico e senza pari¹.

I miti ad esso legati sono riferibili agli effetti della luce e del calore solare sulla natura e sugli uomini e quando manda pestilenze è motivo di morti improvvise; Apollo è in grado di guarire dal momento che è

un dio salutare che allontana i mali non soltanto dei corpi, azione per la quale è un medico per eccellenza, ma anche delle anime. Con le pratiche di purificazione guarisce persino dal male morale. In tal senso, è uno *ιατρόμαντις*² che dissipa le tenebre dell'ignoranza e del peccato e libera gli uomini dalla sciagura. Questa immagine complessa del dio può essere identificata con l'epiteto di *Febo* (splendente) che risale al V sec. a.C. e che racchiude in sé la tendenza ad ampliare la propria sfera di influenza assumendo poteri sempre più estesi e contrastanti. La molteplicità delle sue prerogative, evidente con i suoi numerosi epiteti è, infatti, privilegio di una divinità solare. In realtà, le sue origini più antiche rivelano un'identità sotto il segno della violenza³, del castigo divino e di un folle orgoglio, tanto da essere, apparentato in un primo momento alla simbologia lunare. Del resto, Apollo tiene a freno le forze ostili all'uomo, ma può anche scatenarle contro di lui⁴. Unificando elementi diversi d'origine nordica, asiatica, egea, questo personaggio diventa nel tempo sempre più composito, sintetizzando in sé molte opposizioni che riesce a dominare per costituire quell'ideale di saggezza che qualifica “il miracolo greco”. Quindi, finisce per realizzare l'equilibrio e l'armonia dei desideri senza sopprimere le pulsioni umane, orientandole verso una progressiva spiritualizzazione grazie allo sviluppo della coscienza⁵. Ammaestrato dall'esperienza, egli predica la moderazione in ogni cosa ed è a lui che sono attribuite le frasi: “Conosci te stesso” e “Nulla in eccesso”⁶.

Apollo è il simbolo della vittoria sulla violenza, sul male, del dominio di sé, dell'alleanza tra passione e ragione. In altri termini, tutte le potenze della vita si coniugano in lui per incitarlo a trovare il giusto equilibrio. Del resto, la saggezza è il frutto di una conquista e non di un'eredità. Quindi, rappresenta simbolicamente la suprema spiritualizzazione nel senso dell'ascesa umana, dell'auto-perfezionamento⁷. Il nostro Ippocrate si riconosce in qualche modo in quest'ideale e vi ritrova tutti quegli elementi che sono necessari per fondare una *téchne* medica sull'equilibrio e l'armonia e parimenti uno stile di vita

ordinato secondo tali principi e per pochi eletti. Principi appresi, conquistati con il rigore dell'esperienza e della ragione.

Tutto questo è molto evidente e ben descritto nel mito. Apollo prende possesso di Delfi uccidendo Pitone, il drago (forza oscura della terra), per vendicarsi del fatto che questa ha insidiato sua madre Latona, per impedire proprio la sua nascita. Pitone per metà serpente rappresenta una divinità del suolo che vive nella grotta situata presso una sorgente detta "sacco di pelle": *il korykion antron*, insieme al mostro Tifone, metà uomo e metà bestia. Questi è il più potente dei figli nati da Era per rabbia contro Zeus che ha partorito da solo e a sua insaputa Pallade Atena⁸. Pitone è un mostro selvaggio che fa tanto male agli uomini, un flagello sanguinoso simbolo di quelle forze ctonie malvage e tenebrose che possono essere vinte e soppiantate soltanto da una forza uranica, quella di Apollo benefico e luminoso. È il trionfo della saggezza sugli istinti⁹. Infatti, avviene la sostituzione del dragone con la Pizia e al posto della grotta è costruito il Tempio. Quindi, Apollo strappa con l'inganno i segreti dell'arte divinatoria al dio Pan e istituisce l'Oracolo¹⁰. In questa sintesi è evidente l'ambivalenza dei caratteri di Apollo, il quale con determinazione e coscienza afferma ad ogni costo "ciò che è buono", la retta via verso un ordine perfetto delle cose, allontanando il disordine e quegli eccessi che sono fuori dal controllo.

Dioniso guaritore delle folle

A questo punto non possiamo non ricordare che il mito ci racconta, anche, di come Sileno, un vecchio e saggio satiro, alleva Dioniso, il più giovane figlio di Zeus, nell'arte divinatoria. Il Padre dell'Olimpo glielo aveva affidato facendolo crescere nei boschi, proprio perché la madre Semele, tratta per inganno da Era, muore prima di partorirlo restando colpita per errore da un fulmine di Zeus¹¹.

In modo semplicistico questa divinità è associata alla fecondità, alla vegetazione, alla vendemmia¹². In realtà, è il simbolo del rinnovamento, della circolarità esistenziale, concretamente rappresentata dal ciclo

del vino, e che si manifesta con la morte e la resurrezione, quindi è l'eterno ritorno¹³. Dioniso è un dio che muore per poi rinascere promettendo una nuova vita. Il suo culto era legato alla caverna e tale simbolismo si collega a significati al tempo stesso sotterranei e cosmici¹⁴. La caverna, archetipo dell'utero materno, è presente nei miti d'origine, di rinascita e d'iniziazione di numerosi popoli. È un luogo di passaggio dalla terra al cielo e, infatti, Dioniso è tanto il guardiano dell'antro quanto colui che libera chi vi entra. Entrarvi significa far ritorno alle origini per venire a contatto con le forze primitive dell'io interiore, per poi salire in cielo, uscire dal cosmo¹⁵. In altri termini viene realizzata la comunione col divino al fine di dare un senso universale alla morte e quindi alla vita, dal momento che l'individuo può trovare in sé quella forza biologica, originaria, scoprendosi parte di quella natura divina insopprimibile ed immortale che tutto pervade. Ciò evidenzia il suo profondo legame con la Grande Dea: Rea, la madre di tutto. Dioniso quale dio sotterraneo è unito a quell'arte divinatoria che appartenendo alla sfera notturna della Dea, è praticata proprio nell'antro oscuro di Delfi, luogo nel quale avveniva la sua attività oracolare prima ancora di Apollo¹⁶. È, pertanto, un dio ctonio iniziatore e guida delle anime, liberatore dagli inferi (egli riesce nell'intento di riportare sua madre in vita rendendola immortale). Il culto dionisiaco testimonia il violento sforzo dell'umanità per rompere la barriera che la separa dal divino e per affrancare la sua anima dai limiti terreni. Gli eccessi sensuali (la danza) e la liberazione dell'irrazionale (rituali estatici) sono ricerche maldestre in direzione del sovrumano. Dioniso rappresenta la tensione spirituale della creatura vivente a partire dal vegetale fino all'estasi del fervore e dell'unione mistica. Egli tende ad introdurre gli uomini nel mondo degli dei e a trasformarli in specie divina. È l'aspirazione ad uscire dalla propria persona attraverso lo stato estatico per mettersi in unione intima con il dio dal quale si è momentaneamente posseduti, per essere altro, per andare oltre, per trasfigurarsi. E tale contatto non è raggiunto nella solitudine della meditazione personale,

[...] *ma in gruppo, nel e attraverso il thiasos, grazie a tecniche di frenesia collettiva, che si servono di danze, salti, canti e gridi, corse erranti, che tuffano l'uomo in piena natura selvaggia*¹⁷.

In tal senso, rappresenta simbolicamente il brusco superamento delle inibizioni, delle repressioni, delle rimozioni, per consentire alle forze oscure dell'inconscio di trovare uno spazio simbolico (spazio terzo) per manifestarsi mediante l'immaginazione, la creatività in forme molteplici e caotiche quale regressione primordiale della vita¹⁸. I veneratori di Dioniso si abbandonavano all'*ekstasis*: all'uscir fuori di sé e raggiungere lo stato di *enthousiasmos*: l'essere pieno di dio¹⁹. Questa è la dimensione dionisiaca: davanti al mistero dell'Uno primigenio (potremo dire la vita), i vincoli tra uomo e uomo sono ripristinati, per questo:

*Ecco che lo schiavo è libero e vanno in pezzi tutte le rigide, nemiche barriere che il bisogno, l'arbitrio o la "moda insolente" hanno piantato tra gli uomini. E non solo, ma: [...] anche la natura, straniata, ostile o soggiogata, celebra la festa di riconciliazione col suo figliol prodigo, l'uomo [...] Nei suoi atteggiamenti parla la magia. [...] egli si sente come un dio, ed ora egli stesso incede rapito e sublime, come vide in sogno incedere gli dei*²⁰.

Dioniso è medico del corpo e dell'anima²¹; senza estraniarsi dalla natura dalla quale proviene, egli accoglie le forze oscure dell'inconscio, non le elimina, non sostituisce le grotte con i templi, e non strappa i segreti dell'arte divinatoria, ma egli stesso si rende divino. Infatti, uscendo da se stesso può trasfigurarsi per guardare in faccia la realtà esistenziale tutta intera senza il velo di Maia che rende la verità apparente. Del resto, nell'immaginario greco, egli si manifesta imponendo la sua presenza in un rapporto faccia a faccia, non mediato, col quale il dio con lo sguardo travolgente cattura quello dell'uomo affascinandolo, per possederlo nella relazione²². Soltanto dopo un lungo peregrinare tra le difficoltà della vita egli otterrà la condizione di divinità mediante un processo tortuoso

“Giuro per Apollo medico...”

che dall’infanzia silvestre lo porterà all’ascensione mistica. Questo enigmatico dio, spirito della contraddizione e della duplice natura, umana e divina, è accogliente, pur nel suo modo travolgente, improvviso, violento come il senso tragico dell’esistenza, da cui nessuno è escluso, rappresentato dal conflitto che è la vita stessa nell’essere ugualmente dispensatrice di beni e di mali²³. L’uomo è natura, egli è questo conflitto. Nella dimensione dionisiaca l’uomo tutto intero è accolto “al di là del bene e del male”, questa è la guarigione. Dioniso è, quindi, venerato da chi di fronte alla vita sente i propri limiti, dal popolo come dagli aristocratici, da chi non ha nessun controllo e potere sulle forze illuminate ed oscure. Tutti erano indistintamente *Mysti*, mascherati da pastori per recarsi in campagna per celebrare i suoi misteri²⁴ ed essere, nelle catarsi dei riti, tutti insieme liberati.

Il conflitto tra conoscenza e felicità

Sebbene le origini siano del tutto simili, le nascite di Apollo e Dioniso, avvengono nella difficoltà: le accomuna il tradimento e la vendetta e mostrano alcuni caratteri sovrapponibili, tanto che nella storia sono stati a volte identificati con lo stesso personaggio. In realtà queste divinità sono l’espressione di una contrarietà. La profezia estatica apollinea è diversa da quella dionisiaca. La prima è medianica, la seconda è collegiale. La medianità è una dote rara d’alcune persone elette: la sacerdotessa di Delfi era posseduta dal dio e profetava entrando in uno stato di *trance*. L’esperienza dionisiaca, attraverso i rituali, aveva una funzione sociale; attraverso lo stato catartico per offrire una condizione d’entusiasmo collettivo accessibile a tutti, indistintamente uniti dal senso di appartenenza con il divino. Quindi, la medianità apollinea tende alla conoscenza (questa è la funzione principale dell’oracolo) e promette di conseguenza sicurezza: “Intendete la vostra condizione di uomini; fate quello che vi dice il Padre e domani vi troverete al sicuro”. La catarsi dionisiaca offre la libertà:

“Dimenticate la differenza e troverete l’identità; entrate nel δίασος e sarete felici oggi”²⁵. Per Apollo la verità è conoscenza oggettiva con tutta la sua logica, per Dioniso la verità è legata all’Essere in tutta la sua tragicità senza sogni né inganno. La profezia apollinea è ordinatrice della vita, quella dionisiaca è esperienza vissuta (*erlebnis*) del creare e distruggere²⁶. L’una osserva la natura, la scruta, la misura, l’altra esprime la necessità di uscire fuori di sé per andare oltre, liberando l’uomo da ogni responsabilità personale perché possa dire di sé, raccontarsi, stando nella natura.

In altri termini, Apollo allontana il male a partire dalla causa che lo determina per ristabilire il benessere come “ciò che è” il Bene dell’individuo. La catarsi è, invece, fine a sé stessa o mezzo di guarigione mentale collettiva, dal momento che attraverso l’estasi trasfigura l’uomo ponendolo al di là dei riferimenti terreni, immanenti e parziali di bene e male per liberarlo mediante una visione totalizzante della vita in cui il male non è scacciato, ma parte necessaria di essa: è soltanto l’altra-parte che la sostiene nella sua circolarità. Ciò permette di fare esperienza dell’alterità senza rinunciare interamente a sé, cambiare pur restando umani²⁷. Se la malattia attanaglia la persona, la questione per Apollo è “che cos’è”, per Dioniso è “raccontami come sei”, ovvero “Parla con Lei” (noto film di Pedro Almodovar), pura sana follia dell’eccesso!

La non casuale dimenticanza d’Ippocrate

Nel *De Morbo Sacro* non è mai nominata la catarsi come mezzo di guarigione mediante l’alterazione profonda della personalità, pur facendo riferimento ai disturbi mentali o psicofisici²⁸ ed è indicativo che il nome di Dioniso manchi nella lista di divinità della possessione²⁹. L’autore, Ippocrate, è figlio del suo tempo: il V sec. a.C., dove la riflessione è focalizzata sul *ti esti* “che cosa è” di Socrate: un sapere vero, certo, che nasce dal ragionamento. Saggezza è conoscere sé stessi, sapere è fare di volta in volta “ciò che è” bene e “ciò che è”

giusto. Un sapere “forte”³⁰. Erede della mentalità razionalistica dei filosofi ionici, Ippocrate combatte contro le credenze e le pratiche magiche religiose in medicina. Per lui, in natura operano cause regolari e costanti, razionalmente controllabili. La malattia è intesa come la perdita dell’unità del corpo, della sua condizione di equilibrio (*krasis*). Cosicché, mediante *anamnesi*, *diagnosi* e *prognosi*, il medico definisce il corso della malattia in termini di passato, presente e futuro e quindi può identificare le cause di questa rottura, il decorso e procedere con la terapia ad un risanamento dell’unità perduta³¹. Da questo punto di vista, Ippocrate non può che invocare il dio Apollo: giusto equilibratore della vita, per questo mediante la conoscenza, il male può essere allontanato. Con le pratiche di purificazione della *téchne* medica le tenebre dell’ignoranza e del peccato possono essere dissipate. Del resto, principio socratico è: “tutto deve essere consapevole per essere buono” e: “la virtù è sapienza: si pecca solamente per ignoranza: il virtuoso è felice”. Il legame tra virtù e sapere fa sì che Ippocrate si ispiri a questa etica: quella per cui la forza creativo-affermativa dell’uomo che in epoca arcaica si esprimeva con la saggezza istintiva, è nel V sec. rappresentata dalla conoscenza consapevole³². Quindi, non c’è posto per una guarigione catartica, magica o religiosa e tanto meno di gruppo. Il medico ha un malato da osservare e la sensazione (*aisthesis*) che egli descrive deve essere interpretata dal *logos* che trasforma il dato empirico in segno (*semeion*) rinvianti ad una realtà nascosta, la sua causa (*aitia*). Il buon medico sa che ogni qualità, in condizioni determinate, in quanto rompe l’equilibrio per il suo eccesso, può essere causa di malattia. Egli deve a partire dal *semeion* dare una spiegazione³³. Ippocrate come la Pizia o la Sibilla legge i segni del presente, nel passato trova la causa originaria e nel futuro stabilisce il rimedio. Non solo, ma, conoscendo è possibile condurre una vita virtuosa seguendo una dieta e un regime, diremo oggi, sano. La medicina è una scienza perfettibile proprio per i fattori ambientale ed antropologico

che sono di notevole rilevanza rispetto alle condizioni di salute di un soggetto e quindi, qualora si ammalasse, di una sua possibile guarigione. Perciò l'osservazione del paziente avviene in tutti i suoi aspetti ed è totale³⁴. In qualche modo con la concezione della malattia come rottura dell'unità quale unica condizione d'equilibrio, si viene ad intendere che il malato è diviso, separato, allontanato, sempre che non lo si riporti dentro l'unica vera condizione di unità: la salute. Salute e malattia si contrappongono: la prima è unità, l'altra è divisione. E l'unità è equilibrio e chi non sa finisce con il romperlo determinando la divisione. In altri termini, la malattia infrange il *Principium individuationis*³⁵.

Pertanto, Ippocrate costituisce un gruppo d'eletti, preparati ad assumere doti speciali, una casta d'intellettuali (non è un caso che Apollo trovi il suo ambiente nelle classi elevate) che con il controllo del sapere si separa dalle credenze del popolo spazzando via non soltanto la pseudo-scienza, ma tutto quel complesso di idee, profondamente radicato intorno all'ispirazione. Non a caso proprio nel V sec. a.C. avviene la netta separazione tra conoscibile e inconoscibile³⁶. La visione apollinea del *ti esti* non consente all'arte medica di accogliere il vissuto del soggetto malato, ma di gestire, in quanto *téchne*, la malattia per controllare con il sapere "ciò che è" sanità e bene per il corpo e quindi consentire ad un gruppo di esperti di affermare il proprio potere nella società. Nella *Repubblica* Platone mette in chiara luce il rapporto tra medicina e politica. Elemento mediatore tra i due ambiti è proprio il concetto, centrale già nella dottrina ippocratica, di "regime di vita". In tal senso, non c'è posto per Dioniso, anzi per la classe medica è un personaggio scomodo, al di fuori dei propri principi etici.

Per gli uomini dell'età arcaica essere posseduti o malati era la stessa cosa. In età classica il mondo demonico (le forze oscure della natura) si è ritirato lasciando soli gli uomini con le loro passioni che affrontano ormai inermi il mistero del male, non più cosa estranea

“Giuro per Apollo medico...”

che aggredisce dall'esterno la loro ragione. Quindi, non più parte esistenziale dell'eterno ritorno, dove non c'è alcun equilibrio da stabilire in modo definitivo ma parte del loro essere individui in uno spazio-tempo determinato. Il male, cessando d'essere soprannaturale non diventa così meno misterioso e terrificante, anzi diviene il segno del peccato del singolo uomo. Euripide fa dire a Fedra che la cattiva condotta non dipende da un difetto d'intuito ma dal fatto che non ci comportiamo secondo quello che sappiamo³⁷. La malattia è cattiva condotta di vita di cui l'uomo come individuo è il solo responsabile. Platone fa risalire tutti i peccati e le sofferenze della psiche alla contaminazione che deriva dal contatto col corpo mortale e sostiene che “una vita che non sia fatta oggetto di riflessione è indegna di essere umana”, così come è vergognoso ricorrere alla medicina per un cattivo regime di vita ed è inutile che ci si accanisca per mantenere in vita i corpi quando gravemente malati: “la terapia non fa che rendere lunga e penosa la vita dell'uomo”³⁸. Per l'ordine sociale, il problema è la *krasis* del corpo ed il medico è detentore di quel sapere che indica il giusto “regime di vita”, necessario per mantenerla o ristabilirla. La malattia non è parte dell'Essere di Parmenide, soprattutto se questo si concretizza nel corpo sociale. Il corpo malato è estraneo e rompe gli equilibri sociali, quindi va controllato mediante osservazione scientifica e rigorosa riducendo, così, l'uomo ad oggetto della scienza. Questo apre la strada alla concezione del corpo a “simulacro biologico”; del resto Platone nel Fedone è particolarmente interessato alla liberazione dell'anima dal corpo³⁹.

Pertanto, Ippocrate invoca Apollo e dimentica Dioniso.

Le conseguenze del conflitto

Lasciare la malattia alla saggezza istintiva permettendo la riconciliazione dell'uomo con la natura in uno spazio-tempo altro, indeterminato, avrebbe consentito agli uomini di affrontare il mistero del dolore del corpo e dell'anima nell'unico modo umanamente possibile:

lasciarsi andare a quell’“esser pieno di Dio” che lo libera dalla sofferenza. La malattia non è la perdita di un equilibrio, ma è, anche, esperienza della sofferenza che soltanto in uno stato d’ebbrezza collettiva o di catarsi che favorisce l’unione mistica con il divino può essere superata e sopportata. Con le sue molte vicissitudini, Dioniso lo comprende bene perché è un dio che soffre⁴⁰. Questo è “umano, troppo umano”!

La dimenticanza d’Ippocrate non ha consentito alla medicina moderna con la sua raffinata *téchne* di affrontare il tema della sofferenza che è notevolmente più importante della malattia in sé. Ogni generazione umana soffrirà di malattie in parte difficili da curare, ma ciò che veramente conta è che la sofferenza non potrà essere mai sconfitta, ma è sempre presente. Inoltre, ha favorito il “dualismo cartesiano” tra mente e corpo, le cui conseguenze sono ancora oggi non sufficientemente superate. In una visione biologica dell’esistenza le persone sono state identificate con la malattia in quanto corpo infetto e senza anima che attanaglia una mente superiore. Per la difesa della razza nel secolo scorso in Europa era stato necessario “immunizzarsi” da questo “morbo” liberando il corpo sociale sano dall’infezione rappresentata dal popolo armeno e da quello ebraico. Come mai in un’Europa espressione autentica di quel *logos* fondato sulla conoscenza consapevole, è stato possibile eliminare milioni di persone così come si fa con l’asportazione di un cancro? Hitler è considerato oggi un pazzo a capo di una banda di criminali per il senso di colpa che pervade la società occidentale, ma allora era considerato il medico, lo sciamano, guaritore del popolo tedesco che profetizzava l’auto-perfezionamento dell’uomo che avrebbe liberato il mondo intero dalle tenebre per costituire una nuova umanità sana, bella e giusta.

In qualche modo i principi apollinei hanno storicamente attraversato trasversalmente tutti i popoli, per cui l’altro nella sua diversità è sempre stato il malato rispetto alla propria appartenenza alla parte sociale sana giustificando così il genocidio di intere generazioni. Questa di-

visione è frutto della *krasis* apollinea che vuole a tutti i costi neutralizzare il conflitto che è insito nel corpo stesso. Il corpo è prodotto di determinate forze che sono in potenziale conflitto tra loro. Prima d’essere in-sé, il corpo è sempre contro anche rispetto a sé stesso. E questo perché la lotta è la forza medesima della vita. Perciò non si può conservare la vita attraverso l’abolizione del conflitto nello stabilire a priori l’equilibrio dell’unità quale espressione di perfezione. Lo stesso organismo vivente non sopporta limiti, confini, margini, è in continuo divenire e trasgredire le regole, quindi, è in latente contraddizione. E ciò vuol dire alterazione e dunque negazione in quanto tale. La vita (*Bios*) non si evolve a partire da un deficit iniziale, ma da un eccesso che la porta a distruggere e a distruggersi continuamente per morire e risorgere trasformata⁴¹; e possiamo aggiungere che certamente non si fa piegare dalla concezione apollinea del “ciò che è” giusto. D’accordo con Nietzsche sosteniamo che questa è invece la vera ipocrita illusione, la menzogna. Le categorie logiche sono tutte strutture necessarie alla sopravvivenza agevolata. Sono quel velo di Maia che fa apparire e non essere. Il principio apollineo d’individuazione lavora per neutralizzare come “dispositivo immunitario” contro l’esplosione trans-individuale del dionisiaco per calcolare, misurare, rendere comprensibile e lo fa a partire dalla grande terapia socratica che con la sua previsione e prevenzione blocca la furia del divenire, il flusso della trasformazione, il rischio della metamorfosi⁴². A questo punto vale la pena ricordare Ovidio che descrive con la tragedia umana di Atteone⁴³ proprio l’esperienza del vissuto di malattia. Costituisce un mero esempio di Medicina Narrativa che non si avvale di quelle forme del sapere basate sull’evidenza (EBM) ed il cui ruolo anestetico è quello di nascondere la paura antica verso la malattia: alterazione della giustizia, della bellezza, del Bene. In *Aurora* Nietzsche dichiara: “la più grande malattia degli uomini è nata dalla battaglia contro le loro malattie, e gli apparenti rimedi hanno generato a lungo andare qualcosa di peggio di quello che con essi doveva essere eliminato”⁴⁴.

E in *La gaia scienza* afferma: “una salute in sé non esiste e tutti i tentativi per definire una cosa siffatta sono miseramente falliti [...]. Esistono innumerevoli sanità del corpo [...] sarà necessario che per i nostri medici vada perduta la nozione di una salute normale, accanto a quella dieta normale e di normale decorso della malattia”⁴⁵.

La cura

A conclusione di questa lunga digressione potremo allora sostenere che ciascun uomo abbia una diversa idea di salute e quindi di malattia, giacché entrambe sono in una relazione più complessa della semplice esclusione. La malattia, insomma, non è il solo contrario della salute, ma anche il suo presupposto, il suo tramite, la sua via. Non c'è vera salute che non comprenda, conosca e incorpori la malattia⁴⁶. Nella società occidentale ricca e opulenta ci sono malattie generate dal benessere eccessivo, mentre nel continente africano si muore per mancanza di salute. In una visione esistenziale non più olistica come quella d'Ippocrate viene considerato male la sofferenza, l'imprevisto, il pericolo e quindi è necessaria una terapia che “immunizzi” dalle “forze oscure della natura”. Per tornare al mito, uccidere Pitone ci fa stare meglio perché c'illude e ci fa credere di poter ascendere verso la perfezione. Pensiamo a come dietro il camice bianco (non a caso) ci sentiamo puliti, sani, pieni di scienza, nei confronti del paziente, simbolo di quella giusta scienza. Dentro la bolla della professionalità, l'operatore sanitario si protegge e si “immunizza” per non essere coinvolto dalla sofferenza e si concentra soltanto sulla malattia da analizzare e curare, cosicché l'uomo scompare e resta soltanto il paziente!

La questione va ribaltata; queste esperienze individuate in assoluto con il male vanno assunte in positivo come il carattere più intenso dell'esistenza. Questa verità non può essere occultata, rifiutata, con la visione apollinea che individua separando il Bene. Il *Bios* è l'uomo il cui essere sta al di là dell'identità con sé stesso caratterizzato da una inesauribile potenza di trasformazione. Non importa sapere dove o cosa potrà di-

ventare, perché ciò che lo connota è appunto il divenire, il trapassare, l’oltrepassare il proprio *topos*. Quella dell’uomo non è una forma di vita come voleva la biopolitica nazista, ma la vita, la cui forma è essa stessa in continuo transito verso una nuova forma; per questo l’individuazione non esiste, c’è piuttosto una trasformazione ed espansione⁴⁷. È in questa bioetica che la medicina deve essere collocata al fine di riformulare l’idea di salute e malattia. Una medicina che oltre a profetizzare misurando e valutando possa, non meno importante, ascoltare e raccontare per accogliere e condividere le trasformazioni del corpo e dell’anima. Perché ciò che veramente conta è la qualità della vita. Quindi, alla conoscenza consapevole del rimedio clinico va ri-accorpata quella saggezza istintiva della tradizione, molto più antica, che è stata da Ippocrate estraniata, anch’essa parte di quell’“Esserci”, restituendo lo spazio “terzo” al rituale, alla magia del canto, della danza per consentire alla sofferenza e al dolore di essere condivisi collettivamente, partecipati e raccontati come vissuto autentico e catartico. Pensiamo ai recenti tribunali di riconciliazione nel Sudafrica di Nelson Mandela che in un faccia a faccia psicodrammatico sono fonte di guarigione per un intero popolo affetto dal razzismo. Pensiamo alla danza coribantica attorno al bambino malato per addormentarlo e per risanarlo⁴⁸, espediente intimo antico ma non dissimile dai contatti corporei sensoriali nella relazione tonico-emozionale tra un padre, una madre e il proprio figlio bisognoso di cure. Oggi la malattia è anomica: ha il potere di isolare il singolo dalle sue appartenenze, di spogliarlo dei suoi ruoli, di esiliarlo dal suo mondo⁴⁹, di interrompere la relazione. Ad una medicina basata sull’evidenza va associata una medicina narrativa in una sintesi in cui apollineo e dionisiaco siano complementari come nella tragedia Attica. Questo affinché il medico possa fare esperienza del vissuto di malattia mediante il racconto e la condivisione con la persona interessata in uno spazio-tempo che vada oltre il proprio essere sé stessi, attraverso una relazione che è unione mistica con Dio: la vera guarigione.

Con Ippocrate le antiche credenze sono state messe da parte da quel nuovo sapere medico supposto oggettivo perché frutto dell'esperienza e della ragione, ma nell'osservare il malato con gli occhi di Apollo, escludendo la dimensione dionisiaca, egli ha colto soltanto la verità apparente dell'uomo dimenticandosi dell'esser Umano.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *Dizionario dei Simboli*. BUR, 2002, vol. 1, pp. 76-78.
2. Eschilo, nelle *Eumenidi*, chiama Apollo: medico, indovino, purificatore (vv. 62-63).
3. A tale proposito Omero nell'Inno III (v. 65) afferma che: "... Apollo sarà un dio oltre misura violento ...".
4. CASSOLAF. (a cura di), *Inni Omerici*. Milano, Mondadori, 1997, pp. 79-104.
5. CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *op. cit.*
6. GRAVES R., *I miti greci*. Milano, Longanesi, 2000, p. 69.
7. CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *op. cit.*
8. KERÉNYI K., *Gli dei della Grecia*. EST, 1998, pp. 116-120.
9. CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *op. cit.*
10. GRAVES R., *I miti greci, op. cit.*
11. KERÉNYI K., *Gli dei della Grecia, op. cit.*, pp. 211-212.
12. OTTO W.F., *Dioniso. Mito e culto*. Genova, Il Melangolo, 2002, pp. 55-57; 198-210.
13. Cfr. MERKELBACH R., *I misteri di Dioniso*. ECIG, 1991, pp. 15-20.
14. BENELLI G.C., *Il mito e l'uomo*. Milano, Mondadori, 1992, pp. 150-151.
15. CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *op. cit.*, pp. 234-239.
16. Cfr. KERÉNYI K., *Dioniso*. Milano, Adelphi, 2010, pp. 102-130 e 197-224.
17. VERNANT J.P., *Mito e pensiero presso i greci*. Torino, Einaudi, 2001, p. 364.
18. CHEVALIER J., GHEERBRANT A., *op. cit.*, pp. 387-389.
19. MOORMAN E.M., UITTERHOEVE W., *Miti e personaggi del mondo classico*. Mondadori, 1997, pp. 294-295.
20. NIETZSCHE F., *La nascita della tragedia*. Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 26.
21. RAMORINO F., *Mitologia classica illustrata*. Milano, Hoepli, 1967, p.197.
22. VERNANT J.P., *Figure, idoli, maschere*. Milano, Il Saggiatore, 2001, pp. 182-183.

“Giuro per Apollo medico...”

23. OTTO W.F., *op. cit.*, pp. 79-84.
24. MERKELBACH R., *op. cit.*, pp. 25-27.
25. DODDS E.R., *I greci e l'irrazionale*. La Nuova Italia, 2000, p. 101.
26. OTTO W.F., *op. cit.*, p. 101.
27. VERNANT J.P., *Figure, idoli, maschere*, *op. cit.*, pp. 184-185.
28. DODDS E.R., *op. cit.*, pp. 103-105.
29. CHIRASSI COLOMBO I., *Mysteria. I riti di Orfeo e Dioniso*. Storia e Dossier n. 73, Firenze, Giunti, 1993, p. 87.
30. DI MARCO C., *Anamnesi e noesi. La conoscenza in Platone*; dalla dispensa: *Sapere e verità. Una introduzione al problema della conoscenza*; Dip.to di Filosofia e Teoria delle Scienze Umane; Università di Roma “La Sapienza”; 1991; pp. 39-41.
31. da: *Filosofia e medicina in Grecia* in: CIUFFI F., LUPPI G., VIGORELLI A., ZANETTE E., *Il testo Filosofico*. Milano, Mondadori, 1998, vol. 1, pp. 798-805.
32. NIETZSCHE F., *op. cit.*; p. 59 e p. 93.
33. da: *Filosofia e medicina in Grecia*, in: *op. cit.*
34. da: *Filosofia e medicina in Grecia*, in: *op. cit.*
35. A tale proposito si veda: SCHOPENHAUER A.; *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Milano, Mursia, 1991, libro IV, pp. 311-454.
36. DODDS E.R., *op.cit.*, p. 214.
37. DODDS E.R., *op.cit.*, pp. 224-225.
38. da: *Filosofia e medicina in Grecia*, in: *op. cit.*, p. 806.
39. Cfr. Platone, *Fedone* (66, 67), in: *Platone Opere*. Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 112-115.
40. BENELLI G.C., *op. cit.*; p. 151.
41. ESPOSITO R., *Bíos*. Torino, Einaudi, 2004, p. 91.
42. ESPOSITO R., *op. cit.*, p. 93.
43. P. Ovidio Nasone, *Metamorfosi*. Torino, Einaudi, 1994, libro III, vv. 131-252, pp. 99-105.
44. NIETZSCHE F., *Aurora*. In: *Opere*. Milano, Adelphi, vol.V, tomo I, p. 42.
45. NIETZSCHE F., *La gaia scienza*. In: *op. cit.*, vol. V, tomo II, pp. 146-147.
46. ESPOSITO R., *op. cit.*, p. 107.
47. ESPOSITO R., *op. cit.*, pp. 108-114. Si veda inoltre, pp. 159-177.
48. KERÉNYI K., *Dioniso*; *op. cit.*; p. 251. Inoltre, si veda DODDS E.R., *op. cit.*, pp. 105-110.
49. BELLIA V., *Dove danzavano gli sciamani*. Roma, F. Angeli, 2001, p. 14.

Correspondence should be addressed to:

Sandro Ceccobelli, sandro.ceccobelli@virgilio.it

