

Articoli/Articles

AMBIVALENZA DELL'EROS: DA NECESSITÀ FISIOLÓGICA  
A MALATTIA DELL'ANIMA E DEL CORPO

MARTINO MENGHI  
Pavia, I

SUMMARY

*THE AMBIVALENCE OF LOVE: FROM PHYSIOLOGIC NEED  
TO DISEASE OF THE SOUL AND OF THE BODY*

*In this writing we intend to examine the Epicurean notion of love as Lucretius presents it, both in the light of the perspective open by Jackie Pigeaud in an article on the erotic dream in antiquity and in a comparison with the Stoic view. We will notice the curious relationship there is between Lucretius' notion of simulacra and Stoic conception of phantasiai, but also the fundamental difference there is in their respective perception with what follows concerning the responsibility of the individual in his action. A passage of Seneca will show us that man can be morally corrupted to such an extent as to be able to shape up by himself negative phantasiai. But the portrait we will try to make of Epicurean and Stoic theory of love will give us the opportunity to see its integration into the medical thought of Roman imperial age. The attention of the most eminent physicians of I-II century to the pathologic issues both for the soul and for the body of an excessive erotic life, indeed, not only depends on the heritage of Aristotelian acquisitions in the field of biology and psychology, but also presents some interesting links with Epicurean and Stoic theory of love, coherently with the pretension of some of these physicians to become the tutors of both physic and moral health of humanity.*

L'epicureismo, come del resto le altre filosofie ellenistiche, è una dottrina a forte impronta terapeutica<sup>1</sup>, poiché intende guarire l'uo-

*Key words:* Love sickness - Greek and Roman Philosophy - Ancient medicine

mo dalla sofferenza, affrancandolo dalle sue grandi paure e passioni. Si tratti della paura della morte, o di quella degli dèi, sarà una corretta conoscenza della nostra costituzione mortale di anima e corpo, o della vera condizione della divinità a liberarcene. Si tratti dell'ambizione, della passione del potere o della ricchezza, sarà l'educazione a soddisfare i nostri bisogni elementari, in un contesto di serena amicizia e di reciproco aiuto, a guarircene. Si tratti infine della sofferenza che troppo spesso si instaura nei rapporti d'amore, spetterà sempre alla conoscenza della nostra fisiologia, e delle motivazioni del desiderio, il compito di liberarcene.

In questo articolo intendiamo descrivere, alla luce di alcune importanti acquisizioni, la concezione epicurea dell'amore per confrontarla con quella stoica e seguirne l'integrazione presso la medicina alessandrina di età romana. Rientrano in questa disamina, naturalmente, anche alcune descrizioni letterarie del fenomeno erotico: oltre a Lucrezio, Seneca e Giovenale.

Platone, aveva collocato il desiderio erotico nell'anima concupiscibile, alloggiata a sua volta nei visceri e negli organi sessuali<sup>2</sup>. Questa terza parte dell'anima (l'*epithymetikon*) doveva essere costantemente controllata dall'anima razionale (il *logistikon*) in alleanza con l'anima irascibile (lo *thymos*)<sup>3</sup>, perché solo con l'imposizione di un comportamento temperante avrebbe potuto contribuire al buon equilibrio dell'individuo e dunque alla concordia della comunità politica di cui egli è parte. Come si legge nell'VIII libro della *Repubblica*<sup>4</sup>, infatti, il venir meno di questa azione di controllo, permettendo che vengano messi sullo stesso piano tutti i desideri umani (da quello della conoscenza, il più nobile, a quello del potere, della ricchezza, fino al più pericoloso di tutti, quello appunto dell'eros), avrebbe portato all'anarchia nell'individuo e di conseguenza all'insorgere della tirannide nella città. Solo in circostanze molto felici, come mostrano il *Simposio* e il *Fedro*, l'eros, il più forte e pericoloso tra i desideri dell'anima concupiscibile, può essere rivolto verso la conoscenza e la giustizia<sup>5</sup>.

Aristotele compie una delle sue operazioni concettuali più sottili nei confronti del maestro, poiché trasforma l'*epithymia* erotica

platonica in "funzione" fisiologica della riproduzione, come pure il desiderio di cibo e di bevande in funzione fisiologica dell'alimentazione. La terza parte dell'anima, infatti, non è più per lo Stagirita l'"anima desiderante" (*epithymetikon*) di Platone, bensì l'"anima nutritiva" o "vegetativa" (*threptikon, phytikon*)<sup>6</sup>, organica e pertanto solidale con le esigenze e le condizioni del corpo. I suoi desideri escono così dalla dimensione della turbolenza psicologica (che necessita la costante azione repressiva della ragione e dello *thymos* platonici) per entrare in quella della normalità biologica, sorvegliata dalla semplice azione moderatrice della ragione, la stessa che un buon padre - secondo l'esempio spesso evocato da Aristotele<sup>7</sup> - esercita all'interno della propria famiglia per garantirne un sereno equilibrio.

Gli Epicurei, gli Stoici, e con loro i medici alessandrini, operano all'indomani di questa rivoluzione "fisiologica" dell'anima e delle sue prerogative, e in modi diversi la proseguono, la integrano o la modificano anche per quanto riguarda il problema dell'eros.

1. Lucrezio, che è la nostra fonte privilegiata per quanto riguarda la concezione epicurea dell'amore<sup>8</sup>, riconduce il desiderio erotico tra quelli naturali (l'esperienza del piacere che deriva dall'ejaculazione del seme) ma non necessari (se ne può fare a meno. Cfr.: "*ad altro il pensiero si volga*", IV. 1064; "*ad altro tu possa rivolgere gli impulsi dell'animo*", IV. 1073), per poi mettere in guardia il suo lettore-discepolo dalla pretesa di trasformarlo in volontà di possesso del proprio partner o di fusione con lui: si tratterebbe infatti di un desiderio irrealizzabile, e quindi destinato a veicolare sofferenza certa.

Ma questa definizione "classica"<sup>9</sup> della concezione lucreziana dell'amore è senz'altro suscettibile di essere modificata in senso ancora più drastico grazie alla prospettiva aperta da Jackie Pigeaud in un suo articolo, bensì datato ma ancora molto illuminante, sul sogno erotico<sup>10</sup>.

Da un'analisi della teoria dei sogni in Lucrezio, che si conclude appunto con il sogno erotico<sup>11</sup>, lo studioso giunge a conclusioni molto importanti. La prima, e la più immediata, che questo tipo di

sogno è posto sullo stesso piano di quelli che lo precedono: il sogno dell'assetato che ha l'illusione di bere, addirittura di trangugiare un intero ruscello<sup>12</sup>, o quello di chi si crede in bagno e impregna le sue coltri di urina<sup>13</sup>. Ne consegue che il sogno erotico, per come ci viene presentato da Lucrezio, mostra che l'amore è un "bisogno" (l'eliminazione del fluido spermatico in eccesso)<sup>14</sup>, né più né meno del desiderio di bere o di urinare. Ma ne discende anche che questo bisogno fisiologico può essere soddisfatto da soli, spontaneamente<sup>15</sup>. Del resto, a stimolarlo sono sufficienti, sia nel sogno che nell'atto sessuale reale, dei semplici *simulacra*, velami atomici inconsistenti del proprio partner, l'unico elemento "esterno" di cui l'amore si nutre. Come a dire che un partner sognato non è meno reale di un partner in carne ed ossa, poiché di entrambi potremo carpire solo questi velami atomici. Queste le parole di Lucrezio, che valgono appunto per entrambi i casi:

*"Il cibo e l'acqua vengono assorbiti dal corpo  
e poiché possono occupare sedi ben definite  
per questo il loro desiderio viene facilmente soddisfatto.  
Ma di un volto umano, di una bella persona  
nulla penetra in noi da godere, se non leggerissimi simulacri,  
misera speranza che spesso è dispersa nel vento"*<sup>16</sup>.

Il concetto viene ribadito con la descrizione dell'amplesso reale, il momento in cui gli amanti si illudono invano di poter carpire qualcosa del proprio partner o di diventare tutt'uno con lui:

*"Quando poi, con le membra avvinte, godono del fiore  
della giovinezza e già il corpo pregusta il piacere  
e Venere sta per versare il seme nel campo femminile,  
stringono avidamente i corpi, mischiano le salive nelle bocche,  
e ansimano mordendosi a vicenda le labbra;  
invano, perché nulla possono prendere dall'altro,  
né penetrare e perdersi interamente nell'altro corpo"*<sup>17</sup>.

Ma se l'amore del soggetto ha, come unico rapporto con l'esterno, la ricezione di *simulacra* del proprio partner che nel sogno o

nella realtà dell'amplesso sono sufficienti a provocare in lui l'eccitazione e il piacere dell'eiaculazione, ne discendono altre due importanti considerazioni. La prima, che anche i *simulacra* che interessano il nostro sogno sono corporei, poiché ci stimolano ad eiaculare (*"Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res"*, dice Lucrezio a proposito dei corpi invisibili, I. 304). È qui solo il caso di notare come, nonostante la forte analogia tra i simulacri che percepiamo in sogno e le *phantasiai*, le "rappresentazioni" degli Stoici, tra i due fenomeni vi sia una sostanziale differenza di carattere gnoseologico. Per gli Stoici, infatti, queste *phantasiai* - non solo quelle che avvengono in sogno, ma anche le altre - condividono sì lo statuto di realtà esterne con i *simulacra* epicurei, ma mentre questi ultimi si insinuano nella nostra anima indipendentemente dalla nostra volontà, le "rappresentazioni" stoiche possono essere accolte o rifiutate dalla ragione, condizionando di conseguenza il comportamento morale del soggetto. L'altra considerazione, che ci riporta alla definizione "classica" dell'eros epicureo, è che, se l'amore è un bisogno fisiologico stimolato dai *simulacra*, data la natura aerea e inconsistente di questi, ogni tentativo di possesso di un partner, che comunque rimane una persona autonoma e separata da noi, non solo è vano, ma anche veicolo di sofferenza certa, per l'impossibilità categorica di essere soddisfatto. E più si persiste in questo tentativo tanto più intenso è il dolore, o la follia che ne può conseguire<sup>18</sup>:

*"Brucia la piaga e a nutrirla si incancrenisce,  
e col passare dei giorni divampa il furore (furor) e cresce l'angoscia  
se non confondi le prime ferite con nuove piaghe  
e non curi quelle recenti errando di amore in amore"*<sup>19</sup>.

Il rimedio a questa crescente sofferenza (*furor*) è appunto quello di "diversificare" il nostro investimento amoroso, con rapporti casuali in cui a prevalere sia lo scambio di un piacere reciproco<sup>20</sup>, quegli stessi rapporti che potrebbero verificarsi all'interno di una comunità epicurea dove ogni bene è condiviso, e dunque ogni male contrastato. Oppure, quello di rinunciarvi:

*“o ad altro tu possa rivolgere gli impulsi dell’animo”<sup>21</sup>*

Chi non coglie la natura “fisiologica” dell’amore, e il fatto che il bisogno precede il desiderio (che i *simulacra* si limitano ad accendere), o addirittura, per dirla con la Pigeaud, che *“le désir n’est que la rhétorique greffée sur le besoin”<sup>22</sup>*, non solo va incontro alla sofferenza di cui sopra, ma anche al rischio di disperdere le proprie forze, di trovarsi in balia dell’amato, di dilapidare la propria sostanza, di trascurare i propri doveri<sup>23</sup>, o infine, a quel patetico delirio che lo porta a scambiare i difetti della persona amata per qualità<sup>24</sup>.

Paradigma del buon comportamento amoroso, oltre quello cui si è appena accennato (uno scambio di reciproco piacere tra partner di volta in volta diversi), è il mondo animale, che nella sua saggezza si limita a seguire gli impulsi della natura e a propagare la specie senza aggiungere altro al proprio bisogno fisiologico. Ne è una testimonianza, in apertura del poema, la potente metafora di Venere che infonde nelle varie specie animali il desiderio della procreazione:

*“Non appena si svela il volto primaverile dei giorni,  
e libero prende vigore il soffio del fecondo zefiro,  
per primi gli uccelli dell’aria annunziano te, nostra dea,  
e il tuo arrivo, turbati i cuori dalla tua forza vitale.  
Poi anche le fiere e gli armenti balzano per i prati in rigoglio,  
e guadagnano i rapidi fiumi: così, prigioniero al tuo incanto,  
ognuno ti segue ansioso dovunque tu voglia condurlo.  
E infine per i mari e sui monti e nei corsi impetuosi dei fiumi,  
nelle frondose dimore degli uccelli, nelle verdi pianure,  
a tutti infondendo in petto la dolcezza dell’amore,  
fai sì che nel desiderio propagano le generazioni secondo le stirpi”<sup>25</sup>.*

Né è un’altra, la rappresentazione di un piacere sanamente condiviso (ossia, estraneo a qualsiasi illusione di possesso, o strategia di inganno, peculiarità, quest’ultima, soprattutto femminile, stando a Lucrezio<sup>26</sup>), che il poeta-filosofo ci descrive nel paragone tra la donna sincera e generosa e le femmine degli animali:

*“Non sospira sempre di un finto amore la donna  
che abbracciandolo congiunge il suo corpo al corpo del suo uomo  
e lo tiene stretto a sé coprendolo di umidi baci con labbra suggestenti.  
Spesso infatti la donna è sincera, e cercando il piacere comune  
spinge il suo amato a percorrere l’intero spazio dell’amore.  
Del resto non è per altre ragioni che le femmine degli uccelli, le giovenche,  
le fiere, le greggi, le cavalle potrebbero sottomettersi ai maschi,  
se anche il loro istinto non s’accendesse ugualmente, se non bruciasse  
con forza, e non assecondasse l’amore dei maschi che le assalgono”<sup>27</sup>*

2. Per gli Stoici, l’amore, è di per sé un impulso naturale, ma scivola nel temibile ambito passionale non appena oltrepassa la giusta misura che è regolata dalla ragione. Galeno (II sec.), ci riporta questa preziosa testimonianza di Crisippo (III sec. a.C.), il “sistemizzatore” dello stoicismo antico, riferita alla dinamica normale o eccessiva degli impulsi naturali. Si legge nel IV libro del *De placitis Hippocratis et Platonis*:

*“In questo senso si è parlato anche della smodatezza dell’impulso, in quanto esso oltrepassa quella simmetria naturale che gli è propria. Ciò che intendo dire diverrà più chiaro con questi esempi. Il movimento delle gambe nel camminare non supera una certa misura rispetto all’impulso, ma corrisponde ad esso (simmetria) in maniera tale che, se si voglia, ci si può fermare e cambiare strada. Se invece si corre, tale movimento non si verifica in questa misura, ma la supera in eccesso, di modo che si è trascinati in avanti e non si può facilmente cambiare strada, una volta che così si è cominciato. [...] Insomma, nel caso della corsa si verifica un eccesso rispetto all’impulso, nel caso dell’impulso si verifica un eccesso di questo rispetto alla ragione. La giusta misura dell’impulso naturale è quella regolata dalla ragione, fino a tanto che questa agisca e fino a tanto che lo consideri opportuno”<sup>28</sup>.*

Applicando questo esempio al nostro comportamento morale, l’etica stoica sostiene che ogni impulso eccessivo che sfugge al controllo della ragione apre la via alla passione. Ma nel momento in cui ciò si verifica, il portato passionale finisce col diventare una seconda natura della nostra anima (che è solo ragione), e col sopraffarla, come Seneca riferisce a proposito dell’ira, la regina delle passioni<sup>29</sup>.

Ma qual è la dinamica di questo processo? La ragione, strumento di conoscenza sovrano di noi stessi e del mondo che ci circonda, ha la possibilità, anche riguardo alla nostra condotta morale, di giudicare in anticipo se il nostro comportamento sarà buono o malvagio grazie a “rappresentazioni” esterne di noi stessi o di altri, che di volta in volta può accettare e fare proprie, oppure rifiutare. Le accetta, se esse le sono conformi (la *simmetria* di cui si parlava sopra) alla ragione, le rifiuta se non lo sono. La nostra anima sarà dunque invasa dalla passione nel momento in cui la ragione esprime un giudizio errato su una rappresentazione esterna che sarebbe da rifiutare, e la accoglie<sup>30</sup>.

Riprendendo l'esempio di cui sopra, il saggio stoico sa in anticipo che correre a perdifiato è pericoloso perché non ci si può fermare quando si vuole, e quindi cammina, soddisfacendo in modo “simmetrico” alla ragione il nostro naturale impulso di muoverci. Ma anche per quanto riguarda l'amore, egli sostiene che tale impulso naturale deve sempre obbedire alla ragione. Molto eloquente, a questo proposito, è una testimonianza di Seneca tolta da un suo trattato *De matrimonio*, per noi perduto ma in parte ricostruito da San Gerolamo (IV-V sec.) nell'*Adversus Iovinianum* e grazie alla ricerca del filologo Friedrich Haase. Si legge, riguardo a un corretto rapporto d'amore:

*“Ogni amore con la donna di un altro è una vergogna, ma lo è anche con la propria, se non evita l'eccesso. Il saggio deve amare sua moglie secondo ragione, senza abbandonarsi alla passione: gestisce infatti gli impulsi del piacere senza gettarsi con precipitazione nel coito. Nulla è peggio di amare la propria donna come se si trattasse di un'amante”<sup>31</sup>.*

Più che i risvolti sociologici di questa testimonianza, per cui Seneca, e non è l'unico al suo tempo, vieta l'adulterio tanto per la donna quanto per l'uomo<sup>32</sup>, sanzionandone anche la passionalità che di solito vi si esprime (“*Nulla è peggio di amare la propria moglie come se si trattasse di un'amante*”), è l'insistenza su una gestione razionale del sentimento d'amore che qui soprattutto ci

interessa. Ma, ci chiediamo, come si verifica lo scivolamento dell'amore nella passione, e quali sono i suoi effetti sul soggetto?

Seneca, nel suo intento didattico-educativo affida alle sue tragedie (come pure al trattato *De ira*), il compito di prospettare al suo pubblico il danno che possono arrecare alcune *phantasiai* errate nel momento in cui la nostra ragione le accoglie. Si tratta della strategia dell'*eikasmos*<sup>33</sup>, della rappresentazione, a scopi profilattici, degli effetti devastanti della passione (lo stesso, del resto, faceva Crisippo con le tragedie di Euripide). Così, per quanto riguarda la dinamica e il danno di un amore *non* razionale, egli nell'omonima tragedia ci mette a parte della vicenda di Fedra, moglie di Teseo, che si innamora perduto del figliastro Ippolito. Potrebbe trattarsi di una semplice *phantasia*, destinata ad essere rifiutata dalla ragione, ma Fedra se ne lascia invadere, attratta dal brivido del proibito, dell'incesto, e dal piacere che le deriva dal fatto di vincere passo dopo passo le sue stesse paure. Il tarlo della passione ha il sopravvento sulla ragione, la rende folle, e infine, approfittando dell'assenza del marito, che spera non ritorni più, decide di dichiararsi ad Ippolito, cominciando col rifiutare l'appellativo di madre con cui egli, in segno di rispetto, era solito chiamarla. Ecco le sue parole:

*“Quello di madre è un nome solenne, troppo importante: un nome più umile si adatta meglio a quello che sento. Chiamami sorella, Ippolito, o schiava, sì, schiava è meglio. Per te sopporterò ogni prova. Se tu me lo chiedessi, attraverserei le alte nevi, calcherei i gioghi ghiacciati del Pindo; se tu me lo ordinassi, non esiterei a passare attraverso i fuochi e le schiere nemiche, offrendo il mio petto alle spade sguainate. Prendi il potere e tienimi come una schiava: il regno non fa per una donna. Tu invece, che hai il fiore primaverile della gioventù reggi da forte i tuoi sudditi col potere di tuo padre; proteggi una supplice, la tua schiava, dopo averla presa tra le tue braccia; abbi pietà di una vedova”<sup>34</sup>.*

“Schiava” della passione, “vedova”, non solo del marito che spera non ritorni più dagli Inferi dove si era recato per rapire Proserpina, ma anche della ragione, Fedra è disarmata di fronte al

proprio male e destinata ad una fine orrenda. Al rifiuto sdegnato di Ippolito, seguono infatti l'ira di Teseo finalmente tornato, le menzogne della moglie che accusa il figliastro di aver tentato di sedurla, la maledizione del padre sul figlio, la tragica morte di costui, e infine il suicidio di Fedra. Come l'ira, l'invidia, o il desiderio di potere e di ricchezza, anche la passione d'amore "ammala" l'anima in modo non diverso da come gli agenti patogeni ammalano il corpo. La passione è dunque malattia, e ad alimentarla sono quelle *phantasiai* negative che la ragione, errando, accoglie e dalle quali non è più in grado di liberarsi.

Ci sembra interessante, a questo proposito, insistere sullo scarto concettuale che vi è tra le *phantasiai* stoiche e i *simulacra* epicurei. Questi ultimi, abbiamo visto, si limitano ad accendere in noi il desiderio erotico, e con ciò ci portano a soddisfare un bisogno fisiologico, ma il loro ingresso nel complesso psichico del soggetto è indipendente dalla sua volontà, o meglio, è inevitabile, proprio come la loro azione è efficace e produttiva soltanto fin quando il suo corpo manifesta questo bisogno. La raccomandazione lucreziana, del resto, non è di rifuggire questi *simulacra*, ciò che sarebbe impossibile, ma di non cadere nell'errore di attribuire loro il valore di "parte per il tutto", di mezzo per il possesso della persona da cui provengono, poiché essa è e rimane autonoma e indipendente da noi. L'accogliere o il rifiutare le *phantasiai*, invece, implica per gli Stoici un atto volontario, dunque una precisa responsabilità morale, conseguenti al giudizio che la ragione esprime su di esse. Come ha mostrato Giulia Sissa, anche le *phantasiai* erotiche non sono altro che l'oggetto del desiderio di comprensione/possesso che deriva dall'*assensio* dato ad esse dalla ragione. Ma tale assenso/desiderio diventa tutt'uno con i suoi *desiderata*, per il fatto di essere speranza, attesa, anticipazione del godimento di una determinata *phantasia*<sup>35</sup>. Desiderare è possedere in anticipo, come mostra di intendere perfettamente Tertulliano (II-III sec.) nella sua lettura stoica del vangelo di Matteo: "Chi guarda una donna per desiderarla, l'ha già stuprata nel suo cuore"<sup>36</sup>. Il soggetto è insomma attivo e responsabile in questo processo, e non più passivo come chi per

Lucrezio, in sogno o nella veglia, è visitato ed eccitato dai *simulacra* di corpi seducenti.

Ma a proposito di questo tipo di *phantasiai* e del danno morale che esse possono arrecare all'uomo, c'è ancora un esempio di Seneca che merita di essere riferito, proprio per la responsabilità che viene attribuita al soggetto, il quale non solo accoglie e fa proprie certe rappresentazioni negative, ma addirittura se le costruisce.

Analizzando nel I libro delle *Naturales Quaestiones* la teoria speculare, il filosofo si sofferma sugli usi impropri e negativi che i suoi contemporanei, moralmente corrotti, possono fare degli specchi, e a un certo punto ricorda:

*"Vi fu un uomo chiamato Ostio Quadra, il cui comportamento osceno fu portato fin sulle scene. Il divo Augusto giudicò che questo ricco avaro, schiavo dei suoi cento milioni, non fosse degno di essere vendicato, pur essendo stato ucciso dai suoi servi, e poco mancò che non dichiarasse pubblicamente che, a suo avviso, era stato trucidato a buon diritto. Quell'infame non era contaminato soltanto da parte di uno solo dei suoi sessi, ma fu avido sia di maschi che di femmine, e si fece costruire degli specchi con quelle caratteristiche di cui ho appena parlato, che riflettono immagini molto più grandi del vero, nei quali un dito eccede, in lunghezza e grossezza, le dimensioni di un braccio. Li disponeva poi in modo tale che, quando era lui a subire il maschio, potesse vedere in uno specchio tutti i sussulti del suo stallone sodomita, pur voltandogli le spalle, e quindi godeva dell'artificiosa grossezza del membro del suo compagno come se fosse vera"*<sup>37</sup>.

Qui, Ostio Quadra, non solo si lascia invadere da queste rappresentazioni negative, ma costruendosele da solo, compie un'operazione speculare e di segno opposto rispetto alla benefica strategia dell'*eikasmos* praticata da Seneca con le sue tragedie.

3. Ma l'epicureismo e lo stoicismo, che ci siamo limitati ad esaminare sotto il profilo della problematica erotica, preparavano per vie diverse un risultato, per così dire, comune. Il concetto stoico di passione intesa come malattia dell'anima, come pure la riduzione del piacere al soddisfacimento dei soli bisogni naturali e necessari

predicata dagli Epicurei convergono, come ricorda il Vegetti<sup>38</sup>, verso una medicalizzazione del problema, dove i medici finiscono per essere coinvolti in prima persona. Il rapporto metaforico tra medicina e filosofia, caro a Platone, si trasforma infatti in una vera e propria tendenza alla sostituzione della filosofia con la medicina. Se la passione è malattia, se il corpo - come aveva già insegnato la biologia aristotelica - ha un ruolo decisivo anche nelle sofferenze e nei piaceri dell'anima (che del resto condivide col corpo la stessa sostanza), la terapia della passione non solo può essere analoga a quella che si pratica sul corpo, ma può essere anche governata da questa. Ma allora, saranno i medici, meglio dei filosofi, a possedere le competenze necessarie anche per questa terapia.

Si assiste insomma, tra il I ed il II secolo, ad una presa in carico da parte dei medici più eminenti (generalmente formati alla scuola di Alessandria) non solo della salute fisica ma anche di quella morale dell'umanità, e questo grazie alle loro competenze biologiche, anatomiche, fisiologiche, oltre che, beninteso, filosofiche, date le inevitabili convergenze di vedute con i filosofi fin qui discussi.

Per quanto riguarda la problematica amorosa, vediamo in primo luogo un'attenzione da parte di tutti i medici alessandrini alla preziosità del seme<sup>39</sup>: esso deve essere ben formato attraverso un regime opportuno<sup>40</sup>, bisogna conservarlo per l'atto procreativo<sup>41</sup>, non deve essere mai sprecato in rapporti promiscui o troppo frequenti, pena l'insorgenza di una serie di patologie, quali la debolezza fisica e morale, il priapismo o satiriasi, la gonorrea, l'epilessia, la perdita del senso del pudore, comportamenti folli o generalmente sconvenienti<sup>42</sup>.

Sulla preziosità dello sperma, particolarmente eloquente è la testimonianza del medico Areteo di Cappadocia (I-II sec.) che nel suo *Trattato sui sintomi, le cause e la cura delle malattie acute e croniche*, così si esprime:

*"Il seme della vita rende gli uomini robusti, caldi, forti, villosi, dà loro una voce profonda, forza nel pensare e nell'agire; perciò, se un uomo conserva il suo sperma egli è forte, audace, dotato di un coraggio pari a quello delle*

*bestie feroci: gli atleti che hanno il controllo dei propri appetiti ne sono la prova. E del resto coloro i quali per natura sono più forti di altri diventano a causa della loro intemperanza assai più deboli dei deboli, mentre quelli che per natura sono più deboli grazie alla temperanza diventano assai più forti dei forti; insomma non vi è essere animato che derivi la sua forza da altro che non sia il suo seme, poiché il seme della vita è fondamentale per la salute e la forza del corpo, per la salute della mente e per la procreazione (es ghénesin)"<sup>43</sup>.*

Ma su questo punto, non meno attenti sono tanto Sorano di Efeso (I-II sec.)<sup>44</sup> che Galeno<sup>45</sup>. Quest'ultimo, inoltre, spiega nel XIV libro del *De usu partium*<sup>46</sup> il motivo per cui nell'atto sessuale si provi desiderio e piacere, e lo attribuisce, principalmente, alla costituzione degli organi genitali e alla dinamica dell'evacuazione del fluido spermatico. Quando lo sperma è in eccesso, insinua in noi il desiderio di eliminarlo e, mescolandosi allo pneuma, inturgidisce gli organi genitali al punto che questi provano sollievo e piacere nel momento stesso in cui se ne liberano<sup>47</sup>. Qui, un po' alla maniera epicurea, viene sottratta al soggetto l'illusione di attribuirsi piaceri della mente autonomi rispetto a quelli del corpo: il piacere è solo soddisfacimento di un bisogno fisiologico, o meglio, risiede proprio nel buon funzionamento della meccanica fisiologica.

Chiaramente, ogni abuso di questa pratica porta alle patologie fisiche e morali sopra accennate. Ma è interessante osservare che una simile preoccupazione verso l'eccesso sessuale spinge questi medici ad individuare una serie di strategie di contenimento, sia sul piano fisiologico che su quello psicologico.

Sul piano fisiologico, il soggetto dovrà seguire una dieta alimentare particolare, dove siano evitate quelle sostanze che surriscaldano l'apparato genitale, finendo con l'eccitarlo; unguenti e cataplasmi dovranno essere applicati ai lombi per raffreddarli, come pure si dovrà dormire proni e non supini, sempre per evitare che i lombi e con loro l'apparato genitale si riscaldino troppo e dunque procurino eccitazione. A queste precauzioni, indicate tra gli altri da Rufo<sup>48</sup>, se ne aggiunge un'altra piuttosto interessante. È la raccomandazio-

ne, già attestata in Plinio (I sec.), di applicare durante il sonno delle piastre di piombo ai lombi e ai reni, data la loro proprietà raffreddante. Scrive il naturalista:

*“In medicina, il piombo viene usato per impedire la formazione di cicatrici e, quando delle piastre (di questo metallo) vengono applicate alla regione dei lombi e dei reni, il piombo, data la sua natura piuttosto raffreddante, serve ad inibire gli attacchi del desiderio erotico e le visioni sessuali durante il sonno che sono la causa di eiaculazioni spontanee fino al punto di diventare una sorta di malattia. Si racconta che l’oratore Calvo con queste piastre avesse frenato le proprie pulsioni e avesse conservato le proprie forze fisiche per la fatica del suo impegno”<sup>49</sup>.*

Come ricorda il Dugan a cui dobbiamo questo riferimento pliniano<sup>50</sup>, si tratta di una pratica ampiamente attestata nella letteratura medica di età imperiale: da Sorano (per contrastare le perdite di liquido seminale femminile)<sup>51</sup> a Galeno<sup>52</sup>, da questi ad Oribasio<sup>53</sup> (IV sec.), fino a C. Aureliano (V sec.)<sup>54</sup>; ma non manca un’importante attestazione anche in ambiente cristiano<sup>55</sup>.

Sul piano psicologico, vi è da parte di questi medici la costante raccomandazione che, tanto i soggetti sani che vogliano godere dei benefici di una stretta continenza sessuale, quanto quelli già affetti dalle patologie della gonorrea e della satiriasi, si astengano dai discorsi, dalle immagini, dagli spettacoli di carattere erotico, in una parola dal complesso di quelle *phantasiai* dell’anima che eccitano il desiderio. Basti qui ricordare la testimonianza di Galeno nel *De locis affectis*<sup>56</sup>, o quella ancor più eloquente di Rufo nel suo opuscolo sulla satiriasi e la gonorrea, dove, dopo aver raccomandato di non addormentarsi sulla schiena, vieta appunto

*“i discorsi, i pensieri, i desideri erotici, e soprattutto le immagini, ben sapendo che queste cose, anche nei sogni, dove non sono ancora perfettamente chiare, eccitano alla copulazione”<sup>57</sup>.*

È interessante osservare che, se per gli Stoici doveva essere la nostra ragione a rifiutare queste “rappresentazioni” attraverso un

proprio atto volontario, qui sono i medici a sostituirsi con le loro prescrizioni, raccomandazioni e divieti alla volontà del soggetto. E sotto questo aspetto prescrittivo la loro opera è coerente e solidale con l’esercizio del potere sui sudditi da parte del principe e del suo apparato burocratico-militare.

Ma una simile attenzione all’anima e al corpo perché la vita erotica non risulti nociva all’individuo spinge questi medici ad assimilare l’atto sessuale alla funzionalità delle altre evacuazioni organiche, azzerando definitivamente ogni retorica del piacere per ritrovare invece nel mondo animale un paradigma ideale di comportamento. Gli animali, infatti, non sono spinti ai rapporti sessuali “*dall’opinione che il godimento sia un bene, ma allo scopo di eliminare il seme che il godimento affatica per il fatto di essere ritenuto, proprio come, penso, è per loro naturale eliminare gli escrementi e l’urina*”, scrive Galeno<sup>58</sup>. E sulla saggezza degli animali, che non aggiungono nulla di proprio al soddisfacimento fisiologico dei loro impulsi naturali, o meglio non concepiscono a livello psichico (la psicologia stoica, del resto, negava l’anima agli animali) piaceri autonomi rispetto a quelli, elementari, del corpo, insistono anche Sorano<sup>59</sup> e Rufo. Quest’ultimo, in particolare, si sofferma sulla necessità che, nell’uomo, anima e corpo operino di comune accordo nell’atto sessuale, in altre parole che l’anima sia solidale con le esigenze del corpo e non viceversa. Scrive infatti:

*“La cosa migliore è che l’uomo si dia ai rapporti sessuali quando è spinto dallo stesso desiderio dell’anima e del corpo, e che l’anima sia sottomessa e obbedisca al corpo. Infatti, nell’atto sessuale non agiscono delle rappresentazioni mentali, bensì i sintomi che annunciano che la natura ha bisogno di evacuare, gli stessi sintomi del resto che gli altri esseri animati (i.e. gli animali) hanno l’abitudine di provare”<sup>60</sup>.*

Il fondo aristotelico e stoico di questa prospettiva delle prerogative dell’anima non può essere più chiaro.

Sinergia di anima e corpo, ovvero negazione di ogni pretesa dell’anima di provare piaceri autonomi, assimilazione dell’atto sessuale all’“austera economia delle evacuazioni organiche”<sup>61</sup>, ideale rife-



rimento, come già l'epicureo Lucrezio, al comportamento animale, queste sembrano essere in sintesi le indicazioni mediche per evitare l'eccesso erotico e le sue patologie<sup>62</sup>.

4. Si è detto come la dispersione del seme, conseguente ad una vita erotica sfrenata, provochi, secondo i medici alessandrini, diversi tipi di patologie, e tutti terribili. Se questo fatto rappresenta la conferma biologica della necessità di abbracciare la continenza erotica che, pur con diverse motivazioni, era cara tanto all'epicureo Lucrezio quanto agli Stoici, esso conosce anche un'interessante testimonianza letteraria nella descrizione che il poeta Giovenale (I-II sec.) ci ha lasciato della "satiriasi" o "priapismo" al femminile di Messalina. Si legge nel VI libro delle *Satire*:

*"Senti le disavventure di Claudio.  
La moglie, non appena lo vedeva addormentato,  
spingendo la sua audacia di augusta meretrice  
fino a preferire una stuoia al talamo del Palatino,  
incappucciata di nero, l'abbandonava  
scortata da una sola ancella.  
Nascondendo una chioma scura sotto una parrucca bionda,  
varcava la soglia di un lupanare  
tenuto caldo da un tendone malandato,  
dove in una cella a lei riservata,  
col falso nome di Licisca,  
si prostituiva ignuda, i capezzoli dorati,  
offrendo il ventre che, generoso Britannico,  
Un tempo t'aveva portato.  
Lasciva accoglieva i clienti,  
chiedeva il prezzo stabilito  
[e giacendo supina  
assaporava l'assalto di ognuno].  
Quando poi il ruffiano  
mandava via le sue ragazze,  
usciva a malincuore,  
con la sola concessione di poter chiudere  
per ultima la cella,  
il sesso ancora in fiamme per il prurito della vulva irrigidita.  
Sfiancata dagli uomini, ma non sazia ancora,*

*se ne tornava a casa:  
il viso ammaccato di lividi,  
impregnata del fumo di lucerna,  
portava il lezzo del bordello  
sin nel letto imperiale"<sup>63</sup>.*

Come ha notato Gourevitch<sup>64</sup>, Giovenale sembra fornire alla medicina contemporanea un caso clinico di satiriasi femminile, i cui sintomi sono l'assoluta mancanza di pudore di chi ne è affetto, l'irrigidimento degli organi genitali (il testo latino recita infatti al v. 129 "*adhuc ardens rigidae tentigine volvae*"), l'insoddisfazione pur dopo i continui amplessi. Quanto alle cause, esse andavano cercate, come insegnava la medicina alessandrina, nella frequenza con cui il soggetto si dà al coito e nelle fantasie con cui alimenta, innaturalmente, il proprio insaziabile desiderio.

È solo il caso di ricordare che la continenza erotica predicata sia dalla filosofia che dalla medicina di età imperiale contribuiva a preparare il terreno su cui si sarebbe fondato l'ascetismo etico dei cristiani.

#### BIBLIOGRAFIA E NOTE

Il presente articolo è un approfondimento del problema dell'eros trattato, assieme ad altre questioni relative all'ideale della temperanza, nel IV capitolo della tesi di Dottorato sostenuta presso l'École Pratique des Hautes Études alla Sorbona nel giugno 2004, dal titolo "*L'éthique de la tempérance. Les liens réciproques et la synergie entre philosophes et médecins dans la formation de l'idéal de l'homme tempéré à l'époque impériale romaine*".

Per quanto riguarda Lucrezio, ci siamo riferiti all'edizione del *De rerum natura* introdotta da CONTE G. B. e commentata da DIONIGI I., Milano 1990, ma anche a quella introdotta da SCHIESARO A. e commentata da SANTINI C., Torino 2003. Quanto a Seneca, per il frammento del *De matrimonio* ci siamo riferiti all'opera curata da VOTTERO D., Seneca. *I frammenti*, Torino, "Pubblicazioni dell'Università di Torino" 1997; per la *Fedra* GIARDINA C. (a cura di), *L. Annaei Senecae Tragoediae*. 2 voll. Bologna, 1966; per le *Naturales Quaestiones*, a VOTTERO D. (a cura di), *Questioni naturali*. Testo latino a fronte e commento, Milano 1990. Per Plinio, il testo di riferimento è CONTE G. B. (a cura

di), Plinio, *Storia naturale*, 5 voll. Torino, 1982-1988. Per Giovenale, testo di riferimento è CLAUSEN W.V., JUVENALIS D. J., *Saturae*. Oxford, 1992. Per Galeno, l'edizione di riferimento per il *De placitis Hippocratis et Platonis* è quella curata da DE LACY Ph., per il *Corpus Medicorum Graecorum* (=CMG), V. 4. 1. 2, 3 voll., Berlin 1978-1984, pur avendo adottato, nell'unico passo citato, la traduzione di ISNARDI PARENTE M. condotta su I. VON ARNIM, (éd.) *Stoicorum Veterum Fragmenta* (=SVF), Leipzig, 1903-1924; Stuttgart, 1964; quanto al *De locis affectis* ed il *De usu partium*, il testo di riferimento è Galeni opera omnia, voll. XX, t. XXII, éd C. G. Kühn, Leipzig 1821-1833, e precisamente i voll. IV (*De usu partium*) ed VIII (*De locis affectis*). Per Areteo di Cappadocia, testo di riferimento è HUDE C. (éd.), *Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques*. In CMG, II, Berlin, 1958, ma si veda anche GRMEK M. (éd.), LAENNEC di R. Th. (trad. francese), *Des causes et des signes des maladies aiguës et chroniques*. Genève, 2000. Per Rufo di Efeso, ci riferiamo ai testi raccolti in DAREMBERG Ch., RUELLE Ch. E. (édd.), *Oeuvres de Rufus d'Éphèse*. Paris 1887, o al *Du coit* in *Bussemaker - Daremberg*, (édd.) *Collections médicales* VI, 38, t. I, Paris, 1851-1876. Per Sorano di Efeso, infine, e la sua *Ginecologia*, a GOUREVITCH D., BURGUIÈRE P., MALINAS Y. (édd.), *Maladies des femmes*. IV voll. Coll Budé, Paris, 1988-2000.

1. Per usare l'espressione di NUSSBAUM MARTHA C., in: *The Therapy of Desire*. Princeton University Press, 1994, p. 43.
2. *Timeo*, 70e- 71b.
3. *Repubblica*, 589 b. Quanto alla divisione dell'anima platonica e alla funzione di alleato della ragione svolta dallo *thymos*, cfr. rispettivamente *Repubblica* 439 d, e 440 e.
4. *Repubblica*, 559 a-564 a. Su questo problema, sul quale opportunamente insiste Mario Vegetti contro una visione troppo ottimistica della *kallipolis* platonica e con essa dell'anima temperante, rimandiamo al suo commento dell'VIII libro della *Repubblica*, di cui è annunciata la prossima uscita presso l'editore Bibliopolis. Ma vedi anche ANNAS J., *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, 1981.
5. *Simposio*, 178 e-179 a; 180 c-185 c; 196 b-197 e; 211 e.; *Fedro*, 251 a-e.
6. Quanto al concetto aristotelico di non separabilità dell'anima (fatta eccezione per il *nûs*), cfr. *De anima*, II, 413 b 23. Per quanto riguarda la traduzione dell'anima "concupiscibile" platonica in "anima nutritiva" (*threptikon*) o "vegetativa" (*phytikon*), cfr. *Etica nicomachea*, I, 1102 b 30-31; *De anima*, II, 415 a 14 - 416 b13 - 31. L'anima nutritiva o vegetativa assolve alle funzioni vitali dell'organismo, quali la nutrizione e la riproduzione, e pur essendo sostanzialmente estranea alla ragione non le è assolutamente ostile, com'era il caso invece dell'*epithymetikon* platonico. Non solo, ma in quanto parte dell'*alogon* organico, che consta anche del "livello del desiderio e in generale della tendenza", ossia l'*epitymetikon kai olos orektikon* (cfr. *Etica nicomachea*,

- chea*, ibidem), finisce anch'essa per "ascoltare" la ragione (*Etica nicomachea*, I, 1103 a 3). Ma su questi problemi, cfr. HARDIE W. F. R., *Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body*. *Philosophical Quarterly* 1964; 14:53-71; HARTMAN E., *Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations*. Princeton 1978; CHARLTON W., *Aristotle's Definition of the Soul*. *Phronesis* 1980; 25:170-186; SHIELDS Ch., *Soul and Body in Aristotle*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1988; 6:103-137; HEINEMAN R., *Aristotle and the Mind-Body Problem*. *Phronesis* 1990; 35:83-102; FREDE M., *On Aristotle's Conception of the Soul*. In: AA. VV., SHARPLES R. W. (éd.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*. London, 1993, pp. 138-156.
7. Basti qui ricordare il passo già citato di *Etica nicomachea*, I. 1103 a 3.
  8. Per quanto riguarda altre testimonianze epicuree, cfr. Diogene Laerzio (=D.L.), X, 118; Plutarco, *Quaest. Conviv.*, 3. 6 (=Us., 62), Clemente Alessandrino, *Paedag.*, 2. 10, p. 84; *Vaticanae Sententiae*, 51. Cfr. lo studio di Salvatore Cerasuolo, *L'uso degli "Aphrodisia" secondo Epicuro*. *Mathesis e Philia*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli, 1995, pp. 143-154.
  9. Cfr. BROWN R. D., *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on De rerum natura, IV, 1030-1287 with Prolegomena. Text and Translation*. Leiden, 1987.
  10. PIGEAUD, *Le rêve érotique dans l'Antiquité gréco-romaine: l'oneirogmos*. In: *Littérature, Médecine, Société*, n° 3, *Rêve, Sommeil et Insomnie*, Université de Nantes, 1981, pp. 10-23.
  11. IV. 1030-1036.
  12. IV. 1022-1025.
  13. IV. 1026-1029.
  14. IV. 1041-1048.
  15. Pigeaud, *op. cit.* p. 18.
  16. IV. 1092-1096 (trad. di M. Menghi).
  17. IV. 1105-1111 (trad. di M. Menghi).
  18. Lucrezio non ci parla di crimini passionali, ma Tacito ce ne ha lasciato un esempio eloquente con la storia del tribuno Ottavio Sagitta. Costui, era a tal punto preso d'amore per una matrona romana, Ponzia, che per lei aveva speso reputazione e fortuna, l'aveva spinta a divorziare, e aspettava di coronare il suo sogno con un nuovo matrimonio. Sentendosi rifiutato, le chiede un'ultima notte di consolazione, promettendole per il futuro di riprendere il controllo di sé. La notte è fissata, e nel delirio della passione, Sagitta la pugnala a morte (Tacito, *Annales*, XIII. 44).
  19. IV. 1068-1071 (trad. di M. Menghi).
  20. IV. 1073-1074.
  21. IV. 1072 (trad. di M. Menghi).

22. PIGEAUD, *op. cit.*, p. 18.
23. IV. 1121-1124.
24. IV. 1149-1191.
25. I. 10-19 (trad. L. Canali).
26. IV. 1175-1191.
27. IV. 1192-1200 (trad. M. Menghi).
28. GALENO, *De placitis Hippocratis et Platonis*. IV. 2 (trad. di M. Isnardi Parente).
29. *De ira*, I. 7. 1-3 = III. 7. 1-3.
30. Sul ruolo del giudizio come selettore di rappresentazioni esterne, cfr. CICERONE, *Accademica posteriore*. I. 38 (=SVF, I. 207) a proposito di Zenone (IV-III sec. a.C.); CICERONE, *Tusculanae disputationes*. III, 11, non solo sul ruolo del giudizio, ma anche sulla tipologia della passioni; CICERONE, *Tusculanae disputationes*. III, 31; EPITTETO (I-II sec.), *Manuale*, 6; D.L., 7.111; PLUTARCO, *De virtute morali*. 7, 446F; *ibidem*, 3, 441C (=SVF, III, 459); SENECA, a proposito dell'ira, *De ira*, I. 7.4 =III. 7.4. Su questo tema, cfr. FREDE M., *The Stoic doctrine of the affections of the Soul*. In: SCHOFIELD M., and STRIKER G.(edd.), *The Norms of Nature*. Cambridge University Press, London 1986, pp. 93-110; ANNAS J., *Hellenistic Philosophy of Mind*. University of California Press, Los Angeles-London, 1992, in particolare i capitoli *Perceiving and Thinking* e *Action*, pp. 71-88; 89-102; INWOOD B., DONINI P., *Stoic Ethics*. In: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 1999, pp. 675-738.
31. HAASE F., fr. 84-85 (trad. di M. Menghi).
32. Cfr. EPITTETO, *Diatriba*, II, 4. E, quanto alla condanna di un matrimonio concepito unicamente per il soddisfacimento del piacere erotico, cfr. MUSONIO RUFO (I sec.), *Reliquiae*, XII.
33. Sia qui sufficiente riferirci a WURNIG V., *Gestaltung und Funktion von Gefühlendarstellungen in den Tragödien Senecas*. Bern-Frankfurt, 1982; NUSSBAUM M. C., *Poetry and the passions: two Stoic views*. In: BRUNSCHWIG J., NUSSBAUM M. C. (edd.), *Passions and Perceptions*. Cambridge University Press, 1993, pp. 97-149; VEGETTI M., *Passioni antiche: l'io collerico*. In: VEGETTI FINZI S. (a cura di), *Storia delle passioni*. Roma-Bari, 2000, pp. 39-73, in particolare, p. 65. *Fedra*, 609-623 (trad. di M. Menghi).
34. GIULIA SISSA, *Eros tiranno*. Roma-Bari, Laterza 2003, pp. 249.
35. TERTULLIANO, *De exhortatione castitatis*. IX, 2.
36. SENECA, *Naturales Quaestiones* I. 16 (trad. di D. Vottero).
37. VEGETTI M., *L'etica degli antichi*. Roma-Bari, Laterza 1989, p. 247.
38. Ricordiamo che la medicina alessandrina attribuiva il seme anche alla donna. Su questo tema, cfr. ROUSSELLE A., *Porneia*. Puf, Paris, 1983, pp. 40-41, con parti-

- colare riferimento al corpo di scimmie femmine e capre da cui i medici alessandri stabilivano le loro analogie con il corpo umano femminile. Per un approfondimento sull'origine e il ruolo dello sperma, ma anche sull'anatomia e fisiologia dell'apparato genitale sia maschile che femminile, vedi la tesi di Dottorato di BONNET-CADILLAC C., *L'anatomo-physiologie de la génération chez Galien*. École Pratique des Hautes Études, IV Section, Paris 1997, ora disponibile anche sul sito della Bibliothèque Interuniversitaire de Médecine (BIUM). Ma cfr. anche i risultati delle ricerche condotte da Véronique Boudon-Millot, su due testi galenici, conservati in versione araba, dove il medico, per una più diretta conoscenza del corpo della donna, riferisce di sue pratiche di dissezione sui cadaveri di donne incinte, in: *Deux manuscrits médicaux arabes de Meshed (Rida tibb 5223 et 80): nouvelles découvertes sur le texte de Galien*. Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (C.R.A.I.), avril-juin 2001, fasc. II, Paris, De Boccard, 2001, pp. 1197-1222.
39. Ateneo (I sec.) in Oribasio (IV sec.), *Collections médicales. Livres incertains*, 7, t. III, *Préparation pour avoir des enfants*, éd. Bussemaker-Daremberg. Paris, 1851-1876, pp. 107-108.
  40. Per una raccolta di riferimenti testuali riguardanti le precauzioni da prendere per praticare nel modo più opportuno i rapporti sessuali, finalizzandoli in ultima analisi alla procreazione, rinviando a FOUCAULT M., *Le souci de soi*. Paris, 1984, trad. it. *La cura di sé*. Milano, 1985, pp. 127-135.
  41. Sulle patologie derivanti da una eccessiva pratica dell'atto sessuale, per quanto riguarda il deperimento fisico che può condurre addirittura alla morte, cfr. GALENO, *De semine*, CMG, V, 3, 1, éd. Ph. De Lacy, Berlin 1992, pp. 138-140; quanto all'epilessia e alla gonorrea, cfr. GALENO, *De usu partium*. XIV, 10, Kühn, IV, pp. 187-188, o ancora, Areteo di Cappadocia, CMG, II, p. 5; quanto al priapismo o satiriasi e ai comportamenti generalmente sconvenienti indotti da questa patologia, cfr. Areteo di Cappadocia, CMG, II, p. 12; quanto poi al fenomeno del priapismo e della gonorrea visti assieme, cfr. GALENO, *De locis affectis*. VI, 6, Kühn, VIII, pp. 437-452, ed in particolare, pp. 440-442, o RUFO DI EFESO, *Sur la satyriasis et la gonorrhée*. In: *op.cit.*, pp. 68-74.
  42. ARETEO DI CAPPADOCIA, CMG, II, p. 5.
  43. SORANOS, *Ginecologia*. I. 9: "Noi sosteniamo che la verginità prolungata è salutare, dal momento che l'atto sessuale è per sua natura (katà ghénos) nocivo" (trad. di M. Menghi).
  44. GALENO, *De semine*. *Op. cit.* nota 39.
  45. GALENO, *De usu partium*. XIV, 9, Kühn, IV, p. 180.
  46. GALENO, *De usu partium*. XIV, 10, Kühn, IV, pp. 183-188.

47. RUFO, *Sur la satyriasis et la gonorrhée*. In: *op. cit.*, pp. 71-74. Per altri riferimenti a diete alimentari intese ora ad aumentare, ora a diminuire la quantità di seme, cfr. GALENO, *De sanitate tenda*. VI. 14, Kühn, VI, pp. 443-448; IDEM, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*. V. 23, Kühn, XI, pp. 776-777.
48. PLINIO, *Historia Naturalis*, 34. 166.
49. DUGAN J., *Preventing Ciceronianism: C. Licinius Calvus' regimens for sexual and oratorical self-mastery*. *Classical Philology* 2001; 96: 402-403.
50. SORANO, *Ginecologia*, III. 14.
51. GALENO, *De sanitate tenda*. VI. 14 (=Kühn, VI, p. 446); IDEM, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*. 9. 23 (=Kühn, XII, p. 232).
52. ORIBASIO, *Ad Eunapium*, 1. 13
53. C. AURELIANO, *Sulle malattie croniche*. 5. 7 (Durbkin, 1950, pp. 960-963). Ma a proposito di Aureliano, cfr. anche PIGEAUD, *op. cit.* pp. 10-11.
54. Il DUGAN, *op. cit.*, p. 403; ci riporta la testimonianza di Giovanni Cassiano (V sec.) che la prescriveva perché i suoi monaci non fossero visitati da sogni erotici, *Instit.*, 6.7.2.
55. GALENO, *De locis affectis*. VI.6, Kühn, VIII, p. 451.
56. RUFO, *Sur la satyriasis et la gonorrhée*. In: *op. cit.*, p. 74.
57. GALENO, *De locis affectis*. VI. 5, Kühn, VIII, pp. 419-420 (trad. M. Menghi).
58. SORANO, *Ginecologia*. I. 10.
59. RUFO IN ORIBASIO, *Du coït*. In: *op. cit.*, pp. 549-550 (trad. M. Menghi).
60. L'espressione è di FOUCAULT M., in: *op. cit.*, trad. it. cit., p. 139.
61. Cfr. FOUCAULT M., *Le souci de soi*. Paris 1984; trad. it. *La cura di sé*. Milano 1985, in particolare, pp. 103-146; ROMANO E., *Medici e filosofi*. Palermo 1991, in particolare, il capitolo *L'ideologia della salute*, pp. 115-152.
62. *Satira*, VI. 115-132 (trad. adattata di M. Ramous). Si veda comunque di FRANCO BELLANDI (introduzione e commento), GIOVENALE VI *Satira*. In: Idem GIOVENALE (a cura di), *Contro le donne*. Venezia, 1995, pp. 9-33; 122-126.
63. GOUREVITCH D., in: IDEM, RAPSAET-CHERLIER M. T., *La femme dans la Rome antique*. Paris, 2001, pp. 11-12. Ma della stessa si veda anche la puntuale ricostruzione della satiriasi e della gonorrea nel pensiero medico antico con riferimento anche alla donna in: HAWLEY R., LEVICK B. (éd.), *Women who suffer from a man's disease*. In: *Women in Antiquity*. London-New York, 1995, pp. 149 ss.

Correspondence should be addressed to:  
Martino Manghi, e-mail: martino.menghi@libero.it

Articoli/Articles

SCIENZE UMANE E BIOETICA NELL'ESPERIENZA DEI  
CORSI INTEGRATI DELLE FACOLTÀ DI MEDICINA

MARIA CAPORALE  
II<sup>a</sup> Facoltà di Medicina e Chirurgia  
Università degli studi di Roma "La Sapienza", I

SUMMARY

HUMAN SCIENCE AND MEDICINE

*Objective of Human Science teaching is to develop Knowledge and ability for rational analysis of bio-medical problems. The relationship between doctor and patient must be founded on dialogue, cooperation, understanding, on respect of human rights: life, health, physical integrity, privacy, autonomy, freedom and liability to guide ethical choices in clinical experience and rediscover anthropological significance of Medicine.*

Lo sviluppo della conoscenza scientifica ed i recenti traguardi della ricerca in campo biomedico evidenziano sempre di più la stretta interdipendenza fra sapere tecnico-scientifico e sapere umanistico. Fino a quando ha prevalso una concezione della natura immutabile e vincolante, l'attività scientifica si è limitata ad indagarne e scoprirne le leggi di svolgimento rimanendo sostanzialmente indifferente alle questioni etiche; le possibilità di intervento erano infatti limitate e condizionate dalle leggi insuperabili della natura, così che ogni scelta veniva effettuata all'interno di un orizzonte ristretto pressoché scontato e prevedibile. Nella nostra epoca la ricerca scientifica da mera artefice della lettura ed interpretazione del ciclo biologico, diviene essa stessa protagonista

*Key words:* Scienze Umane - Bioetica - Didattica universitaria