

Articoli/Articles

EDIPO, LA MEDICINA E IL “PARADIGMA INDIZIARIO”

FERNANDO ROSA  
Albissola Superiore, (SV), I

SUMMARY

*OEDIPUS, THE MEDICINE AND THE “EVIDENTIAL PARADIGM”*

*The inquiry about the causes of the Thebes plague characterizes Sophocles' tragedy Oedipus the King. This inquiry uses a circumstantial method (Ginzburg's “evidential paradigm”) which can be compared to Peirce's abduction. The circumstantial knowledge is a proceedment of the hippocratic medicine and Sophocles undoubtedly knew it: it can also be observed in the Mesopotamian proceedments of divination and medicine from which it probably derives through a laicization process. This knowledge is related to the μῆτις, a type of intelligence which has to do with the development of fluent situations. The characters of Oedipus also shows some aspects of a holy medicine (for example the theme of the enigma and some shamanist aspects) which reappear after the failure of the hippocratic medicine unsuccessfully used by the doctors during the Athens' plague . In this tragedy we can find different types of knowledge: on the one hand a rational knowledge of techniques (which in turn comes from a holy semiotic knowledge) and on the other hand an initiatory knowledge closely linked to the medicine which also includes interpretation.*

Nel V secolo a.C. vi furono significativi rapporti fra la tragedia greca e la nascente medicina ippocratica di cui già erano consapevoli gli autori antichi. Clemente Alessandrino afferma che Euripide, come Ippocrate, sottolineava l'importanza dell'ambiente e del regime degli abitanti nell'insorgenza delle malattie; uno scolio al *Prometeo*

*Key words:* Sofocle - Edipo Re – Abduzione - Paradigma indiziario

*incatenato* evidenzia l'uso di metafore mediche in Eschilo<sup>1</sup>. I tragici greci, infatti, possedevano molte volte conoscenze mediche (e ciò è testimoniato dalle allusioni a teorie fisiopatologiche del tempo) che utilizzavano non solo nella terminologia ma anche nella rappresentazione dei personaggi. Fra gli studiosi moderni nel XIX secolo Daremberg<sup>2</sup> aveva segnalato la presenza di tracce di sapere medico nei testi dei tre maggiori tragici greci; nel secolo scorso Dumortier studiava l'uso dei termini medici nelle tragedie di Eschilo e analizzava la follia di Io nel *Prometeo incatenato* e la malattia della pelle paventata da Oreste nelle *Coefore*<sup>3</sup>. Lo stesso Dumortier affermava che in campo sanitario le conoscenze di Sofocle sembrano essere precise: fra le sue tragedie, quella che prenderemo in esame, *l'Edipo Re*<sup>4</sup>, ha rapporti con la medicina particolarmente significativi<sup>5</sup>.

Innanzitutto l'evento che inizia l'opera è la ricerca della causa della peste che ha colpito Tebe: questo potrebbe adombrare l'epidemia che colpì Atene e l'Attica nel 429-28 a.C. La datazione della tragedia, infatti, è generalmente collocata nel decennio 430-20 a.C.<sup>6</sup>, ma certamente dopo la peste di Atene. Anche se si accetta una datazione più tarda (il 410-409 a.C.)<sup>7</sup>, dopo la disastrosa spedizione ateniese in Sicilia, la posteriorità con la peste non cambia.

In secondo luogo, la tradizione racconta che il suo autore avrebbe avuto dei rapporti con il dio della medicina, Asclepio: Sofocle, infatti, nel 420 a.C. ne avrebbe ospitato in casa propria la statua proveniente da Epidaurò e in attesa di sistemazione ad Atene<sup>8</sup>. Compose inoltre un peana in onore del dio<sup>9</sup> ed era sacerdote di Alone, la vecchia divinità di una fonte, associato al culto di Asclepio<sup>10</sup>. Soprattutto, ed è ciò che cercheremo di evidenziare, nell'inchiesta che costituisce la trama della tragedia, il modello di razionalità applicato ha importanti punti di contatto con il tipo di razionalità utilizzata nella coeva medicina ippocratica. La tragedia di Sofocle è stata oggetto di molteplici interpretazioni e fra esse è stato sottolineato spesso proprio l'aspetto conoscitivo<sup>11,12</sup>. *L'Edipo Re*, infatti, si presenta come un'indagine volta a chiarire le

cause della pestilenza che ha colpito Tebe. Colui che deve svolgere l'inchiesta, il sovrano della città, Edipo, è considerato il detentore del sapere. All'inizio della tragedia i Tebani si rivolgono a lui che li aveva precedentemente liberati dalla Sfinge, il mostro che atterriva la città. Edipo è infatti il migliore degli uomini (v.33) che è stato in grado di liberare Tebe dalla crudele Sfinge utilizzando soltanto le proprie capacità intellettuali, senza sapere niente di più dai tebani (ὄφ' ἡμῶν οὐδὲν ἐξειδῶς πλέον v. 37) né per aver appreso qualche informazione da loro (οὐδ' ἐκδιδαχθείς v. 38). I termini infatti che nella tragedia vengono utilizzati per indicare le modalità razionali di Edipo sono rappresentati soprattutto da εὐρίσκω e da μανθάνω e da suo composto ἐκμανθάνω. Il primo, con il significato di “ricercare”, è il verbo per eccellenza del sapere razionale che nella Grecia dell'età di Sofocle si presenta come la più nuova e prestigiosa forma di sapere: il vocabolario della scoperta costituisce il leit-motiv del discorso di Edipo<sup>13</sup>. Tale cultura è rappresentata proprio dalle conoscenze dei fisici, degli storici e dei medici e il termine utilizzato per indicare la soluzione al problema (ἴσσις v. 68) è un tipico termine medico utilizzato in Ippocrate<sup>14</sup>. Proprio l'inchiesta è il motore della tragedia. L'oracolo di Apollo ha detto chiaramente (ἐμφανῶς v. 96) che la pestilenza è causata da una contaminazione per la morte di Laio, il predecessore di Edipo sul trono di Tebe: è indispensabile trovare l'assassino e eliminarlo. (*“Con l'esilio o la morte, sarà espiata la morte/ perciò quel sangue sparso tempesta la città”* vv. 100-101)<sup>15</sup>. Edipo, sovrano in carica, deve mettersi alla ricerca dell'assassino. Come si è già detto, sotto un certo aspetto, pertanto, l'*Edipo Re* è una tragedia che ha fra i suoi oggetti anche il problema della conoscenza. Non si tratta tuttavia di risalire ad un sapere di tipo universale, ma di riuscire ad inferire un particolare, appunto, l'identità dell'assassino di Laio. Un sapere di questo tipo è stato definito dallo storico italiano Carlo Ginzburg come “sapere indiziario”<sup>16</sup>. E' innanzitutto un sapere del particolare: a partire da piccoli indizi, spesso trascurabili, si possono

ricostruire le situazioni sino a giungere alla verità. Ginzburg, al proposito, cita il metodo dell'italiano Morelli che riusciva ad attribuire correttamente opere pittoriche inferendo l'autore proprio a partire da piccoli indizi, in genere particolari pittorici trascurabili quali la caratteristica modalità di pittura dei lobi delle orecchie, delle unghie, delle dita ecc. Questi indizi erano più tipici perché inconsapevoli rispetto ad altri più vistosi che invece potevano essere soggetti più facilmente ad imitazione da parte di altri artisti. Edipo si pone proprio lo stesso problema: “*Dove trovare i segni/ perduti d'una colpa già remota?*” (Ποῦ τὸδ εὐρεθήσεται / ἵχνος παλαιᾶς δυστεκμαρτον αἰτίας; vv. 108-109). Dall'indizio presente infatti si può scoprire (εὐρίσκειν) una causa (αἰτία) precedente. Nello stesso periodo Alcmeone, medico della scuola ita-lica di Crotona, sostiene che “*delle cose invisibili, delle cose mortali gli dei hanno immediata certezza, (σαφηνείαν μὲν θεοὶ ἔχοντι) ma agli uomini tocca procedere per indizi*”(ὥς δέ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι)<sup>17</sup>. Tale verbo τεκμαίρεσθαι, è, come vedremo, fondamentale.

Viene pertanto fatta una netta distinzione fra il chiaro sapere di Apollo e il sapere degli uomini che procede in modo differente. Bisogna ancora rilevare un particolare importante: Edipo utilizza il termine ἵχνος che è stato tradotto con “segno” ma che in origine significa “orma, traccia”. La radice del termine si ritrova infatti nel verbo al verso 221 come ἄν ... ἵχνευον “potrei cercare la traccia” e al verso 475 τὸν ἄδηλον ἄνδρα πάντ' ἵχνευειν “rintracciare l'uomo ignoto ovunque”). Secondo Ginzburg, infatti, il sapere indiziario affonderebbe le sue radici nel neolitico: sarebbe il sapere del cacciatore.

*Per millenni l'uomo è stato cacciatore. Nel corso di inseguimenti innumerevoli ha imparato a ricostruire le forme e i movimenti di prede invisibili da orme nel fango, rami spezzati, pallottole di sterco, ciuffi di peli, piume impigliate, odori stagnanti. Ha imparato a fiutare, registrare, interpretare e classificare tracce infinitesimali come fili di bava. Ha imparato a compiere operazioni mentali complesse con rapidità fulminea, nel fitto di una boscaglia o in una radura piena di insidie<sup>18</sup>.*

Ai termini indicanti traccia si aggiungono termini di altri campi semantici: Edipo ordina di ricercare il colpevole ed impone di segnalargli ogni cosa (τοῦτον κελεύω πάντα σημαίνει ἔμοι v. 226) utilizzando il verbo σημαίνειν che significa indicare, fare segno e che, vedremo, avrà importante sviluppo nel testo. E' quasi un luogo comune storiografico che la cultura greca sia una cultura “visiva” nella quale cioè la vista dell'oggetto è la modalità principale di conoscenza: basti riferirsi al verbo comunemente utilizzato per sapere (οἶδα) che è in realtà un perfetto contenente la radice – indoeuropea *F*ιδ-“vedere”: io so in quanto ho visto. Il segno è anche in questo contesto una modalità di conoscenza.

La traccia, pertanto, assume nel contesto un valore significativo, non è semplice impronta casuale ma va interpretata in esso. Infatti “Una sola cosa può rivelarne molte (ἐν πόλλ' ἂν ἐξέρυρον μαθεῖν vv.120-21). Da elemento apparentemente casuale la traccia può assumere importante significato, ma spesso è difficile da rintracciare (δυστέκμαρτον). Lo stesso aggettivo è utilizzato nel *Prometeo incatenato*, tragedia quasi certamente di Eschilo e che risale a circa due-tre decenni prima, per indicare la difficile arte di decifrare i segni del fuoco che Prometeo insegna ai mortali ad interpretare adeguatamente (δυστέκμαρτον εἰς τέχνην ὤδωσα θνητούς v.49)<sup>19</sup>.

I segni che Edipo si appresta a interpretare sono quelle che oggi definiremmo informazioni: si potrebbe obiettare che le informazioni sono diverse dai segni. Nella cultura greca anche le informazioni hanno una loro valenza importante, ad esempio nella storiografia. Esiste una graduatoria di attendibilità delle testimonianze, dalla diceria vaga e incontrollabile sino alla testimonianza di chi ha visto chiaramente (ritorna ovviamente il primato del “vedere”)<sup>20</sup>.

Le prime informazioni ad Edipo le fornisce il cognato Creonte che, riguardo alla morte di Laio, riferisce una voce secondo cui, mentre si recava a Delfi, fu ucciso da briganti (ληστᾶς v.122), mentre il coro sostiene che si dice fosse stato ucciso da alcuni viandanti (πρός

τινων ὄδοιπόρων v.289). A ciò si aggiunge, nei versi successivi, la rivelazione di Tiresia, l'indovino cieco di Tebe che, fatto appositamente giungere da Creonte, accusa direttamente Edipo di essere il contaminatore di Tebe (v.353), l'assassino (v.362) e, addirittura, di avere relazioni vergognose con persone del proprio sangue (vv.366-67). Edipo si trova pertanto ad effettuare una prima ricostruzione in base a questi indizi. Il sapere indiziario, infatti, procede per ricostruzioni e la ricostruzione porta ad una narrazione, a mettere insieme gli eventi/segni. Nella ipotesi di Ginzburg sull'origine del paradigma indiziario nelle società di cacciatori neolitici

*il cacciatore sarebbe stato il primo a 'raccontare una storia' perché era il solo in grado di leggere nelle tracce mute (se non impercettibili) lasciate dalla preda una serie coerente di eventi*<sup>21</sup>.

I segni a disposizione di Edipo sono contraddittori, come è tipico delle dicerie: se ha ragione Tiresia l'assassino è uno solo e non molti come dicono gli altri informatori; anche in questo caso tuttavia esiste una piccola difformità fra la versione di Creonte (i briganti) e quella del coro (alcuni viandanti). Edipo, vistosi accusato oltretutto con aggressività da Tiresia, conclude essere in atto una congiura contro di lui da parte di Creonte per impadronirsi del trono con la complicità del veggente. Per questo, nel secondo episodio, affronta il cognato accusandolo apertamente. Ma è nel successivo colloquio con la moglie Giocasta alla quale Edipo chiede informazioni sulla morte del suo primo marito Laio, che compare in una frase della regina un nuovo indizio, apparentemente piccolo, trascurabile, pronunciato quasi per inciso, ma invece dotato della massima importanza. La regina, infatti, rivela che dei briganti (nuovamente la versione dei briganti) uccisero Laio ad un trivio (ἐν τριπλάϊς ἀμαξιτοῖς v.716). Proprio ad un trivio Edipo, era stato aggredito (quindi non aggressore, ma aggredito) da un gruppo di uomini che accompagnavano un vecchio e li aveva uccisi.

Tali fatti sarebbero avvenuti poco tempo prima dell'arrivo di Edipo a Tebe. Edipo, infatti, proveniva da Corinto e si era recato a Delfi per conoscere la propria origine, dopo che, nel corso di un banchetto, un ubriaco gli aveva rivelato di non essere il vero figlio di Polibo e Merope, i sovrani di Corinto, come egli aveva sempre creduto.

*E allora, in segreto da mia madre e da mio padre/ andai a Delfo. Febo non mi rispose alla domanda / ma rivelò vicende tremende e inesorabili. / che mi sarei fatalmente congiunto con mia madre/ creando una discendenza intollerabile/ anche alla sola vista, in mezzo agli uomini,/ e che avrei ucciso il mio vero padre (φονεύς δ' ἑσοίμην τοῦ φυτεύσαντος πατρός vv. 787-93 (letteralmente “sarei stato l’uccisore del padre che mi aveva generato”).*

L'incontro con questo gruppo di uomini era avvenuto proprio mentre Edipo vagava lontano da Corinto per evitare il compimento dell'oracolo. Gli oracoli sono tuttavia poco attendibili per la regina: ella rivela che a Laio era stato rivelato un responso simile: suo figlio lo avrebbe ucciso, ma il bambino era stato esposto e quindi l'oracolo non si era verificato.

La nuova traccia è casuale (Giocasta l'ha pronunciata quasi per inciso, senza essere consapevole di apportare una nuova quantità di informazione), è piccola ed apparentemente trascurabile (il fatto che il luogo del delitto sia un incrocio di strade sembra particolare superfluo). La traccia porta Edipo ad una nuova ricostruzione dei fatti, per ora solo intuita e temuta: per questo cerca la conferma nell'unico testimone sopravvissuto all'aggressione che viene convocato. Le tracce, pertanto, non sono tutte vere, ma alcune sono menzognere: ogni ricostruzione dovrà utilizzarne solo alcune e non altre. L'attendibilità del sapere necessita di un testimone, dell'unico sopravvissuto alla tragica morte di Laio. Ma, mentre si attende l'arrivo del testimone, con un colpo di scena (peraltro di estrema efficacia drammatica) compare un nuovo personaggio. Da Corinto giunge un messo per annunciare

che il vecchio re Polibo è morto e che il trono appartiene ad Edipo, suo figlio. Si aggiunge un'altra traccia che confonde la situazione: se Polibo è morto, l'oracolo secondo il quale sarebbe stato ucciso dal figlio non è più vero poiché è morto di vecchiaia ed Edipo non è quindi stato l'assassino. Ma egli non vuole ugualmente ritornare a Corinto perché teme la seconda parte dell'oracolo: il letto della madre. Ma il messo lo rassicura: fra Edipo e i sovrani di Corinto non vi è vincolo di sangue; il messo stesso con le proprie mani aveva consegnato il bambino Edipo a Polibo dopo averlo ricevuto da un pastore della casa di Laio. Edipo ricostruisce nuovamente la vicenda, ma l'oggetto della ricostruzione è cambiato: non più l'assassino di Laio, ma la propria origine. Il cambiamento di oggetto della ricerca di Edipo è compatibile con il paradigma indiziario. Seguendo il modello del cacciatore, infatti, spesso una traccia può essere lasciata provvisoriamente da parte se ne compare un'altra più interessante. Edipo crede di essere un trovatello, forse di origine servile e, orgogliosamente ed erroneamente, si proclama figlio della buona sorte ('Εγὼ δ'ἔμαυτὸν παῖδα τῆς τύχης νέμων / τῆς εἰς διδούσης vv.1080-81), mentre Giocasta, disperata e consapevole di tutto il quadro lo supplica di abbandonare ogni indagine. Ma Edipo è irremovibile: Giocasta fugge e va ad uccidersi. Intanto il pastore tebano convocato rivela ad Edipo in un drammatico interrogatorio che il bambino che Giocasta gli aveva consegnato per farlo morire era figlio di Laio. Il pastore preso a compassione lo aveva consegnato ad un pastore corinzio, il messaggero appunto, e non lo aveva ucciso

*Per pietà, Signore. Pensavo che il pastore/ lo portasse lontano, nella sua terra: / ma l'ha salvato per più grande sventura./ Se tu eri quel bambino, sei nato infelice (vv.1178-81).*

Edipo adesso comprende: il cerchio si è chiuso e le tracce che portavano all'assassino di Laio e che sembravano essere state abbandonate sono le stesse che portano all'origine di Edipo. Si congiungono



le due strade che sembravano divergere in quanto portano alla stessa persona, Edipo, nato da chi non doveva nascere, unitosi a chi non doveva unirsi, assassino di chi non doveva uccidere (vv. 1182-85). Sulla sventura di Edipo si eleva il canto dello splendido quarto stasimo che compiangere l'infelicità umana

*O mortali, come la vostra vita/ considero uguale al nulla! Quale, quale uomo, è in sé felice? Felicità è un'ombra/ che subito precipita. vv.1186-92.*

Nel ripercorrere liricamente la vicenda di Edipo dalla gloria alla più profonda infelicità il coro introduce un nuovo protagonista, il Tempo. “*Ma il tempo che tutto vede, / o Edipo che ignoravi, / ti scopre e ti condanna come sposo della madre* (Εφηῦρέ σ'ἄκουθ' ὁ πανθ' ὄρωῶν χρόνος, / δικάζει τὸν ἄγαμον γάμον πάλαι / τεκνοῦντα καὶ τεκνούμενον vv.1213-15, letteralmente “giudica le nozze da tempo non nozze e colui che genera ed è stato generato”). “*Nella cultura greca il tempo non è un momento fisso, preciso, bensì un processo inevitabile nel suo movimento, in grado di portare alla luce la verità*”. Esempi di questo sono presenti ad esempio in Solone; il legame fra il tempo e la δίκη, la giustizia (fr. 413-16 W e fr. 30,3 W)<sup>22</sup>.

Il cacciatore Edipo, colui che all'inizio della tragedia davanti al popolo implorante “trovava” il rimedio (ἠῦρισκον ἴασιν v.68) alla fine è “trovato, scoperto” (Ἐφηῦρέ σέ (...) ὁ χρόνος). Il verbo εὕρισκω, che indica la modalità della conoscenza attraverso la scoperta, viene utilizzato per indicare non l'uomo sapiente, come sembrava essere Edipo all'inizio della tragedia, ma il Tempo che a sua volta, con tragica ironia, “scopre” le vicende umane. Ciò sta tuttavia a indicare come anche la conoscenza indiziaria si muova in un orizzonte temporale (e, peraltro, come si è detto, può essere considerata alla base della narrazione stessa): attraverso la sequenza temporale si giunge alla ricostruzione completa dei fatti, alla verità.

Il “paradigma indiziario” può tuttavia essere ricondotto ad un altro tipo di conoscenza, l'abduzione descritta da Peirce che viene distinta dall'induzione (generalizzazione a partire da casi singoli) e dalla deduzione (a partire da premesse generali si ottengono conseguenze necessarie). Con il celebre esempio del sacco di fagioli il filosofo americano spiega il procedimento abduttivo:

*Supponete che io entri in una stanza e qui trovi tanti sacchi pieni di diversi tipi di fagioli. Sul tavolo c'è una manciata di fagioli bianchi. Dopo aver cercato un po', scopro che uno dei sacchi della stanza contiene solo fagioli bianchi. Ne inferisco subito che è assai probabile che la manciata di fagioli bianchi sia stata tratta proprio da quel sacco. Percorrere questo tipo di inferenza si chiama fare un'ipotesi. L'ipotesi è l'inferenza di un caso da una regola e da un risultato. Abbiamo allora*

*Deduzione.*

*Regola: Tutti i fagioli di questo sacco sono bianchi*

*Caso: i fagioli sono di questo sacco*

*Risultato: Questi fagioli sono bianchi*

*Induzione*

*Caso: Questi fagioli sono di questo sacco*

*Risultato: Questi fagioli sono bianchi*

*Regola: Tutti i fagioli di questo sacco sono bianchi*

*Ipotesi (abduzione)*

*Regola: Tutti i fagioli di questo sacco sono bianchi*

*Risultato: questi fagioli sono bianchi*

*Caso: i fagioli sono di questo sacco<sup>23</sup>*

L'abduzione è legata anche ad alcuni aspetti: prendendo l'esempio di Peirce, il fatto che i fagioli bianchi sul tavolo provengano dal sacco è molto probabile, ma non può essere esclusa una spiegazione diversa, come, ad esempio, che qualcuno possa essere entrato nella stanza ed abbia messo sul tavolo dei fagioli bianchi provenienti da un altro sacco posto altrove. Il “racconto” più probabile che può esser ricostruito sulla base degli indizi è che qualcuno abbia preso dei fagioli dal sacco e li abbia messi sul tavolo; ma non può essere logicamente

esclusa nemmeno l'altra ipotesi della provenienza dall'esterno. E' comune nei romanzi gialli che, per accusare un individuo, gli venga messa apposta in casa l'arma del delitto. L'abduzione quindi si basa sulla conoscenza di sfondo ma prevede una certa quota di azzardo. Già nell'Odissea il riconoscimento di Odisseo da parte della sua vecchia nutrice Euriclea avviene vedendo una cicatrice sulla gamba<sup>24</sup> (ma anche un altro individuo potrebbe avere una cicatrice simile). Un altro esempio di procedimento abduittivo in azione in una tragedia è la scena del riconoscimento del fratello Oreste da parte di Elettra nelle *Coefore* di Eschilo basata sulla somiglianza delle orme dei piedi e di una ciocca di capelli trovata sulla tomba del padre Agamennone. Anche in questo caso si tratta di un azzardo (orme dei piedi e ciocche di capelli sono facilmente confondibili): ciò che lo limita è la considerazione (ipotesi) che solo il figlio avrebbe potuto offrire la ciocca di capelli sulla tomba. (Elettra afferma infatti che nessuno tranne lei se lo sarebbe reciso e quindi non poteva appartenere che al fratello)<sup>25</sup>. Questo indubbio interesse per le strutture della razionalità va collocato nell'ambiente culturale dell'Atene del V secolo. L'ascesa sociale degli artigiani (legato fra l'altro allo sviluppo commerciale, alla scoperta delle miniere del Laurio) aveva aumentato l'importanza delle varie tecniche possedute da ciascuno di essi. In tale periodo vennero scritti trattati in cui erano indicate per ciascuna tecnica le informazioni e le regole del sapere. Ad esempio Ippocrate di Chio, un matematico operante verso il 430 anche ad Atene, si era occupato di problemi geometrici e, secondo la notizia di Proclo, fu il primo a comporre un libro di *Elementi*. Accanto ad esso venivano composti testi di scultura (il *Canone* di Policleto), agricoltura, danza, botanica e culinaria<sup>26</sup>. Fra i trattati “tecnici” del periodo cominciavano a venire composti quelli di medicina, riuniti nel cosiddetto *Corpus hippocraticum*. Tutta questa attività sta a dimostrare l'effervescenza della vita culturale ateniese: le problematiche legate alle varie tecniche venivano discusse pubblicamente ed un intellettuale come

Sofocle era certamente interessato al dibattito. Prova di un interesse nei confronti delle “τέχναι”, non solo ad opera dei diretti interessati al problema ma in quanto oggetto di interesse e di dibattito pubblico, sono, ad esempio, la figura di Prometeo nel *Prometeo incatenato* di Eschilo che insegna all’uomo proprio le tecniche e, in Sofocle stesso, il famoso e citatissimo primo stasimo dell’*Antigone* (tragedia precedente all’*Edipo Re* essendo stata rappresentata nel 442) ove l’uomo, l’inquietante (δεινότερος), con un pensiero che spazia (περιφραδής) inventore delle arti e fra esse proprio della medicina, “*ha escogitato vie di fuga per malattie senza speranza*”( νόσων δ’ἀμαχάνων φυγὰς / ξυμπέφρασαι vv. 363-64).<sup>27</sup> Fra le varie τέχναι, proprio la medicina appare quella alla quale la conoscenza indiziaria, la razionalità dell’*Edipo Re*, appartiene in maniera più caratteristica. Nella malattia, infatti, emergono spesso come evidenti, talora come più nascoste alcune manifestazioni percepite innanzitutto dal malato, ma spesso anche dagli altri. La malattia, dal punto di vista fenomenico si costituisce proprio a partire da queste manifestazioni (una persona vomita, tossisce, percepisce dolore ecc.): ciascuna di queste manifestazioni può pertanto acquisire o non acquisire lo statuto di “segno”. Come vanno interpretati questi segni? Sono da considerarsi isolatamente o insieme? Che cosa indicano o possono indicare?

La concezione circa l’importanza di un insieme di segni per definire e studiare le malattie è tuttavia presente già nella medicina mesopotamica. Nel mondo mesopotamico, infatti, si accumulavano osservazioni cliniche che venivano raccolte in trattati. La loro importanza non consiste soltanto nell’essere (assieme a quelle egiziane) le prime osservazioni cliniche della storia della medicina occidentale, ma nell’avere delle corrispondenze strutturali in alcuni antichi testi del *Corpus* ippocratico, la raccolta medica per eccellenza della antica medicina greca<sup>28</sup>. E’ verosimile, pertanto, che la medicina greca sia venuta a contatto con la medicina mesopotamica, forse nel periodo cosiddetto orientalizzante fra il 750 e 650 a.C. e ne abbia tratto alcuni aspetti metodologici<sup>29</sup>.

Uno dei testi più importanti della medicina mesopotamica è il testo accadico tradotto nel 1951 da Labat, denominato *trattato accadico di diagnosi e prognosi*<sup>30</sup>. L'opera è costituita da una raccolta in quaranta tavolette risalenti per la maggior parte al VII secolo a.C. (sotto il regno di Assurbanipal, 668-627 a.C.), ma anche al VIII e al V secolo. Tale testo è tuttavia molto più antico e sarebbe opera di Esagil-kin-apli, capo dei sapienti di corte del re Adad-Apla-iddina vissuto nell'XI secolo e sarebbe poi diventata un testo canonico<sup>31</sup>. Esso è caratterizzato da una struttura rigida con uno schema del tipo protasi (se...) e apodosi (...allora). La comparsa di ciascun segno (se A) considerato molto spesso isolatamente è collegata direttamente alla sua conseguenza (allora B). Ad esempio:

*Se il naso del malato è bianco egli guarirà. Se il suo naso è nero esso morrà./[Se il suo naso è ..] se il suo naso è di colore scuro: egli morirà./ [Se il suo naso è caldo] egli guarirà. Se il suo naso è freddo: egli morirà./ [Se il suo naso è ] Se il suo naso è costantemente chiuso: egli morirà<sup>32</sup>.*

Tale schematizzazione deriva dalla particolare visione del mondo degli abitanti della Mesopotamia. Gli dei, infatti, decidevano il destino dei singoli individui scrivendolo su tavolette di argilla, analoghe a quelle con cui i monarchi terreni inviavano gli ordini ai propri funzionari. Secondo Bottéro in questo è fondamentale il ruolo giocato dalla scrittura cuneiforme che, soprattutto inizialmente, aveva la caratteristica di essere pittografica: se si voleva indicare un bue, lo scriba disegnava (e via via nei secoli in maniera più stilizzata) la figura di questo animale sulla tavoletta. Il lettore delle tavolette cuneiformi doveva interpretare dei segni che indicavano non solo il pensiero dello scrivente ma anche, contemporaneamente, delle cose. Gli oggetti diventavano pertanto essi stessi segni: rappresentavano una sorta di testo scritto nel mondo che indicava la volontà degli dei. Quindi, analogamente alle tavolette, la cui lettura rivelava la volontà del sovrano/dio, la lettura delle cose, dei segni del mondo, permetteva di risalire, attraverso una

loro corretta interpretazione, al volere degli dei circa il destino del singolo uomo. La modalità interpretativa utilizzata era il procedimento di associazione fra segno ed evento: se un evento B era preceduto da un altro evento A, A era considerato un indicatore dell'evento B ed era perciò utilizzabile per interpretare situazioni analoghe<sup>33, 34</sup>. Questa modalità interpretativa più semplice ma più rigida si ritrova, come ha evidenziato Di Benedetto, anche negli strati più antichi dei testi ippocratici che sono stati da lui definiti come *moduli arcaici*<sup>35</sup> e che hanno forti somiglianze con le formule dei testi mesopotamici. Tali strutture vanno ricercate soprattutto nei testi che la critica ha riconosciuto di aspetto più antico quali *Malattie*, *Affezioni Interne* e i trattati ginecologici, nei quali prevale una descrizione più semplificata dei fenomeni morbosi. In alcuni di questi testi, di tipo tecnico-terapeutico, la descrizione della malattia è infatti spesso strutturata nel seguente semplicissimo modo: proposizione condizionale, seguita dal nome della malattia o dalla sintomatologia e terapia da praticare<sup>36</sup>. Ad esempio possiamo citare, all'interno del trattato *Malattie*:

*Se la febbre terzana tiene (il malato), se non interrompendo la serie dei tre attacchi lo prende al quarto attacco, fargli bere una purga per il basso*<sup>37,38</sup>.

L'arcaicità della descrizione della malattia consiste nel limitarsi spesso al sintomo isolato, il che ricorda un atteggiamento esclusivamente empirico, probabilmente originato allo stesso modo delle associazioni fra segni e prognosi del già citato trattato accadico: l'utilizzo del trattamento in uno o pochi casi con risultato favorevole potrebbe avere infatti portato ad una sua generalizzazione. Ma nel testo accadico c'è una fondamentale differenza: le malattie possono essere causate dagli dei. Spesso, infatti, alla solita protasi "se A" consegue un'apodosi con "mano di " seguito dal nome di una divinità. Inoltre le prime tavolette del trattato descrivono i segni di cui il medico deve tener conto mentre si reca a casa dell'ammalato, quali presagi negativi o favorevoli.

Siamo nell’ambito di una medicina che non distingue ancora fra la causalità naturale e quella magica. Inoltre allo stesso compilatore del trattato, Esagil-kin-apli, è attribuito un secondo trattato *Alamdimmû* in cui a partire dalle caratteristiche dell’individuo si potevano trarre presagi circa il suo destino. Ad esempio

*Se i ricci sul capo di un uomo sono girati a destra: i suoi giorni (saranno) brevi. / Se i ricci sul capo di un uomo sono girati a sinistra: i suoi giorni (saranno) lunghi” oppure “Se l’ombelico di una donna è storto verso destra: non è fertile.*

Si tratta di due opere per certi versi complementari che dovevano essere consultate dal medico-esorcista<sup>39</sup>.

La medicina ippocratica utilizza il paradigma indiziario in maniera sicuramente più matura rispetto alle precedenti esperienze orientali, anche se, come si è visto, strati più arcaici sono presenti in essa. L’idea della possibilità di inferire conoscenza a partire dai segni presuppone una costanza di comportamento nelle vicende naturali, anche se l’inferenza è difficile e spesso incerta come ricorda il celebre primo aforisma della collezione ippocratica: *La vita è breve, l’arte lunga, l’occasione istantanea, l’esperimento malcerto, il giudizio difficile*<sup>40</sup>. Proprio alla medicina spetta questo difficile compito<sup>41</sup>.

Il primo problema è tuttavia quello di individuare ciò che assume lo statuto di segno, come sia cioè possibile separare dal *continuum* della realtà ciò che può essere rilevante per compiere il processo inferenziale. Si sono sempre ammirate le descrizioni ippocratiche di *Epidemie I-III* per la selezione dei fatti, ad indicare come il medico non descrivesse se non l’essenziale. Come già notava Galeno,

*Ippocrate (...) riferisce soltanto alcuni aspetti che variano a seconda dell’intera diatesi che mette in pericolo l’ammalato, ma riferisce un gran numero di cose che sfuggono alla vista della gente comune e che comportano una diagnosi molto tecnica ed esatta*<sup>42</sup>.

Ciò che viene ritenuto essenziale (e viene pertanto utilizzato dal medico) può essere schematicamente diviso in due tipi: a) ciò che ha una “immediata” evidenza; b) ciò che dipende dallo schema interpretativo utilizzato.

Riguardo ad a) quello che è significativo può essere definito come un *primitivo semiosico*.

*Pensiamo a un essere posto in un ambiente elementare, prima ancora che esso entri in contatto con altri suoi simili. Questo essere dovrebbe acquisire, comunque decida di nominarle, alcune ‘nozioni’ fondamentali (comunque in seguito decida di istituirle in sistema di categorie, o comunque di unità di contenuto): dovrebbe avere una nozione dell’alto e del basso (essenziale per il suo equilibrio corporale), dello star ritto o sdraiato, di alcune operazioni fisiologiche come ingurgitare o espellere, del camminare, del dormire, del vedere, dell’udire, dell’avvertire sensazioni termiche, olfattive o gustative, del provare dolore o sollievo, del battere le mani, del penetrare col dito una materia molle, del picchiare, del raccogliere, dello sfregare, del grattarsi e così via. (...) Comunque pervenga ad assegnare nomi a queste esperienze fondamentali, certamente esse sono originarie<sup>43</sup>.*

Le sensazioni fisiche, le loro variazioni negli individui, pertanto, si possono assimilare a questi aspetti primitivi che emergono nella malattia in maniera più immediata. Il rilievo della febbre, delle alterazioni del respiro, del vomito, delle emorragie ecc. potrebbero essere messe in relazione con questo aspetto.

Ma accanto a questo tipo di osservazione si aggiunge quella orientata dallo schema interpretativo scelto, che nel caso della medicina ippocratica, è il cosiddetto paradigma umorale. Nel mondo ippocratico il corpo umano è analogo ad un recipiente cavo, al cui interno scorrono una serie di fluidi. Gli organi interni vi rivestono infatti una importanza limitata e subordinata a quella dei fluidi; il vero e proprio concetto di organo è addirittura sconosciuto<sup>44</sup>. Gli organi si limitano ad essere delle pompe che spostano i liquidi all’interno del corpo, o degli ostacoli al flusso degli umori<sup>45</sup>. E’ proprio l’accumulo di fluidi



in certe parti del corpo a scapito di altre a determinare le alterazioni in certi organi. Questa particolare attenzione ai fluidi corporei interni determina una teoria definita dell' *input/output*<sup>46</sup>: se è la quantità e la qualità di fluidi presenti nel corpo ad essere l'elemento fondamentale, bisogna che il medico presti la massima attenzione al bilancio delle entrate e delle uscite. La scuola ippocratica è, pertanto, fundamentalmente interessata a valutare l'insieme degli ingressi nel corpo (l'alimentazione) e le uscite (le varie secrezioni corporee, soprattutto le evacuazioni e la diuresi).

La modalità di concepire il corpo come un recipiente di umori influenza così in maniera decisiva la rilevazione dei segni della malattia che indicano al medico le alterazioni dei diversi umori (anche se in molti testi ciò non è affermato esplicitamente). Il concetto di corpo-recipiente fa individuare fra i segni in grado di indicare qual è la situazione all'interno, soprattutto quelli che forniscono informazioni circa gli *ingressi* e le *uscite*. Ad esempio, nel celebre testo del *Corpus Prognostico* i capitoli 11, 12, 13, 14 sono, infatti, dedicati, con dovizia di particolari, rispettivamente all'aspetto delle feci, delle urine, del vomito e dell'espettorato<sup>47</sup>. I capitoli 5 e 6 sono anch'essi dedicati a ingressi (respiro, cioè ricambio dell'aria) e uscite (sudorazione).

Accanto allo schema interpretativo del *corpo/recipiente*, nella valutazione dei sintomi ritroviamo alcuni altri importanti aspetti antropologico-culturali: il respiro freddo<sup>48</sup> e il sudore freddo<sup>49</sup> ricordano immediatamente il freddo del cadavere e, per questo, sono considerati fattori di prognosi sfavorevole; lo stesso destino tocca alle feci se di colore nero<sup>50</sup>. E' infatti noto che il nero è il colore della morte (e questo lo sapevano anche i guaritori scherniti nel *Morbo Sacro*). Ma anche il fetore, indice di putrefazione del cadavere, è sfavorevole: lo abbiamo visto per le feci, ma anche per il vomito<sup>51</sup>.

Venendo al problema dell'inferenza vera e propria, nei testi medici si utilizzano due termini *σημέλιον* e *τεκμήριον*, con significato molto

simile, anche se τεκμήριον sembra essere un segno più specifico<sup>52</sup>. I medici ippocratici considerano i segni come possessori di diverso valore informativo e questo si può cogliere dagli aggettivi che li accompagnano (es. μέγα= grande o μέγιστον= grandissimo)<sup>53</sup>. Nel *Corpus Hippocraticum* il segno può essere diagnostico e prognostico<sup>54</sup>. Dal punto di vista diagnostico il segno ha duplice valenza a) è ciò che viene ritenuto significativo dal *continuum* patologico, come si è già detto, e che quindi serve ad individuare la malattia, anche se, come è noto, spesso in Ippocrate non ha nome e b) è ciò che rivela una alterazione fisiologica sottostante. Nel testo della collezione ippocratica Περὶ τέχνης *Arte*, l'autore distingue due generi di malattie:

*(...) delle malattie alcune hanno sede in luoghi non celati alla vista, e non son molte, altre in luoghi non aperti alla vista e sono molte<sup>55</sup>.*

Per quest'ultime, il medico non ha che la risorsa di utilizzare il ragionamento per inferire dal visibile l'invisibile. Dice infatti:

*Ora la medicina, nonostante che, vuoi per gli ascetti vuoi per le malattie al fegato e ai reni, vuoi per tutte quelle che si producono nelle cavità, le sia impedito di vedere alcunché con la vista, con la quale tutti tutto vedono nel modo più adeguato, tuttavia ha scoperto altre soluzioni sussidiarie. Basando sulla chiarezza o l'arrochimento della voce, sulla rapidità o la lentezza del respiro, sulla via percorsa da ognuno di quei catarri che sogliono fluire, ora sull'odore, ora sul colore, ora sulla radezza o sulla densità, la medicina trae le sue induzioni circa il valore di questi sintomi e sugli organi che essi rivelano già affetti o in pericolo di esserlo<sup>56</sup>.*

Le alterazioni che si osservano sono quelle legate alle alterazioni degli umori che costituiscono il corpo umano e alle quali si risale proprio attraverso i segni. Gli indizi di una malattia (i fagioli dell'esempio di Peirce o il segno clinico del medico ippocratico), pertanto, permettono, utilizzando uno schema interpretativo (i fagioli del sacco sono

bianchi o il corpo è costituito da umori), di giungere alla conoscenza (i fagioli provengono da quel sacco o l'umore x è alterato)<sup>57</sup>. Lo statuto di segno è posseduto sia da ciò che viene raccontato dal malato (quello che oggi i medici definiscono “sintomo”), da quello che il medico rileva osservando l'ammalato o (ma in misura molto limitata) che percepisce attraverso alcune manovre sul corpo dell'ammalato stesso (ciò che oggi viene definito “segno” vero e proprio). Nel trattato del *Corpus Hippocraticum Malattie II* viene descritta per la prima volta l'auscultazione diretta del torace (appoggiando cioè l'orecchio sul torace del malato senza interporre alcuno strumento) accompagnata da uno scuotimento del torace in modo da poter rilevare la presenza di liquido all'interno<sup>58</sup>.

Tale schema interpretativo con cui i vari indizi vengono interpretati prescinde dal mondo divino, ma si riferisce esclusivamente a modelli naturali, come orgogliosamente sottolinea l'*incipit* del *Morbo sacro*:

*Circa il male cosiddetto sacro questa è la realtà. Per nulla - mi sembra - è più divino delle altre malattie o più sacro, ma ha struttura naturale (φύσιν) e cause razionali (πρόφασιν).*

La ricostruzione deve avvenire pertanto solo a partire da questi presupposti, allo stesso modo di Edipo che si serve di ragionamenti umani nella sua inchiesta. Ma fondamentale nella medicina ippocratica è il valore prognostico del segno: il medico ippocratico, infatti, facendo una corretta prognosi acquistava prestigio e la fiducia dei malati<sup>59</sup>. Così, infatti, inizia il Prognostico:

*Per il medico – mi sembra – è cosa ottima praticare la previsione: prevenendo infatti e predicendo, al fianco del malato, la sua condizione presente e passata e futura (προγιγνώσκων γὰρ καὶ προλέγων παρὰ τοῖσι νοσέουσι τὰ τε παρόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι), e descrivendo analiticamente quanto i sofferenti stessi hanno tralasciato (ὁκοσα τε παραλείπουσιν οἱ ἀσθενέοντες ἐδιηγούμενος), egli conquisterà maggior fiducia di poter conoscere la situazione dei malati, sicché essi oseranno*

*affidarglisi. E potrà progettare un'eccellente terapia se avrà previsto i futuri sviluppi a partire dai mali presenti<sup>60</sup>.*

Il passato, il presente e il futuro vengono pertanto uniti attraverso l'inferenza che è la caratteristica razionale dell'uomo intelligente (ἔννοος). Nella sua angoscia Edipo, come lamenta Giocasta, dimentica proprio questo fondamentale aspetto della razionalità: non è più in grado proprio di congetturare (τεκμαίρεσθαι), di valutare in maniera corretta ed intelligente gli indizi ed unisce scorrettamente passato e presente

*né, come chi ha sana la mente, / sa giudicare dalle antiche vicende / ciò che accade oggi vv. 915-16 (οὐδ' ὅποι ἀνὴρ / ἔννοος τὰ καινὰ τοῖς παλαί τεκμαίρεται)<sup>61</sup>.*

Un importante aspetto dell'indagine del medico ippocratico consiste nell'utilizzare il procedimento indiziario per interpretare casi particolari, come ad Edipo non interessava la causa della peste in generale, ma il motivo per cui essa colpiva proprio Tebe. I segni sono collegati fra loro per costruire la "storia" del paziente: sono le tracce che il cacciatore individua per scoprire la preda. L'interesse per l'individuale è una delle caratteristiche della medicina ippocratica. Con l'occhio del contemporaneo rimaniamo da una parte delusi nel non trovare una trattazione sistematica delle malattie nella collezione ippocratica, dall'altra ammirati per la descrizione dei singoli "casi clinici" di *Epidemie I-III*. Abduzione e narrazione sono elementi fondamentali anche oggi nella diagnosi medica<sup>62</sup>.

Per compiere l'inferenza i segni utilizzati devono essere adeguatamente contestualizzati: si sono già viste le successive ricostruzioni errate di Edipo. Il medico di fronte ad un malato deve pertanto tenere conto di molteplici indizi:

*Questi i fenomeni relativi alle malattie, dai quali traevo le mie conclusioni, fondandole su quanto v'è di comune e quanto di individuale nella natura umana; sulla malattia, sul malato, sulla dieta e su chi la prescriveva (ché da ciò dipendono sviluppi favorevoli o funesti); sulla costituzione generale e specifica dei fenomeni celesti e di ciascuna regione; sui costumi, il regime, il modo di vita, l'età di ognuno; sui discorsi, i modi, i silenzi, i pensieri; sul sonno e sull'insonnia, sui sogni – come e quando-, sui gesti involontari- strapparsi i capelli, grattarsi, piangere-; sui parossismi, le feci, le urine, gli sputi, il vomito; e e sulla concatenazione delle malattie – quali derivino dalle passate e quali generino in futuro-; e sugli accessi, se son segno di morte o di crisi, sul sudore, i brividi, il freddo, la tosse, gli starnuti, il singhiozzo, il respiro, i rutti, le flatulenze (silenziose o rumorose), le emorragie, le emorroidi<sup>63</sup>.*

Il malato, inoltre, può omettere una parte dei suoi sintomi ed è compito del medico riconoscerli adeguatamente, completando con un'inferenza gli “spazi vuoti” nel discorso del paziente. A questo proposito nel *Prognostico* è utilizzato il verbo ἐκδιηγῆσθαι che indica un processo inferenziale (si noti l'ἐκ indicante provenienza) in base al quale il medico può arrivare al non-detto<sup>64</sup>. L'inferenza assume allora la forma “se p allora q, ma a patto che concorrano i fattori y e z”<sup>65</sup>.

I segni possiedono una certa ambiguità, anche se minore rispetto ai segni dell'arte divinatoria che si caratterizzano proprio per la loro assoluta ambiguità<sup>66</sup>: il medico, infatti, anche per questo deve indagare come si associano i sintomi fra loro. Un indizio deve essere associato ad altri indizi che vanno attentamente ricercati: ad esempio nel *Prognostico* a partire dal volto del malato si devono effettuare ulteriori indagini:

*Se dunque all'inizio della malattia il viso si presenta in tal modo e non è ancora possibile formulare congetture sulla base degli altri sintomi, occorre chiedere al malato se ha trascorso notti insonni, se ha avuto evacuazioni molto liquide, o se avverte i morsi della fame. E se risponde affermativamente a taluno di questi quesiti, meno grave si considererà il male<sup>67</sup>.*

I brevi esempi circa il numero di segni da esaminare, la loro ambiguità e la necessità di un attento esame danno la differenza con il rigido schematismo dei trattati mesopotamici per i quali sembra più appropriato parlare di un vero e proprio metodo deduttivo (fra l'altro schematizzato proprio come il cosiddetto *modus ponens* della logica classica "Se A allora B"). Nel mondo greco l'indagine appare più complessa, ma anche meno rigida (anche se forse non bisogna troppo accentuare questa rigidità dell'Antico Oriente). I trattati sembrano essere delle semplici guide all'interpretazione che veniva lasciata all'abilità del medico-cacciatore. I casi clinici stessi possono essere visti come paradigmatici, esempi di evoluzione di una malattia ad uso degli altri medici, e non descrizione di un quadro clinico preciso. La conoscenza indiziaria è conoscenza del caso individuale e non si basa su un universale di cui il caso in questione è un particolare<sup>68</sup>. Essa costruisce i propri schemi in base all'esperienza empirica di situazioni passate, come il cacciatore nella ricerca della preda si basa sugli episodi delle cacce precedenti. Per questo nella medicina ippocratica i casi sono esempi cui fare riferimento, che completano le varie indicazioni sui segni di cui tener conto. Sono παραδείγματα come lo è la vicenda di Edipo per la condizione umana. Τὸ σοῦ τοι παράδειγμ' ἔχων, / τὸν σὸν δαίμονα, τὸν σοῦ, ὦ/ τλάμιον Οἰδιπόδα, βροτῶν / οὐδὲν μακαρίζω vv.1192-95 che, letteralmente, significa "Avendo il tuo esempio, il tuo destino, il tuo, o sventurato Edipo non considero felice nessuna cosa dei mortali". In filosofia, infatti il completo sviluppo del concetto di universale sarà successivo all'epoca e avrà, come è noto, per protagonisti Socrate, Platone e Aristotele.

Questi aspetti della conoscenza indiziaria (complessità, ambiguità) che abbiamo cercato di evidenziare denotano una sua importante caratteristica, quella di trovarsi spesso ad agire in situazioni fluide, mobili che evolvono nel tempo e nelle quali, pertanto, è fondamentale cogliere l'occasione istantanea dell'aforisma ippocratico. Nel

mondo greco si può individuare, anche se mai teorizzata in maniera esplicita, una particolare forma di intelligenza distinta dalla conoscenza teoretica vera e propria e che si applica al mondo del divenire, alle situazioni ambigue, quando è necessaria una decisione immediata, proprio perché le situazioni del mondo possono evolvere in vario modo e per agire è necessario prevederlo rapidamente: la μῆτις. Essa è in grado di comprendere prontamente l’andamento temporale di una situazione, per poter decidere con rapidità ed efficacia. Un’altra caratteristica fondamentale della μῆτις è la sua versatilità: l’eroe omerico che la possiede in sommo grado è Odisseo, spesso definito appunto πολυμῆτις : grazie a questa dote egli è in grado di affrontare in vario modo tutte le molteplici e mutevoli situazioni in cui viene a trovarsi <sup>69</sup>.

Due esempi di μῆτις fra le varie attività umane sono proprio la caccia (già paradigmatica della conoscenza indiziaria) e la pesca. Inoltre, la μῆτις non è una prerogativa del solo mondo umano, ma anche di quello animale. Tipici esempi sono l’astuzia nella caccia della volpe e del polipo<sup>70</sup>.

L’arte della navigazione è uno dei più significativi esempi di μῆτις: il navigatore antico, infatti, non ha che le stelle per orientarsi nel suo viaggio per mare. Queste sono considerate un indicatore, un segno attraverso cui si può individuare la giusta rotta. Il marinaio, pertanto, opera per congetture, a partire dagli indicatori celesti. L’indizio è proprio una caratteristica che coglie l’uomo provvisto di μῆτις: al verbo τεκμαίρεσθαι (congetturare) di Alcmeone corrisponde il termine τέκμαρ che significa oltre che “limite”, anche “segno”. Con tale termine (o con il corrispondente τέκμων) venivano anche definiti i segni degli dei che servivano da guida agli uomini. Sono, infatti, τέκμαρα le stelle che gli dei hanno collocato nel cielo per permettere ai naviganti di affrontare le vie del mare. In quest’ottica i segni degli dei sembrano, in un primo momento, avere una funzione analoga a quella affrontata nel mondo assiro-babilonese, nel quale, proprio

tramite i segni, era comunicato il volere divino. E' proprio tramite la mediazione della μήτις che il segno divino si trasforma semplicemente in uno dei vari fattori di cui il navigatore esperto tiene conto nell'affrontare efficacemente la mutevole natura dei mari. Si assiste pertanto da un lato ad una certa continuità con l'universo divinatorio, mentre dall'altro il fenomeno del segno viene laicizzato: nel testo di Alcmeone il τεκμαίρεσθαι<sup>71</sup> sembra infatti rimandare solo a fenomeni naturali e non più al mondo degli dei. Questo può chiarire anche un'affermazione di Aristotele secondo la quale anticamente πέρας (limite, estremità) e τέκμαρ (segno) significavano la stessa cosa<sup>72</sup>. Chantraine osserva che τέκμων appartiene ad un campo semantico che contiene il senso di "marchio, confine, termine, linea, ma anche marcatura, congettura, prova". Probabilmente il senso originale è quello di linea demarcata, da cui indizio<sup>73</sup>: il segno era ciò che permetteva di porre il limite al *continuum* della realtà e consentiva l'orientamento rispetto al caos. La conoscenza indiziaria che aveva attinenze con la divinazione si era ormai distaccata da essa<sup>74</sup>. Lo schema interpretativo del procedimento abduttivo/indiziario era a) limitato al mondo naturale b) è più "libero" e meno rigido. Il termine τεκμήριον comparirà nel *Prognostico* ippocratico con il suo valore di *segno-sintomo* sottratto al mondo divino<sup>75</sup>.

L'orizzonte fluido in cui si muove la μήτις è l'orizzonte temporale in cui le situazioni si modificano in maniera continua. Il cacciatore che segue la preda deve cogliere ad ogni istante i segni che gli permetteranno di catturare l'animale: la narrazione che, come dice Ginzburg, nasce forse da un simile contesto è caratterizzata dall'andamento temporale. E, nell'*Edipo Re*, quando il nodo si è sciolto ed è stata scoperta la causa della pestilenza, poiché si è rivelata la vera natura di Edipo, il coro canta proprio il potere del Tempo che scopre e condanna il re di Tebe. Anche la medicina si muove nello stesso orizzonte e in essa i segni nei confronti del tempo assumono un duplice significato. Da un lato, come si vede nel *Prognostico*, i segni-sintomi delle malattie ser-



vono per prevederne l’andamento temporale. Si tratta tuttavia di una concezione ancora arcaica del pensiero medico, perché simile attenzione al tempo si poteva trovare anche nei testi mesopotamici. La vera novità sono le storie cliniche di *Epidemie I-III* nelle quali l’andamento clinico viene seguito fino ad un momento decisivo. In esse esiste un momento fondamentale la crisi, o la morte. E’ il momento in cui si ha la decisione definitiva, per la rovina o la salvezza. Il tempo è una sorta di giudice (κρίσις deriva appunto da κρίνειν =giudicare)<sup>76</sup> che definisce la malattia. Al termine del tempo lineare della malattia sta la crisi finale, il momento che, concludendone il percorso, ne definisce il senso<sup>77</sup>. Il senso è il compimento e sta alla fine del percorso: per questo le storie cliniche sono concluse e possono servire al lettore, al medico che apprende da esse. Come per la colpa di Edipo, il tempo scopre e giudica la vera natura della malattia.

Il sapere razionale sembra essere pertanto il vincitore della partita anche se atroce è la scoperta cui porta: attraverso l’indagine Edipo ha riconosciuto se stesso colpevole. Ma in realtà questo fatto era già noto ad un altro tipo di sapere, quello di Tiresia che aveva già rivelato tutto. Causticamente Voltaire commentava: “*Il faut que cet Oedipe soit idiot pour ne pas comprendre*”<sup>78</sup>. Di Benedetto evidenzia come nell’*Edipo Re* vadano in crisi le stesse strutture della razionalità rappresentate in sommo grado dalla sofistica<sup>79</sup>. La peste di Atene è verosimilmente l’evento che mette in crisi il modello razionale della medicina poiché la medicina ippocratica non è in grado di spiegarne l’origine e soprattutto la diffusione (e infatti i testi della collezione ippocratica attorno ad essa mantengono un misterioso e, forse, imbarazzato silenzio.) Come ricorda Tucidide

*Né i medici erano di aiuto, a causa della loro ignoranza, poiché curavano la malattia per la prima volta, ma anzi loro stessi morivano più di tutti, in quanto più di tutti si avvicinavano ai malati; né serviva nessun’altra arte umana (ὅυτε ἄλλη ἀνθρωπεΐα τέχνη οὐδεμία)<sup>80</sup>.*

Nel momento della crisi in cui la τέχνη medica è inutile, ritornano in auge altri tipi di sapere di cui non vi è una tematizzazione completa ma dei quali possiamo ritrovare nella tragedia e nella stessa mitica figura di Edipo appunto delle “tracce”. La cura delle peste di Tebe è, infatti, l’espulsione del contaminatore dalla città, φάρμακον, individuo che incarna la macchia della colpa che la contamina<sup>81</sup>.

Innanzitutto sembra prendere piede il sapere della medicina religiosa che si sviluppa infatti in parallelo alla medicina ippocratica e nei cui confronti quest’ultima non svolge quella polemica aspra come accade nei confronti dei guaritori<sup>82</sup>. Anzi fra la medicina ippocratica e la medicina templare non esiste solo una “non belligeranza”, ma un certo rispetto (d’altronde gli stessi medici ippocratici facendosi chiamare Asclepiadi si richiamavano al culto di Asclepio). Un sapere di questo tipo spesso procede direttamente, proviene da una visione diretta della verità. Nella tragedia è Tiresia il depositario di un tale sapere che non procede per approssimazioni o indizi. Il veggente è direttamente a conoscenza della verità che gli è “innata” (ὦ τᾶλθηθές ἐμπέφυκεν ἀνθρώπων μόνῳ, vv. 298-99) in quanto procede da Apollo. Ma è interessante rilevare come lo stesso Edipo appartenga a due ambiti di conoscenza diversa. C’è ovviamente l’Edipo campione della conoscenza razionale di cui abbiamo parlato. Ma c’è anche (sullo sfondo) l’Edipo solutore dell’enigma della Sfinge che domandava qual era l’animale che camminava al mattino con quattro gambe, al pomeriggio con due e alla sera con tre. Per risolvere un enigma si può procedere in maniera abduttiva: in questo caso lo schema utilizzato per risolvere il quesito è più insolito che in altri tipi di abduzione: può essere definito *abduzione ipocodificata*<sup>83</sup>. Ma nel pensiero greco l’enigma, più che essere annoverato fra le comuni inferenze, appartiene ad una forma di sapere più intuitivo e originario cui pertanto anche Edipo appartiene. L’enigma non è semplicemente un quesito da risolvere, per lo meno non originariamente. E’ una sfida che Apollo invia all’uomo, una parola carica di ostilità.

In un frammento di Pindaro il termine “αἴνιγμα” è utilizzato per la prima volta proprio in riferimento alla Sfinge come “*l’enigma che risuona dalle mascelle feroci della vergine*”<sup>84</sup> da risolvere pena la vita e che ha stretti rapporti con la divinazione.

*Secondo un passo del Carmide l’enigma compare quando ‘l’oggetto del pensiero non è certo espresso dal suono delle parole’. Viene quindi presupposta una condizione mistica, in cui una certa esperienza risulta inespri-  
mibile: in tal caso un enigma è la manifestazione nella parola di ciò che è divino, nascosto, un’interiorità indicibile*<sup>85</sup>.

In un altro passo platonico, nel *Fedone*, l’enigma è connesso con la sfera mistica e misterica<sup>86</sup>. Edipo, infatti, afferma che la risoluzione dell’enigma necessita di un’arte divinatoria (μαντείας ἕδει, v.394). Questo sapere più originario è quello che sembra contrapporsi al sapere indiziario. Tiresia afferma con orgoglio: “*Ho la forza della verità*” (τάλεθής γάρ ἰσχύου τρέφω, v. 356). È il sapere nel quale Giocasta la moglie/madre non crede (“*L’arte dei presagi/ non può nulla nella sorte degli uomini*, v.709 “*O vani presagi degli dei*”, v. 946. “*Ascolta quest’uomo, e udrai e saprai/ dove finiscono gli oracoli del dio*”, vv. 952-53). Tale sapere, se da un lato sembra contrapposto al sapere razionale di Edipo, dall’altro presenta con esso alcuni punti di contatto. Innanzitutto fra la parola di Apollo si frappone l’indovino con il compito di interpretarla. Già Eraclito aveva scritto: “*Il Signore di cui è l’oracolo in Delfi non dice (λέγει) e non nasconde (κρύπτει): significa (σημαίνει)*”<sup>87</sup>. Si è già detto del congetturare del timoniere attraverso segni celesti: proprio Apollo è il dio che mostra percorsi e strade.

*Profetizzare, mostrare, significare: epithespizein, deiknùmai, semainein, i tre termini si enunciano intorno alla relazione maggiore tra la voce oracolare e il cammino da percorrere. Mostrare, deiknùmai, sembra il volto chiaro della voce profetica che indica un canale, una direzione vicina, un percorso immediato. Mentre semainein, (...) veicola un’opacità semantica assai adeguata alla parola dell’oracolo. (...) L’oracolo che semainein dà,*

*dei segni con l'autorità di una voce qualificata: indica segnali, mostra tracce, suggerisce un cammino. A chi lo intende e lo recepisce come un 'itinerario da percorrere', però appena abbozzato, tocca mostrarsi attento ai segni e agli indizi, procedere seguendo le tracce al modo di coloro che, attraversando il mare e le sue vie in perenne mutamento, si orientano osservando il cielo e gli astri<sup>88</sup>.*

Edipo non è scettico come Giocasta sulla parola di Apollo, ma sull'abilità di Tiresia che accusa di non possedere l'arte della mantica. Oltre ad un sapere originario a partire dalla rivelazione degli dei, esiste anche un sapere di segni indicatori dei decreti divini che, come si è già visto, vanno interpretati e che deriva dalla tradizione mesopotamica. Nel *Timeo* Platone scrive:

*Di qui deriva la legge di erigere il genere dei profeti a interprete delle divinazioni ispirate dal dio. Questi profeti alcuni li chiamano divinatori, ignorando del tutto che essi sono interpreti delle parole pronunciate mediante enigmi e di quelle immagini, ma per nulla divinatori. La cosa più giusta è di chiamarli profeti, cioè interpreti di ciò che è stato divinato<sup>89</sup>.*

Questo è presente anche nella tragedia. Edipo si rivolge a Tiresia dicendo “*Tu, dunque, non negarci l'oracolo, /sia che venga dagli uccelli (ἄπ' οἰνωῶν φάτιν) o d'altra via/ della tua arte di indovino*”, vv. 310-11). Un'ultima traccia ci conduce ad un ulteriore particolare aspetto della figura di Edipo: Edipo, come è noto, ha subito un danno ai piedi che gli erano stati legati prima di venire esposto (καί νιν ἄθρα κείνος ἐνζεύξας ποδοῖν v. 718). Le malformazioni ai piedi o i danni alla deambulazione sono caratteristici di un gruppo di personaggi che si caratterizzano per aspetti sciamanici e che i Greci sembra abbiano conosciuto attraverso le popolazioni scitiche nell'ambiente delle colonie attorno al mar Nero<sup>90</sup>. Il danno ai piedi e la zoppia sono gli indicatori di un viaggio dello sciamano nel mondo dei morti. Figure con caratteristiche sciamaniche sono presenti nella medicina antica: di esse la più celebre è Empedocle.

E' interessante rilevare che lo stesso Achille presenti un problema al piede (il famoso tallone):

*Dietro l'eroe, che una tradizione ignota a Omero voleva sepolto nell'isola di Leuca (oggi Isola dei Serpenti) situata di fronte a Olbia, sulle coste settentrionali del mar Nero, è stato individuato infatti un più antico Achille, dio dei morti. Olbia era una colonia greca in un territorio abitato da Sciti<sup>91</sup>.*

E Achille presenta sorprendentemente conoscenze di tipo medico che ha appreso dal centauro Chirone<sup>92</sup>. Fra sciamani, mondo dei morti e medicina esistono pertanto indicazioni che connettono i tre mondi: è come se il sapere sulla malattia dipendesse dal viaggio nel mondo della morte. E' un sapere che non viene apertamente tematizzato ma che fa tuttavia capolino, nel momento della crisi delle strutture razionali<sup>93</sup>.

Nell'Edipo pertanto vediamo incrociarsi vari tipi di sapere: il sapere razionale delle tecniche (che deriva però a sua volta da un sapere semiotico di natura sacrale) ed un sapere iniziatico (nel quale hanno posto anche modalità di interpretazione (ancora il sapere dei segni degli indovini): tutto questo si rapporta ai vari approcci medici (sacrale e razionale) che appaiono intrecciati. I parallelismi che abbiamo cercato di cogliere fra struttura della tragedia e problematiche di tipo medico non devono portare alla conclusione che sullo sfondo dell'*Edipo Re* ci sia una sorta di “meditazione sulla medicina”. Molte, complesse e completamente diverse sono le interpretazioni di questa tragedia e non possono essere affrontate in questa sede, ma certamente, come si è cercato di evidenziare, la medicina rappresenta uno sfondo rilevante. Quanto al suo autore Sofocle, sembra indubbia la sua personale devozione ad Asclepio: nel finale di un'altra tragedia, il *Filottete*, è proprio Asclepio ad essere mandato a Troia a curare la ferita dell'eroe greco<sup>94</sup>. Un testo bizantino, l'*Etymologicum magnum* ricorda:

*Dexion, così fu chiamato Sofocle dagli Ateniesi dopo la morte. Si narra che gli Ateniesi, volendo assicurargli onori, costruirono a Sofocle morto un sepolcro e*

*lo chiamarono Dexion, per il fatto che aveva accolto Asclepio. E difatti accolse il dio nella sua casa e gli costruì un altare. Per questo fu chiamato Dexion*<sup>95</sup>.

Secondo questa tradizione il destino del grande tragediografo della “razionale” età di Pericle fu di essere eroicizzato e venerato come un dio dagli Ateniesi<sup>96</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. JOUANNA J., *Mèdecine hippocratique et tragédie grecque*. In: *Anthropologie et Théâtre antique*. Actes du coll. Int. Montpellier (6-8 mars 1986). Cahiers du GITA, 109-131.
2. DAREMBERG V., *De l'état de la médecine entre Homère et Hippocrate (962-460). D'après les poètes et les historiens grecs I*. Revue Archéologique 1868; 18: 345-366; *De l'état de la médecine entre Homère et Hippocrate (962-460). D'après les poètes et les historiens grecs. II-III-IV*. Revue Archéologique 1869; 19: 63-72, 199-212 e 259-267.
3. DUMORTIER J., *Le vocabulaire médical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*. Paris, 1935.
4. *Il testo greco utilizzato è quello stabilito da DAIN A. E MAZON P., Sophocles (vol.2)*. Paris, Le Belles Lettres 1967 (repr.),
5. *Lo studio dei rapporti fra medicina e tragedia è stato svolto in molti studi a partire dai già citati Daremberg (DAREMBERG V., op. cit. nota 2) e Dumortier (DUMORTIER J., op. cit. nota 3). Quest'ultimo è una pietra miliare negli studi, pur avendo ricevuto anche numerose critiche, specie per l'analisi della follia di Io. Vexata quaestio* è la cronologia dei termini medici utilizzati dal primo tragico, Eschilo, rispetto ai testi ippocratici ritenuti da alcuni studiosi provenienti da trattati medici preesistenti da cui avrebbero attinto sia Eschilo che gli ippocratici. Nestle evidenziava gli influssi ippocratici in Sofocle e in Euripide (NESTLE W., *Hippocratica*. Hermes 1938; LXXIII:1-38). Nel XX secolo possiamo rimandare agli studi di Miller su Eschilo (MILLER H.W. *Comments and conjecture in Aeschylus. Some medical terms in Aeschylus*. Classical weekly 1941/42; 25: 278-279, e MILLER H.W. *Medical terminology in Tragedy*. Trans. and Proceedings of the American Philological Association 1944: 156-157) e di Collinge (COLLINGE N.E., *Medical terms and Clinical Attitudes in the tragedians*. Bull.Inst.Class.Stud. 1962; 9: 43-55). Negli anni

*Edipo, la medicina e il “paradigma indiziario”*

- ottanta del secolo scorso Jouanna riprende il problema (JOUANNA J. nota 1) e recentemente in Italia GUARDASOLE A., *Medicina e tragedia nell'Atene del V secolo A.C.*, Napoli, D'Auria 2000. Fra le tragedie di Sofocle soprattutto il Filottete, per il suo contenuto, è stato studiato nei suoi rapporti con la medicina a partire da PSICHARI J., *Sophocle et Hippocrate. A propos du Philoctète a Lemnos*. Rev.Phil. 1908; 23: 95-128. Si veda anche CAIK E.M., *Medical language in the Sophoclean fragments*. In: SOMMERSTEIN A.H., (ed) *Shards from Kolonos : Studies in Sophoclean fragments*. pagg. 45-56, Bari, 2003 e FAUSTI D., *Il segno e la prognosi nel Corpus hippocraticum (Prognostico e Prorretico I e II)*. I quaderni del ramo d'oro on line 2008; 1: 258-278; per Euripide, in cui la presenza del linguaggio e del modello medico è sicuramente importante, si veda, per il rapporto fra descrizioni della follia e il Morbo Sacro, FERRINI F., *Tragedia e patologia: lessico ippocratico in Euripide*. Quaderni Urbinati di Cultura Classica 1978; 29: 49-62 e il recente CLARKE KOSAK J., *Heroic Measures. Hippocratic Medicine in the Making of Euripidean Tragedy*. Leiden-Boston, Brill Academic Publishers, 2004.
6. A.A.V.V., *La Letteratura greca della Cambridge University*. Milano, Mondadori, 1989.
  7. PERROTTA G., *Sofocle*. Messina-Milano, Principato, 1934.
  8. “Si narra-e la diceria conserva sino ad oggi molte prove-che Asclepio fu ospitato da Sofocle ancora in vita” Plutarco, Vita di Numa 4,10, 62 d cit. in GUARDASOLE A., nota 5.
  9. “Altri innalzano un canto, quale il peana di Sofocle, che ad Atene cantano in onore di Asclepio”.(Filostrato, Vita Apollonio 3,17) citato in GUARDASOLE A., nota 5.
  10. PERROTTA G., *op. cit. nota 7*.
  11. DI BENEDETTO V., *Sofocle*. Firenze, La Nuova Italia, 1983.
  12. VEGETTI M., *Tra Edipo e Euclide*. Milano, Il Saggiatore, 1983.
  13. VEGETTI M., *op. cit. nota 12*.
  14. CURIAZI D., *Presenze ippocratiche nell'Edipo Re*. Museum Criticum, pagg. 51-60, 1997-2000.
  15. SOFOCLE, *Edipo Re*.(trad. di Quasimodo S.), Milano, Mondadori, 1972. La traduzione utilizzata nel testo è questa ove non espressamente indicato.
  16. GINZBURG C., *Spie. Radici di un paradigma indiziario*. In: ECO U., SEBEOK T., *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*. Milano, Bompiani, 2004, pagg.97-136.
  17. DK *fr.1 In: I Presocratici (cur. Reale G.)*, Milano, Bompiani, 2006.
  18. GINZBURG C., *op. cit. nota 16, pag.106*.

19. ESCHILO, *Prometeo Incatenato*. In: ESCHILO, *Prometeo Incatenato, I Persiani, I sette contro Tebe, Le Supplici*. (cur.Savino E.) Milano, Garzanti, 1992.
20. BRUNSCHWIG J., *La conoscenza*. In: A.A.V.V. *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*. Torino, Einaudi, 2008, vol.11, pagg.88-112.
21. GINZBURG C., *op. cit. nota 16, pag.107*.
22. LAURIOLA R. (a cura di), SOFOCLE, *Edipo Re*. Torino, Paravia, 2000, pag.195.
23. PEIRCE CH.S., *Le leggi dell'ipotesi. Antologia dei Collected papers*. Bompiani, Milano, 1984 2.621-2.623.
24. OMERO, *Odissea, XIX,366 sgg.*, Milano, Mondadori, Non solo è presente una quota di azzardo, ma il segno non verbale, ( la cicatrice) può smascherare la menzogna espressa verbalmente (le menzogne pronunciate da Odisseo per non farsi riconoscere). Si veda: MANETTI G., *Indizi e prove nella cultura greca Forza epistemica e criteri di validità dell'inferenza semiotica*. Quaderni Storici 1985; 29:19-42.
25. ESCHILO, *Coefore*, v.172. In: ESCHILO, *Agammennone, Coefore, Eumenidi*. Milano, Mondadori, 1995.
26. CAMBIANO G., *Platone e le tecniche*. Bari, Laterza, 1991.
27. SOFOCLE, *Antigone*. In: SOFOCLE, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, Milano, Garzanti, 1995.
28. DI BENEDETTO V., *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*. Torino, Einaudi, 1986.
29. BURKERT W., *The Orientalizing Revolution*. Cambridge-London, Harvard University Press, 1995.
30. LABAT R., *Traité akkadien de diagnostic et pronostics médicaux*. Leiden, Brill Editeurs, 1951.
31. MANDER P., *All'origine delle scienze. 1. Medicina ed esorcistica*. Napoli, Aracne, 2005.
32. LABAT R., *nota 30*.
33. BOTTERO J., *Sintomi, segni scritte in Mesopotamia*. In: A.A.V.V. *Divinazione e razionalità*. Torino, Einaudi, 1982.
34. *Per le malattie nella medicina mesopotamica si veda anche il recente* SCURLOCK J.A – ANDERSEN B.R. (eds.) *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2005.
35. DI BENEDETTO V., *op. cit. nota 28*.
36. Di Benedetto non individua solo questo modulo espressivo, ma una serie vera e propria di altre strutture arcaiche.
37. *Malattie II,42*, citato in DI BENEDETTO, *op. cit. nota 28*.



38. IPPOCRATE, Anche nelle *Malattie delle donne* si legge: “*Pozione per l’utero. Se (la donna) ha dolori in conseguenza del parto, quando sente il dolore all’ano o in altra parte del corpo, tritare del frutto di ginepro o seme di lino e di ortica e dare da bere*”. *Malattie delle donne*, 51 citato in DI BENEDETTO, op. cit. nota 28.
39. MANDER P., nota 31.
40. IPPOCRATE, *Aforismi*. In: VEGETTI M. (a cura di), *IPPOCRATE Opere*, Torino, UTET, 1965-1976.
41. *Sul segno nella medicina ippocratica si vedano*: DILLER H., *Opsis adelon ta phainomena*. *Hermes* 1932; 67:14-42; THIVEL A., *Diagnostic e prognostic à l’époque d’Hippocrate et à la nôtre*. *Gesnerus* 1985; 42: 479-497; DI BENEDETTO V. op. cit. nota 28; PERILLI L., *Il lessico intellettuale di Ippocrate, semainein e tekmairesthai*. *Lexicon Philosophicum* 1991; 5:153-189; JOUANNA J., *Ippocrate*, Torino, SEI, 1994; PERILLI L., *Il lessico intellettuale di Ippocrate. L’extrapolazione logica*. *Aevuum antiquum* 1994; 7: 59-99; MANETTI G., op. cit. nota 24; SEBEOK T.A., *Sintomo*, Symbolon 7-9, pp. 37-60, 199-2000; FAUSTI D., nota 5.
42. PIGEAUD J. *Il medico e la malattia*, p. 788 In: A.A.V.V. *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*. Torino, Einaudi, 2008, vol.2 pp. 771-814.
43. ECO U., *Kant e l’ornitorinco*. Milano, Bompiani, 2005, p. 121-22; analoghe idee in LAKOFF G.-JOHNSON M: *Metafora e vita quotidiana*. Milano, Bompiani, 1998 in cui ad esempio le cosiddette metafore di orientamento si basano sulla concezione spaziale degli individui e WIERZBICKA A., *Semantics. Primes and Universals*. Oxford, Oxford University Press, 1996.
44. IOANNIDI H., *La notion de partie du corp et d’organ*. In: AA.VV. *Formes de pensée dans Collection hippocratique*. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque International hippocratique, Lausanne 21-26 septembre 1981, Genève, Librairie Droz.
45. JOLY R., *Le niveau de la science hippocratique*. Paris, Les Belles Lettres, 1966.
46. VEGETTI M., op. cit. nota 12.
47. *Nel capitolo sulle urine (12) il sedimento urinario viene analizzato in dettaglio: può essere “bianco, uniforme ed omogeneo”, “rossiccio ed uniforme”, “granuloso e farinoso”, “flocculoso e a scaglie” “simile a crusca”. Se poi delle urine viene analizzato il colore avremo “urine nebulose, buone se bianche, se nere cattive”, “rade e rossastre” “fetide e acquose, nere e dense”, “rade e crude” con “sostanze grasse galleggianti quali ragnatele”. Anche in Epidemie I-III, le annotazioni riguardano, con molta frequenza, emorragie, evacuazioni, urine.*
48. IPPOCRATE, *Prognostico*, 5. In: IPPOCRATE, op. cit. nota 40.

49. IPPOCRATE, *Prognostico*, 6. In: IPPOCRATE, op. cit. nota 40.
50. JOLY R., op. cit. nota 45. Esistono casi in cui tuttavia le feci nere sono a prognosi favorevole: ciò dipende dal grado di cozione degli umori.
51. IPPOCRATE, *Prognostico*. 13 In: IPPOCRATE, op. cit. nota 40.
52. HANKINSON J., “*Semeion*” e “*tekmerion*”. *L’evoluzione del vocabolario di segni e indicazioni nella Grecia classica*. In: A.A.V.V. *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*. Torino, Einaudi, 2008, vol.6, pagg.1169-1187. La distinzione classica fra i due è contenuta nella retorica di Aristotele. “*Di essi quello necessario è la prova, quello non necessario non ha un nome corrispondente a questa differenza. Intendo per necessarie le proposizioni da cui derivano i sillogismi. Perciò anche dei segni quello che è tale è la prova: quando infatti si ritiene che non è possibile confutare la proposizione enunciata, allora si pensa di apportare una prova che si ritiene dimostrata e compiuta; nella lingua antica infatti *te,kmar* (prova) e *pe,raj* (compimento) significano la stessa cosa*” (Retorica, 1357 b. In: ARISTOTELE, *Retorica*, Bari, Laterza, 1992.
53. MANETTI G., op. cit. nota 24.
54. In realtà nell’antichità diagnosi e prognosi si confondono. Si veda al proposito THIVEL A., op. cit. nota 41.
55. IPPOCRATE, *Arte*, 9. In: IPPOCRATE, op. cit. nota 40.
56. IPPOCRATE, *Arte*, 13. In: IPPOCRATE, op. cit. nota 40.
57. Per una valutazione delle alterazioni del sangue e dei segni clinici ad esse correlati si veda ANGELETTI L.R., ROMANI F.R.. *Il sangue come segno clinico nel Corpus Hippocraticum*. Medicina nei secoli 2005; 17: 551-578.
58. HIPPOCRATE, *Maladies II* (cur. Jouanna J.), Paris, Les Belles Lettres, 1983. Si vedano 2,59 e 2,61 per l’ascoltazione immediata e 2,47 b per la cosiddetta succussione ippocratica.
59. EDELSTEIN L. *Hippocratic prognosis*. In: EDELSTEIN L. *Ancient Medicine*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1987 pp. 65-85.
60. IPPOCRATE, *Prognostico*, 1. In: IPPOCRATE, op. cit. nota 40.
61. Anche Prometeo, nel *Prometeo Incatenato* attraverso i segni è in grado di procedere al di là delle apparenze. (*Prometeo incatenato*, v. 842 segg.). In ESCHILO, op. cit. nota 19
62. SCHLEIFER R, VANNATTA J., *The logic of Diagnosis: Peirce, Literary narrative, and the History of Present Illness*. J.Med. Phil. 2006; 31:363-384.
63. IPPOCRATE, *Epidemie*. I, 23. In: IPPOCRATE, op. cit. nota 40.
64. PERILLI L., 1994, op. cit. nota 41.
65. ECO U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino, Einaudi, 1984.
66. MANETTI G., op. cit. nota 24.

67. IPPOCRATE, *Prognostico*. 2. In: IPPOCRATE, op. cit. nota 40.
68. PIGEAUD J. *Op. cit. nota 42*.
69. *La mh/tij* si caratterizza anche, e talvolta, quasi in negativo, per essere soprattutto una particolare forma di astuzia che si osserva ad esempio in uno scontro, duello o gara in cui essa si contrappone alla forza. Nell’*Iliade*, durante una corsa di cavalli nei giochi funebri per Patroclo, Antiloco, con un cavallo più debole di quelli avversari, in una strettoia della pista si mette con il carro davanti a Menelao costringendolo a frenare e riesce così a vincere. E’ il modo in cui chi è più debole riesce a prevalere su chi è più forte: tale astuzia spesso può confinare anche con la frode vera e propria. ( Il, XXIII, 305 sgg.) In: OMERO, *Iliade*, Torino, Einaudi, 1991.
70. DETIENNE M., VERNANT J.P., *Le astuzie dell’intelligenza nell’antica Grecia*. Roma-Bari, Laterza, 1999.
71. *Il termine è utilizzato in modo “laico” ovviamente anche da Tucidide, traendolo dall’esperienza medica. Basti citare il celebre inizio della sua opera quando inferisce dalla forza dei contendenti l’importanza della guerra del Peloponneso* (τεκμαιρόμενος ὅτι ἀκμαζόντες τε ἦσαν ἐς αὐτὸ Ἄμφοτεροι παρασκευῆ τῇ πάσῃ) 1,1 In: DONINI G. (a cura di), *TUCIDIDE. Le Storie*. Torino, Utet, 1982
72. ARISTOTELE, *Retorica*, 1357 b. In ARISTOTELE, nota 52.
73. CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
74. In Omero, come in Esiodo ed ancora in Pindaro l’ambito di τεκμαίρεσθαι è divino e divinatorio, anche se nell’*Odissea* si assiste ad un primo utilizzo in senso laico. Si veda PERILLI L., 1991 op. cit. nota 41.
75. IPPOCRATE, *Prognostico*, 25. In IPPOCRATE, op. cit. nota 40.
76. Nell’ambito della teoria umorale le crisi sono messe in relazione con la cozione degli umori: se questa avviene, la crisi ha un’evoluzione favorevole; se, viceversa, permangono umori non ben “cotti”, con residui, ciò è la premessa per l’evoluzione in senso negativo del morbo. ( cfr. *Epidemie I*,7). Sulla crisi nella medicina antica PIGEAUD J., *La crise*. Nantes, Editions Cecile Defaut, 2006.
77. Gli autori sono molto attenti all’analisi dei cosiddetti giorni critici, giorni in cui la malattia subisce un’evoluzione verso la morte, la cronicità o la guarigione. Si legge: “La crisi delle malattie è quando esse aumentano, si indeboliscono, si trasformano in un’altra malattia, oppure terminano” (*Affezioni*, 8).
78. VOLTAIRE, in PERROTTA op. cit. nota 7.
79. DI BENEDETTO, op. cit. nota 11.

80. TUCIDIDE, II,47,4. In: TUCIDIDE nota 71
81. VERNANT J.P., VIDAL-NAQUET P., *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo Re*. In: VERNANT J.P., VIDAL-NAQUET P., *Mito e tragedia*. Torino, Einaudi, 1976.
82. JOUANNA J., *Il medico tra tempio, città e scuola*. In :A.A.V.V. *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, Torino, Einaudi, 2008, vol.6, pagg. 795-816.
83. ECO U., *Corna, zoccoli, scarpe. Alcune ipotesi su tre tipi di abduzione*. In: ECO U., SEBEOK T.A. *Il segno dei tre.Holmes, Dupin, Peirce*. Milano, Bompiani, 2004, pagg. 235-262 .
84. PINDARO, *framm. 177D* . In: COLLI G., *La sapienza greca*. Milano, Adelphi, 1977.
85. COLLI G., *La nascita della filosofia*. Milano, Adelphi, 1983, pag.53.
86. PLATONE, *Fedone* 69, b-c. In: COLLI G., *La sapienza greca*. Milano, Adelphi, 1977.
87. ERACLITO, *framm. 120*. In: DIANO C. E SERRA G. (a cura di), ERA-CLITO, *I frammenti e le testimonianze* Milano, Adelphi, 1980.
88. DETIENNE M., *Apollo con il coltello in mano*. Milano, Adelphi, 2006, pagg.194-196.
89. PLATONE *Timeo* 72 a-b. In: COLLI G., op. cit. nota 85.
90. DODDS E.R., *I Greci e l'Irrazionale*. Firenze, La Nuova Italia, 1986.
91. GINZBURG C., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino, Einaudi, 1995 pag.212.
92. OMERO, *cfr. Il. IV, 217-19 e XI, 830-32* In: OMERO, *op. cit. nota 69*.
93. La zoppia di Edipo è peraltro interpretata in modo diverso da Lévi Strauss (cfr. LÉVI-STRAUSS C., *Antropologia strutturale*. Milano, Mondadori, 1992; e da Vernant. ne: *Il tiranno zoppo: da Edipo a Periandro*. In: VERNANT J.P.- VIDAL-NAQUET P., *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Torino, Einaudi, 1991, pagg. 31-64.
94. CERRI G. (tr.), SOFOCLE, *Filottete* vv. 1437-38 Milano, Mondadori, 2003.
95. *ETYMOLOGICUM MAGNUM*, In: GUARDASOLE A., op.cit. nota 5.
96. Recentemente è stata messa in dubbio la divinizzazione di Sofocle, attribuendola ad una invenzione dei biografi ellenistici. Si veda CONNOLLY A., *Was Sophocles heroised as Dexion?*. *Journal of Hellenic Studies* 1998; 118: 1-21.

Correspondence should be addressed to:

Fernando Rosa, C.Mazzini 108, 17011 Albissola Superiore (SV), Italia -  
Tel.019481666- 3482240440, e mail: rosafern@tiscali.it