



Bollettino della Facoltà di Medicina
e Chirurgia dell'Università di Ancona

LETTERE DALLA FACOLTÀ

S O M M A R I O

LETTERA DEL PRESIDE

Iniziamo da questo numero la pubblicazione delle conferenze svolte nella settimana precedente l'inizio delle lezioni ufficiali, finalizzate alla presentazione della Facoltà e alla introduzione nelle professioni sanitarie dei nuovi iscritti ai Corsi di Laurea e di Diploma. Il ciclo di conferenze è stato svolto con grande efficacia da molti Professori della Facoltà che hanno aderito all'iniziativa con entusiasmo.

Realizzato per la prima volta ad Ancona, partendo da un'idea di Giovanni Danieli, il ciclo di conferenze è stato aperto a tutti i nuovi iscritti, indipendentemente dalla loro appartenenza ai Corsi di Laurea o ai Corsi di Diploma e questo perchè ciascuno di essi, con pari opportunità, potesse usufruire dell'offerta didattica della Facoltà; inoltre la presentazione degli ambiti culturali è stata fatta in chiave storica, partendo cioè dall'illustrazione di coloro che, con le loro scoperte e le loro intuizioni, hanno maggiormente contribuito alla nascita e all'espansione di ciascuna disciplina.

Tutto ciò allo scopo di stimolare nei futuri professionisti l'interesse per le *medical humanities* e per i percorsi formativi finalizzati a far acquisire a tutti i discenti quel fondo di cultura umanistica che è componente irrinunciabile delle professioni sanitarie; lo stesso obiettivo si propone la pubblicazione periodica delle conferenze tenute e che hanno riscosso un grande successo fra tutti i partecipanti.

E' intanto terminato, nei primi di questo mese, la serie di forum di didattica interprofessionale dedicati alla *Qualità in Sanità*, preparati e coordinati da Leandro Provinciali. Anche quest'anno nei forum si sono ribaditi i principi di riferimento della valutazione qualitativa dell'intervento sanitario. I partecipanti hanno recepito i concetti riferibili alla qualità tecnica, di natura professionale, alla qualità gestionale, attribuibile sia alla struttura che all'operatività dei singoli, ed alla qualità percepita, espressa dal giudizio dell'utenza e dei diversi operatori chiamati a dare una risposta ai bisogni di salute. E' stato trattato in questa occasione anche il tema dell'accreditamento professionale, individuale e di struttura. Il forum ad esso dedicato ha fornito ai partecipanti i requisiti su cui adeguare i propri standard operativi, consensuali alle esigenze della Regione e dei diversi organismi di controllo dell'attività sanitaria.

L'offerta formativa inerente alla qualità in medicina risulta aderente all'evoluzione dei tempi e vuole coinvolgere docenti e discenti in un dialogo costruttivo teso a migliorare i rapporti con il soggetto malato e con l'amministrazione sanitaria.

Analogamente a *Memoria ed attualità della Medicina*, anche i forum sulla *Qualità in Sanità* sono stati seguiti da Studenti dei Diplomi, dei Corsi di Laurea e delle Scuole di Specializzazione nell'ottica di una formazione comune a più figure professionali che condividono analoghi obiettivi e interessi.

Prof. Tullio Manzoni
Preside della Facoltà

MEMORIA ED ATTUALITÀ DELLA MEDICINA

Medicina primitiva e Medicina razionale 2

VITA DELLA FACOLTÀ

- Corsi Monografici 19

LE DELIBERE DEL CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE 20

APPUNTI DAL SENATO ACCADEMICO 21

STORIA DELLA MEDICINA

It is more important to know what sort of patient has a disease than what sort of disease a patient has 22

AGENDA DELLO SPECIALIZZANDO

Lezione inaugurale del ciclo di conferenze Memoria ed Attualità della Medicina, introduttive alle professioni sanitarie, tenute dal 16 al 20 ottobre 2000 agli Studenti del 1° anno dei Corsi di Laurea e dei Corsi di Diploma della Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università di Ancona.

Con il termine medicina primitiva gli storici della medicina e gli antropologi intendono il modo con cui i così detti "selvaggi" o "non civilizzati" curano o curavano le malattie. Questa medicina è stata anche definita magico-religiosa perché basata su due fondamentali elementi: la magia e la religione¹⁻³. I membri delle culture primitive, ancora numerose e incontaminate fino alla metà del secolo scorso in molte regioni di alcuni continenti, hanno sempre fatto ricorso all'intervento di forze soprannaturali per spiegare eventi naturali, anche i più semplici, che non potevano capire come la pioggia o la siccità, il succedersi delle stagioni, i terremoti e così via. Tra gli eventi dall'origine incomprensibile erano ovviamente incluse le malattie e le epidemie. Questi strani fenomeni che colpivano l'uomo venivano quindi attribuiti

Medicina primitiva e Medicina razionale

Una breve storia dei loro rapporti nell'antica Grecia

alla volontà di un dio o all'intrusione di uno spirito maligno. I malati dovevano essere affidati alle cure di uomini ai quali l'intera comunità attribuiva poteri taumaturgici e soprannaturali. E' il mago-stregone o stregone-sacerdote, che già occupa una posizione preminente nella comunità come sacerdote e mago e spesso come capo della tribù, che assume l'ulteriore importante funzione di "uomo della medicina". Come responsabile della cura dei malati, l'uomo della medicina è stato considerato l'antenato del medico moderno anche se questi due tipi di addetti alla conservazione della salute degli uomini devono essere considerati più antagonisti che colleghi perché il loro armamentario professionale è completamente diverso: il medico moderno si basa su procedure razionali, il suo antenato agiva con pratiche irrazionali⁴.

Per la diagnosi delle malattie l'uomo della medicina ricorre ai rituali tipici della magia come la divinazione, la trance, l'astrologia, l'interpretazione dei sogni ed il presunto contatto con gli spiriti dei morti. Il trattamento dei malati

quindi attribuiti



Fig. 1. Asclepio, il dio della medicina, rappresentato con i suoi principali simboli: la bacchetta con cui venivano toccati i malati; il serpente sacro, dotato di proprietà terapeutiche, attorcigliato attorno alla bacchetta; il gallo, animale sacrificale e *memento* al medico di essere sempre vigile ed attento nell'esame del paziente; il piccolo demone con mantello e cappuccio, Telesforo, genio delle guarigioni. (Disegno inedito di anonimo del '500; inchiostro su carta quadrettata a punta d'argento).

è basato sia su pratiche irrazionali, come le purificazioni, i riti sacrificali, gli amuleti, gli esorcismi e le preghiere, il contatto mediato o diretto del malato, sia su alcuni rimedi definiti razionali, come le diete, i bagni, il massaggio, il salasso, i purgativi, la cauterizzazione delle piaghe e l'uso dell'organoterapia e di farmaci estratti da vegetali, alcuni dei quali molto attivi ereditati dalla farmacopea moderna. Questa medicina primitiva è generalmente ritenuta di una certa efficacia sia per l'oggettiva utilità dei rimedi razionali sia per gli effetti psicologici provocati nel malato dalle pratiche irrazionali⁵. Diceva Jean-Martin Charcot che il miglior medico è quello che sa infondere la speranza più forte nel malato⁶. Non c'è dubbio che la personalità del mago-stregone visto come un essere super-umano e i suoi



rituali straordinari possano creare nel malato uno stato di forte suggestione, di fede nel successo e di aspettativa di guarigione il cui effetto terapeutico è empiricamente riconosciuto su certi disturbi e malattie definite funzionali. Alcuni ammettono anche una certa efficacia nello stimolare la spontanea capacità di recupero dell'organismo con miglioramento della sintomatologia e, talvolta, con la remissione di talune malattie di tipo organico. Il meccanismo d'azione di questo effetto, ancora poco spiegato scientificamente, è riconducibile al noto effetto placebo⁷.

La magia e la religione sono i due elementi di base di tutte le forme di medicina primitiva praticate in ogni epoca e luogo. Anche presso le antiche civiltà del passato, come quelle dei Babilonesi, degli Egizi, degli Ebrei e delle popolazioni dell'America precolombiana venivano praticate forme di medicina magico-religiosa praticamente identiche tra loro⁸. Il famoso papiro Ebers, uno scritto di medicina egizia risalente al XVI secolo a. C. ma basato su testi di circa mille anni prima, riporta nella parte introduttiva questa massima: "Sono efficaci le formule magiche insieme ai rimedi e sono possenti i rimedi quando operano insieme alle formule magiche"⁹.

Per lungo tempo, fin dagli albori della loro civiltà, anche i Greci fecero ricorso all'intervento degli dei dell'Olimpo per spiegare l'insorgere delle malattie e delle pestilenze¹⁰⁻¹². Un punto di svolta si ebbe con la comparsa dei primi filosofi, quelli che chiamiamo pre-socratici o filosofi della natura, i quali, insoddisfatti dei miti e delle superstizioni di Omero e di Esiodo, cercarono di dare una spiegazione razionale ai fatti naturali e biologici e sostituirono le teogonie della tradizione con le cosmogonie. Sulla scia del loro razionalismo, nel V secolo a. C. Ippocrate di Cos ed i medici della sua Scuola introdussero il concetto rivoluzionario che le malattie sono eventi naturali provocati da un'alterazione dell'equilibrio organico del corpo e non opera della volontà divina. La medicina popolare tuttavia continuò a fiorire come prima nonostante le idee nuove di Ippocrate. A giudicare dalle polemiche contro gli indovini-guaritori riportate negli scritti del *Corpus* ippocratico, l'antagonismo e la concorrenza tra costoro ed i medici "regolari" fu forte. Da allora, questa situazione è rimasta sostanzialmente la stessa, con pochi mutamenti nelle diverse epoche e con ricorrenti accentuazioni della richiesta di pratiche magiche nei periodi storici di maggiore ansia provocata da crisi politiche, religiose ed economiche¹³. Come nell'antica Grecia, anche nella nostra epoca, che si vorrebbe governata dalla razionalità, molti malati non ricorrono alla medicina ufficiale o l'abbandonano: l'irrazionalità, un aspetto insopprimibile della natura umana, li spinge a ricercare le cure di maghi,

di guaritori e degli scopritori di formule miracolistiche. Pertanto, è istruttivo, se non essenziale, che chi inizia oggi gli studi in una Facoltà di Medicina conosca quali siano stati gli antefatti storici della contrapposizione tra medicina magico-religiosa e medicina razionale. Gli antichi Greci vissero per primi l'esperienza di questa contrapposizione quando alla plurimillennaria medicina magico-religiosa si affiancò quella dei medici ippocratici. La lezione che possiamo imparare da quella esperienza dovrebbe essere istruttiva perché alcuni problemi che allora rimasero insoluti sono più o meno gli stessi che stiamo vivendo oggi. Prenderemo in considerazione nei paragrafi che seguono l'evoluzione del concetto di malattia dagli albori della civiltà greca fino alla comparsa dei medici ippocratici ed esamineremo in breve le loro rivoluzionarie dottrine mediche. Vedremo infine i problemi che vennero a crearsi tra questa nuova medicina razionale e la medicina tradizionale praticata da maghi ed indovini, fortemente radicata nella mentalità del popolo, e quella dei sacerdoti della religione ufficiale, nonché l'atteggiamento che assunsero questi nuovi medici nei riguardi dell'antropologia dei filosofi. Una breve conclusione finale ci riporterà ai nostri giorni.

Medicina e Chirurgia in Omero

Nella prefazione al suo trattato *Sulla Medicina*¹⁴ l'erudito enciclopedista e medico¹⁵ romano Aulo Cornelio Celso traccia una breve storia della medicina greca e racconta che Podalirio e Macaone, i due mitici figli di Asclepio che seguirono il re Agamennone all'assedio di Troia, furono di grande aiuto ai compagni d'arme perché ne curarono le ferite di guerra con ferri chirurgici e medicinali. Celso, che doveva aver letto attentamente l'*Iliade* di Omero, aggiunge tuttavia che questi due medici non sapevano trattare né le pestilenze né le altre specie di malattie, spiegando così che gli antichi Greci conoscevano la chirurgia ma non la medicina. Anche il suo quasi contemporaneo Plinio il Vecchio conferma che al tempo della guerra di Troia la medicina greca si limitava alla cura delle ferite¹⁶. Nell'*Iliade*¹⁷ e nel capitolo XXII dell'*Odissea*¹⁸, Omero descrive in dettaglio ben 175 ferite, di cui 128 mortali, dando prova di avere un'ottima conoscenza dell'anatomia topografica e di saper correlare la gravità delle ferite con l'importanza vitale delle regioni corporee e degli organi interni, nonché di conoscere i diversi effetti dei colpi di spada, di lancia, di freccia e di pietra¹⁹. Almeno in teoria, ci dimostra anche di saper curare a regola d'arte una ferita²⁰. Le conoscenze chirurgiche riportate nei due poemi epici sono tanto dettagliate che alcuni studiosi hanno ritenuto





che Omero fosse stato lui stesso un chirurgo militare²¹. Per i Greci di quell'epoca i traumi accidentali e le ferite di guerra non costituivano un problema interpretativo: la causa era evidente, la lesione visibile, le conseguenze prevedibili e la terapia doveva necessariamente essere affidata alla mano di uomini specializzati, dotati cioè di una buona conoscenza dei ferri chirurgici e dei medicamenti. Le conoscenze chirurgiche accumulate dai greci nel corso dei secoli erano quindi piuttosto avanzate. Viceversa, Omero non descrive mai le malattie in modo esplicito. Le malattie, spesso personificate da un demone malefico²², sono definite eventi atroci, odiosi o abominevoli²³, che infliggono sofferenze e dolori²⁴ e che consumano l'uomo lentamente²⁵. Anche la terribile pestilenza che infesta il campo degli Achei descritta nel I libro dell'*Illiade*, dove muoiono muli, cani e uomini a centinaia, è definita semplicemente *kakos nousos*, cioè malattia cattiva²⁶.

Il silenzio di Omero sui sintomi delle pestilenze e delle malattie non è dovuto alla reticenza del poeta a trattare argomenti non adatti all'epopea eroica. E' vero che un eroe deve cercare una morte gloriosa in battaglia e non consumarsi in un letto per malattia, ma anche Esiodo, pur raccontando come tutti gli uomini senza eccezione si siano meritati le malattie che li affliggono, non è stato certamente più esplicito di Omero nel descriverle. Omero ed Esiodo non descrivono le malattie interne, o i loro sintomi, semplicemente perché nessuno allora le conosceva, né era di alcuna utilità conoscerle. Omero ha rappresentato nei suoi poemi la cultura dei Micenei, con elementi appartenenti a quella della successiva epoca arcaica, entrambe dominate dall'irrazionale²⁷. Come tutti i primitivi, anche i Greci di quelle epoche non sapevano spiegare eventi naturali come le malattie e le pestilenze e le ritenevano di origine soprannaturale. Sono infatti le frecce di Apollo che colpiscono gli uomini e gli animali nel campo degli Achei²⁸. E proprio come i primitivi, anche loro affidavano la terapia alle pratiche magico-religiose di uomini cui venivano attribuiti poteri speciali. Per mettere fine a questa pestilenza non vengono infatti interpellati Macaone e Podalirio, i due medici dell'esercito acheo, ma Calcante. Costui era un *mantis*²⁹, cioè un profeta, sacerdote o indovino di sogni³⁰, uno che conosceva "il presente, il futuro ed il passato"³¹, una definizione che da allora in poi indicherà un indovino³². Calcante era indubbiamente famoso, il migliore tra i vati dice Omero³³, ma forse non il più bravo di tutti dato che, secondo una versione del mito, un giorno ne incontrò uno più bravo di lui. Fu sfidato in una gara di vaticinio da un suo collega, Mopso figlio dello stesso dio Apollo e della figlia di Tiresia, altro mitico indovino, e perdette il confron-

to. Ne morì di crepacuore³⁴. Nell'*Illiade* Calcante dimostra tuttavia di saper fare perfettamente il suo mestiere di *iatromantis*, cioè di profeta dedicato alla cura delle malattie. Pur non sapendo nulla di medicina, spiega l'origine della pestilenza e ne suggerisce la terapia. Il grande indovino rivela infatti che la pestilenza è una vendetta di Apollo, offeso perché Agamennone si era preso come concubina Criseide figlia di Crise, un sacerdote del dio. Crise, che si era visto rifiutare il riscatto per liberare la figlia, si era allora rivolto ad Apollo per ottenere giustizia. Agamennone è costretto suo malgrado a restituire la sua concubina al padre, ordina una purificazione generale con abluzioni in acqua di mare e offre ad Apollo un'ecatombe di tori e di capre. La terapia è corretta e, di conseguenza, la pestilenza si esaurisce³⁵.

Le malattie come fatalità

I Greci si erano tuttavia posti il problema del perché alcuni si ammalavano e morivano mentre altri potevano arrivare fino a tarda età in buona salute. L'uomo descritto da Omero è essenzialmente un fatalista e attribuisce quindi gli eventi fuori dell'ordinario alla *moira*, alla "parte assegnata a ciascuno", cioè alla propria sorte o destino. Anche le malattie vengono quindi imputate alla propria *moira*. I mali che affliggono l'uomo, malattie incluse, colpiscono a caso in quanto ciascuno è partecipe della razza umana destinata alle sofferenze. Nell'epilogo dell'*Illiade*, Achille riflette sulle sorti degli uomini raccontando la storia dei due vasi di Zeus: "Gli dei filarono questo per i mortali infelici: vivere nell'amarezza: essi invece sono senza pene. Due vasi sono piantati sulla soglia di Zeus, dei doni che dà, dei cattivi uno e l'altro dei buoni. A chi mescolando ne dà Zeus che getta le folgore, incontra a volte un male e altre volte un bene; ma a chi dà solo dei tristi, lo fa disprezzato, e mala fame lo insegue per la terra divina, va errando senza onore né dagli dei né dagli uomini"³⁶.

Da questi passi appare chiaro che le sciagure umane non sono considerate punizioni per violazioni di regole morali o giuridiche, o di principi religiosi che in quell'epoca non esistevano, ma una mera fatalità. Inoltre, chi è colpito da uno dei mali inviati da Zeus, viene disprezzato e abbandonato dagli uomini e cade in miseria. Questo atteggiamento mentale nei riguardi delle malattie è tipico di una fase culturale definita "civiltà di vergogna"³⁷. Secondo le regole di questa cultura, chi soffre di qualche cosa di strano o chi si comporta contro le regole di una società conformista viene disprezzato e quindi isolato dalla comunità. Casi di abbandono di chi è colpito da una malattia "odiosa e abo-





minevole" ne abbiamo diversi. Si veda ad esempio il lamento di Polifemo accecato ed ingannato da Odisseo, che viene interpretato dagli altri Ciclopi come il lamento di chi è stato colpito da un *nousos*, una malattia. Poiché "Del male che manda Zeus non c'è scampo"³⁸, i Ciclopi lo invitano a pregare il padre Poseidone e lo abbandonano.

Eric Dodds, un grande studioso della psicologia degli antichi Greci, precisa che la regola più importante della civiltà di vergogna "non è il timore di Dio, ma il rispetto della pubblica opinione"³⁹. Viceversa, dice sempre Dodds, "tutto quello che espone l'uomo al disprezzo o al ridicolo dei suoi simili o che va contro il conformismo sociale, tutto quello che gli fa perdere la faccia, è sentito come insopportabile"⁴⁰. Poiché l'Olimpo dei Greci era abitato da dei che assomigliavano agli uomini anche per i vizi e le virtù, ogni dio doveva conservare la stima dei suoi colleghi. Ciò significa che se non si fosse vendicato contro Agamennone, Apollo avrebbe perso la faccia nei riguardi degli altri abitanti dell'Olimpo. La pestilenza inviata da Apollo, che a prima vista appare come una punizione perché sono state infrante regole divine o un *taboo*, fa parte in realtà della civiltà di vergogna. La pestilenza è infatti inflitta come vendetta perché Apollo ha subito un'offesa personale; è un regolamento di conti perché quel dio è preoccupato di salvaguardare il proprio onore. Un altro esempio è quello di Licurgo che nella tragedia greca figura punito dagli dei con la pazzia⁴¹ ed in Omero con la cecità. Licurgo osò spaventare il piccolo dio Dioniso suscitando l'ira e la vendetta degli dei contro di lui; lo resero cieco e presto morì perché era in odio a tutti i numi immortali⁴². Anche in questo caso, come in quello di Agamennone, Licurgo fu punito perché aveva offeso la rispettabilità di un dio.

La "moralizzazione" delle malattie

Almeno nell'*Iliade* le malattie erano quindi considerate una pura fatalità. Non c'è relazione tra la comparsa di una malattia, intesa come punizione, e la colpa di chi la subisce per aver infranto regole morali, giuridiche o religiose. Questa relazione punizione-colpa è tipica invece di quella che è stata definita "civiltà di colpa" i cui esponenti più rappresentativi sono i moralisti Esiodo, Solone ed Erodoto⁴³. Le malattie vengono moralizzate, sono viste cioè come punizione di una colpa. Il concetto è semplice: anche oggi è impulso irresistibile di chi subisce una disgrazia o è colpito da una malattia, dire o pensare "che colpa ho, quale peccato ho commesso per meritarmi una disgrazia simile!". Per gli antichi Greci, gli operatori di questa giustizia sono ovviamente gli dei dell'Olimpo che intervengo-

no contro coloro che hanno commesso crimini. Questo risvolto etico delle malattie si imporrà nella Grecia arcaica in modo graduale. Nasce verso la metà dell'VIII secolo a. C. come esigenza di una giustizia diversa quando, superata la crisi economica che aveva caratterizzato l'età buia, si fa strada un nuovo periodo politico e si gettano le basi per un nuovo assetto sociale. Si affermano la *polis*, la città-stato, ed i governi democratici. In questo periodo cambiano le relazioni tra i cittadini e si fa più forte la necessità non solo di giustizia sociale ma anche di quella civile che richiede il castigo dei colpevoli e dei malvagi. Poiché non sempre la giustizia secolare riesce a colpire chi viola le leggi, specie quelle morali, si tende a far ricorso alla giustizia divina che si presume infallibile.

Esiodo si fa interprete di questo cambiamento attraverso i miti dai quali traspare l'esigenza di una nuova forma di giustizia adatta all'epoca. Nella parte iniziale delle *Opere e Giorni*⁴⁴ Esiodo mostra infatti l'inutilità e l'ingiustizia della giustizia amministrata dai re. Poi racconta il mito antichissimo e universale delle cinque età dell'uomo iniziando dall'età dell'oro, il paradiso perduto, quando l'uomo si cibava solo di frutti della terra e di latte, non conosceva le guerre e viveva con il cuore tranquillo, esente da fatiche e sventure, dai malanni e dalla vecchiaia⁴⁵. Agli uomini dell'età dell'oro succedettero quelli di razza inferiore dell'età dell'argento che erano sottomessi alla loro madre e non osavano disobbedirle, e non facevano guerra tra loro. Zeus li distrusse e comparve un'altra generazione di uomini, quella dell'età del bronzo, che mangiavano carne e pane e si diletta- vano a farsi guerra ed erano uomini insolenti e senza pietà. La nera Morte li distrusse tutti. La quarta razza era più nobile e generosa della precedente, fatta di uomini che compirono imprese gloriose come l'assedio di Tebe nella terra di Cadmo e la guerra di Troia dove molti morirono. Divennero tutti eroi e semidei. Infine comparve la razza dell'età del ferro, i contemporanei di Esiodo, che soffrono per le fatiche e le pene quotidiane, anche se hanno ancora qualche bene mescolato ai malanni. Ma verrà un'epoca, dice ancora Esiodo, che sarà ancora peggiore: "Gli uomini nasceranno con i capelli già grigi sulle tempie. Il padre non andrà d'accordo con i figli né questi con il padre, né l'ospite con chi lo ospita, né l'amico con l'amico; né il fratello sarà caro al suo fratello come prima. L'uomo non porterà rispetto ai suoi genitori"⁴⁶. Le varie generazioni che si succedono, forse escludendo quella degli eroi e semidei, simbolizzano il processo della degenerazione morale dell'uomo: le punizioni divine, anche sotto forma di malattie, aumentano con il peggiorare dei costumi. Più avanti ancora, il concetto di malattia come punizione di una colpa





appare ancora più esplicito con la parabola degli abitanti della città morale e giusta che vivono esenti da malattie mentre quelli della città immorale e criminale sono colpiti dalle sofferenze e dalle pestilenze⁴⁷.

Le malattie e la gelosia divina

Sempre nelle *Opere e Giorni*, Esiodo riporta il famoso mito della giara di Pandora, che ha alcuni punti di somiglianza con il passo del libro XXIV dell'*Illiade* in cui Achille descrive i due vasi con i beni ed i mali che stanno sulla soglia di Zeus. Nel mito esiodeo, Zeus ordina ad Efesto di modellare con l'acqua ed il fango una donna bellissima, ai quattro Venti di soffiare in lei la vita ed a tutte le dee dell'Olimpo di adornarla e renderla attraente. La donna, chiamata Pandora (che tutto dona), fu inviata da Zeus in dono ad Epimeteo, fratello di Prometeo. Ma Pandora sollevò subito con le sue mani il coperchio della giara che gli dei avevano riempito, e sull'umanità, fino ad allora esente da pene, fatiche e malattie mortali, si sparsero i mali e le affezioni; solo la Speranza rimase dentro la giara che Pandora aveva richiuso per volere di Zeus. Ma, continua Esiodo "Le altre infinite piaghe si aggirano tra gli uomini. Ne è piena la terra, ne è pieno il mare. Senza ragione le malattie colpiscono gli uomini continuamente di giorno e di notte, portando silenziosamente il male agli uomini"⁴⁸. Esiodo, nonostante Plutarco nel *Simposio dei sette sapienti* abbia ritenuto che fosse medico⁴⁹, non descrive affatto le malattie che chiama in modo generico *nousoi*. Il mito di Pandora, tuttavia, solo in apparenza assomiglia all'analogo mito omerico riportato in precedenza. Mentre nell'*Illiade* le malattie appaiono come mera fatalità, quelle che escono dalla giara di Pandora sono inviate agli uomini come punizione per aver usufruito di un inganno perpetrato da Prometeo che, violando le regole dettate da Zeus, aveva rubato il fuoco agli dei donandolo agli uomini (e la scoperta del fuoco, indubbiamente, è stato uno dei più grandi successi della civilizzazione umana). Zeus, sempre secondo Esiodo, punì Prometeo: "Poi Zeus che raccoglie le nuvole si rivolse a Prometeo con ira: Figlio di Giapeto, che tutti superi in astuzia, tu sei soddisfatto di avermi giocato e rubato il fuoco; una grande calamità colga te e tutti gli uomini che verranno. Io darò agli uomini come prezzo del fuoco un male in cui essi saranno tutti felici mentre si avviano alla propria distruzione"⁵⁰. La punizione divina fu estesa anche al genere umano con l'invio sulla terra delle malattie. L'uomo, pur non avendo materialmente commesso il crimine, ne aveva tuttavia usufruito elevando la sua condizione. Ogni progresso dell'umanità suscita negli dei un senso di

gelosia, il *phthonos* divino. Come spiega Dodds, questa gelosia degli dei nei riguardi dell'uomo è motivata dall'idea dei Greci del periodo arcaico che "Gli dei vedono di mal occhio ogni successo, ogni gioia che per un istante sollevi gli uomini al di sopra della loro mortalità, usurpando le prerogative degli immortali"⁵¹. Questa usurpazione richiedeva una punizione. Le malattie sono quindi inviate dagli dei come conseguenza dell'invidia e della gelosia.

Le malattie come punizione di una colpa

Queste punizioni suscitate dalla gelosia di Zeus per la civilizzazione dell'umanità, così come ci sono state tramandate da Esiodo, dovevano tuttavia apparire ingiustificate. L'uomo, in fin dei conti, si considerava ai suoi stessi occhi innocente perché non aveva fatto altro che migliorare la sua condizione senza pretendere di elevarla al livello degli immortali. Inoltre, le malattie, come gli altri mali, continuavano a colpire a caso sia i giusti che i malvagi. Venne quindi introdotto in questo concetto di invidia divina una connotazione più morale. La gelosia fu rivolta contro coloro che nella vita avevano avuto un successo eccessivo. Alla mente degli uomini questo doveva apparire come una legge di compensazione: l'uomo che è riuscito ad avere successo in qualche campo prima o dopo pagherà la sua buona sorte. Chi ha avuto fortuna ed ha accumulato ricchezze diventa anche potente ed i potenti sono arroganti. L'arroganza, la *hybris*, è il male primo perché partendo dall'arroganza si arriva facilmente alla prepotenza, alla disobbedienza delle regole, alla violazione delle leggi ed all'uso personale della giustizia che diventa così ingiusta. Spetta quindi agli dei sdegnati ristabilire la giustizia punendo gli arroganti ed i prepotenti. Dalla divinità gelosa si passa quindi alla divinità giusta in senso morale e giuridico: lo *phthonos* diventa quindi *nemesis*, la giusta indignazione, un termine che con Eschilo assumerà il significato di vendetta e castigo divino. Come scrisse Celso, i Greci ritenevano che le malattie provenissero dallo sdegno degli dei immortali; gli uomini dovevano implorare la loro clemenza ed il loro aiuto⁵².

Secondo Dodds, questi concetti di giustizia divina sono già presenti in Omero, ma solo nell'*Odissea*, posteriore all'*Illiade* e probabilmente contemporanea alle opere di Esiodo, il cui epilogo vede Odisseo, il giusto, trionfare contro ogni avversità mentre i pretendenti, i malvagi, vanno in perdizione a causa del loro orgoglio⁵³. L'*Odissea* contiene diversi passi in cui è espresso il concetto di invidia degli dei e di giustizia divina⁵⁴ mentre, sempre secondo Dodds⁵⁵, quelli dell'*Illiade* in cui sono presenti simili riferimenti sem-





brano essere aggiunte posteriori o interpolazioni⁵⁶. Il caso di Bellerofonte potrebbe essere emblematico. Bellerofonte, secondo Omero, sconfisse la Chimera, i Sòlimi famosi, uccise le Amazzoni forti come guerrieri e massacrò gli uomini più forti della Lidia. Aggiunge Omero che ben presto fu in odio a tutti i numi e si mise ad errare per la pianura Alea consumandosi il *thymos* e sfuggendo gli uomini⁵⁷, un'immagine che ben si adatta ad un uomo affetto da gravi turbe mentali che dai mitografi posteriori verrà incluso tra i melanconici gravi⁵⁸. Per Omero infatti, il *thymos* è la sostanza aerea che svolge le attività della mente, che entra ed esce dalle *phrenes*, i polmoni, l'organo che (insieme al cuore) i Greci dell'epoca omerica credevano svolgesse le funzioni che noi oggi attribuiamo al cervello⁵⁹. Consumarsi il *thymos* voleva quindi dire perdere la ragione. Le versioni successive del mito raccontano che Bellerofonte si montò la testa per i suoi successi e, ritenendosi un dio, cercò di arrivare all'Olimpo in sella al cavallo alato Pegaso e per questa arroganza fu punito dagli dei⁶⁰. Bellerofonte aveva quindi commesso peccato di *hybris*. Omero non spiega che costui si era "montato la testa", ma la punizione divina che lo colpì dopo l'elencazione dei suoi successi potrebbe sottintendere che la sua arroganza arrivò fino alla sfida agli dei.

La punizione divina moralizzata, come malattia o piaga inviata dagli dei per la violazione di leggi civili o regole morali, è presente in Solone, l'uomo di stato e poeta attico che visse tra il VII ed il VI secolo a. C. e che introdusse una serie di leggi e la costituzione timocratica in Atene⁶¹. È presente anche in Erodoto⁶², il primo grande storico greco vissuto nel V secolo a. C. Solone pur avendo scritto versi come questi "La dea del destino, la Moira, dà il bene ed il male alla gente e nessuno sfugge alla sorte dettata dagli dei che sono immortali"⁶³, che farebbero pensare alle pene inflitte a caso agli uomini, nell'*Eunomia* fa una lezione morale esortando i cittadini di Atene al buon governo, alla rettitudine ed al rispetto degli insegnamenti di Dike, la dea della giustizia; altrimenti, dice Solone, la punizione divina sotto forma di terribile male colpirà inesorabilmente tutti i cittadini⁶⁴. In Erodoto ritroviamo chiaramente espresso il concetto di punizione divina in veste morale riservata agli uomini i quali, avendo avuto enorme successo nella vita ed accumulato ricchezze favolose, ostentano un eccesso di orgoglio fino all'arroganza. Narra infatti del viaggio di Solone a Sardi presso il re Creso il quale, dopo aver mostrato all'ospite ateniese la sala del tesoro con le sue enormi ricchezze, chiede all'ospite se non lo considerasse l'uomo più felice del mondo. Solone risponde che non lo considera né il primo né il secondo dei più felici perché nella lunga

vita di un uomo che essendo ricco si crede anche felice bisogna aspettare fino alla fine per vedere se questo morirà senza aver ricevuto danni dagli dei. Secondo Erodoto, Solone sentenziò: "Perché l'uomo molto ricco può non essere più fortunato dell'uomo che vive alla giornata.. perché molti uomini molto ricchi sono sfortunati, e molti di pochi mezzi invece sono fortunati ... perché la sorte di quest'ultimo tiene lontani i disastri, è libero da deformità e malattie, non ha esperienza di cose malvagie, e ha figli sani e belli. È impossibile per un umano avere tutto allo stesso tempo ... Bisogna aspettare la fine della vita per vedere come sono andate le cose perché gli dei promettono buona sorte a molte persone e poi le mandano in completa rovina"⁶⁵. Solone fu considerato uno stolto ma, racconta sempre Erodoto, la sua profezia si avverò e una terribile punizione divina si abbatté su Creso perché si era arrogantemente ritenuto, essendo il più ricco di tutti, anche il più felice del mondo. Creso aveva due figli, uno infelice perché sordo-muto e l'altro, Ati, che invece primeggiava in tutto tra i coetanei⁶⁶. Nonostante le precauzioni di Creso, allarmato da un sogno premonitore, Ati fu ferito mortalmente per errore durante una battuta di caccia sul monte Olimpo⁶⁷.

L'aspettativa di una punizione e la paura del contagio

L'attesa di una punizione divina, che poteva colpire in qualsiasi momento nell'arco dell'intera vita di un individuo, creava certamente uno stato di ansia. Ai primi sintomi di una malattia, il soggetto si interrogava se avesse commesso in passato azioni riprovevoli. Chi invece credeva di aver commesso peccato, viveva nell'ansia in attesa di essere colpito da una malattia. Tuttavia, nonostante moralisti come Esiodo, Solone ed Erodoto propagandassero questa relazione diretta tra "peccato" e malattia come punizione divina, le malattie continuavano a colpire gli uomini in modo arbitrario. Si ammalavano coloro che avendo condotto una vita irreprensibile apparivano senza dubbio innocenti mentre potevano arrivare in buona salute fino a tarda età peccatori incalliti. Nondimeno, la giustizia divina doveva essere infallibile e quando non interveniva direttamente sul colpevole, dopo la morte del reo la punizione veniva tramandata ai suoi discendenti. La punizione cioè veniva differita: "I debiti morali del padre si ereditavano precisamente come quelli pecuniari"⁶⁸. Questo "pagamento" differito era ineluttabile e poteva passare a carico dei figli dei figli per generazioni, oppure poteva coinvolgere i vari parenti e tutti coloro che in qualche modo fossero vicini





ni al reo. Qualcuno, insomma, ancorché del tutto innocente, avrebbe prima o poi pagato per la colpa del reo. Un esempio tipico di punizione differita è riportato da Erodoto il quale, continuando la storia di Cresò, racconta che la profezia di Solone continuò inesorabilmente il suo decorso⁶⁹. Cresò fu sconfitto da Ciro perché non capì che, quando l'oracolo gli disse che se avesse mosso guerra ai Persiani avrebbe distrutto un grande impero, l'oracolo intendeva l'impero di Cresò e non quello di Ciro. Cresò ottenne da Ciro la concessione di inviare messi a Delfi per chiedere alla Pizia per quale ragione gli dei lo avessero punito così duramente ingannando un uomo pio come lui. La sacerdotessa rispose ai messi che Cresò non aveva fatto altro che scontare la colpa del suo quarto ascendente, il quale fu spinto dall'astuzia di una donna ad uccidere il suo capo, impadronendosi del suo potere al quale non aveva diritto⁷⁰. Il concetto di punizione differita che ricade sui discendenti e parenti o su chi è vicino o amico del reo è, almeno per lo spergiuro, molto antico⁷¹. È con Solone che la punizione differita diventa generalizzata. Egli ammonisce non solo che la vendetta di Zeus può colpire il colpevole, i suoi figli o nipoti⁷², ma anche che, se solo pochi cittadini sono corrotti "la città intera verrà travolta da un terribile male e tutti pagheranno le colpe di tutti"⁷³. La malattia come punizione differita del reo o ereditata da figli o nipoti innocenti, oppure, ancora peggio, estesa ai vicini anch'essi innocenti, dovette creare uno stato di vero e proprio panico generalizzato.

Nacque così la paura della contaminazione. Il *miasma*, la nefandezza di un reo, assume carattere contagioso e chi viene a contatto con colui che si è macchiato di un peccato grave deve purificarsi per evitare i rischi del contagio. La purificazione rituale, la *katharsis*, diventa un atto necessario e frequente ed ha significato sia di obbligo rituale per la riparazione di un peccato sia di vera e propria purificazione fisica. Viene a crearsi un'atmosfera oppressiva infestata da demoni sempre più numerosi, maligni e sinistri che seminano malattie e pestilenze e provocano la rovina dell'uomo mediante l'*ate*. È l'atmosfera efficacemente descritta dai grandi tragedi greci del VI-V secolo, che riproponevano per il teatro le credenze popolari più diffuse e più radicate tra i Greci di allora.

Il razionalismo dei medici ippocratici

Nel V secolo a. C., forse nel 460, nacque a Cos, una piccola isola in prossimità della costa dell'Asia Minore, Ippocrate, da tutti considerato il padre della medicina razionale e laica. Quel secolo fu particolarmente importan-

te per tutta la cultura del mondo occidentale. Atene e l'intera Grecia, svanita l'angoscia per le invasioni dei "barbari" Persiani sconfitti a Maratona (490 a. C.), Salamina (480 a. C.) e Platea (479 a. C.), vissero il loro periodo d'oro, il così detto secolo di Pericle, prima che nell'ultimo terzo del secolo la peste decimasse la popolazione di Atene uccidendo lo stesso Pericle (430-429 a. C.) e le lunghe guerre fratricide del Peloponneso (431-404 a. C.) mettersero fine all'egemonia politica di questa città. In quel periodo fu vissuta l'esperienza delle libertà democratiche, fu ricostruita l'Atene, bruciata dai Persiani, con Ictino che progettava il Partenone e Fidìa che scolpiva i suoi capolavori; più o meno contemporaneamente, e quasi tutti in Atene, vissero Eschilo, Sofocle ed Euripide, Policleto e Prassitele, Erodoto e Tucidide, Democrito di Abdera, Protagora, Socrate ed il giovane Platone, insieme ad Ippocrate di Cos. Questo periodo particolarmente felice è stato descritto nel II secolo d. C. dall'erudito latino Aulo Gellio in un sintetico passaggio delle *Notti Attiche* nel quale, tra le glorie della Grecia di allora, viene menzionato anche Ippocrate: "Durante quel periodo Sofocle e poi Euripide erano famosi e rinomati come poeti tragici, Ippocrate come medico, e come filosofo Democrito; Socrate ateniese era più giovane di questi, ma fu in parte loro contemporaneo"⁷⁴. Ippocrate, citato anche da Platone⁷⁵ e da Aristotele⁷⁶, è quindi annoverato tra gli uomini più illustri della cultura greca. Interpretando le malattie dell'uomo in base a processi naturali e non come intervento di forze soprannaturali, fornì l'alternativa razionale alla tradizionale medicina magico-religiosa. Il razionalismo ippocratico fu la naturale conseguenza di quell'illuminismo greco che antepose la ragione al mito⁷⁸. Così come i filosofi del VI secolo a. C. tentarono di spiegare l'origine e l'essenza del cosmo, e quelli della generazione successiva anche dell'uomo, senza fare ricorso alle teogonie, anche i medici ippocratici, nella loro riflessione focalizzata sull'uomo e la sua salute, tentarono di spiegare con la ragione l'origine delle malattie. In altri termini, i dottori ippocratici furono i figli ed i nipoti medici dei filosofi della natura. L'eredità principale, come vedremo più avanti, pervenne da quei filosofi che ebbero fama di essere anche biologi e medici⁷⁹. Ma i medici ippocratici non riconobbero questa eredità e tentarono di scrollarsela di dosso per conferire alla medicina la dignità di disciplina autonoma.

Le malattie secondo la dottrina umorale di Ippocrate

Le concezioni dei medici ippocratici sullo stato di salute e di malattia dell'uomo sono del tutto innovative e rappre-





sentano un punto di rottura nei riguardi delle consolidate credenze ereditate dal passato. Queste concezioni si basano essenzialmente sulla "dottrina ippocratica dei quattro umori", riportata in dettaglio nella *Natura dell'uomo*⁸⁰, uno dei trattati più genuini del *Corpus*. L'autore di questo trattato afferma che l'uomo è costituito da una miscela di quattro umori, il sangue, la bile gialla (o rossa), la bile nera (o atrabile) ed il flegma (o pituita), i quali si associano in varia combinazione a quattro qualità, il caldo, il freddo, l'umido ed il secco; gli umori e le qualità sono sempre presenti ma cambiano di quantità durante le quattro stagioni, cioè secondo una legge di natura. Se il cambiamento supera un certo livello allora si generano le malattie. L'autore di questo trattato polemizza dapprima con i filosofi "monisti", con coloro cioè che sostenevano che l'uomo ha una natura semplice essendo costituito esclusivamente di acqua, o di aria o di terra o di fuoco. Poi, dopo una polemica contro quei medici che sostengono che l'uomo sia solo sangue, o flegma o bile, finalmente inizia l'enunciazione della dottrina: "Il corpo dell'uomo ha in sé sangue, flegma, bile gialla e nera; questi costituiscono la natura del suo corpo e per causa loro soffre od è sano. E' dunque sano soprattutto quando questi componenti si trovino reciprocamente ben temperati per proprietà e quantità, e la mescolanza sia completa. Soffre invece quando uno di essi sia in difetto o in eccesso o si separi nel corpo e non sia temperato con tutti gli altri"⁸¹.

Secondo questo passo i quattro costituenti devono essere tra loro bilanciati, cioè formare una miscela completa nella quale non ci sia prevalenza di nessuno dei quattro. La situazione di perfetta mescolanza, o *eucrasia*, conferisce la salute all'uomo. Viceversa, se uno dei quattro umori prende il sopravvento sugli altri, oppure uno si riduce relativamente agli altri tre, quando cioè la mescolanza non è più perfetta, o *discrasia*, subentra la malattia. Aggiunge l'autore che se uno degli umori si separa dagli altri, la regione del corpo che è stata abbandonata e quella dove l'umore si è raccolto, si possono ammalare per carenza o eccesso di quell'umore. Viene poi spiegato che i quattro umori sono tra loro diversi per una serie di proprietà, come il colore e la consistenza, e che ciascun umore è associato ad una delle quattro qualità e delle quattro stagioni, creando copie di opposti⁸².

Poiché per i medici ippocratici le malattie interne erano prodotte da uno squilibrio dell'armonia interna del corpo provocato da fattori naturali, esterni o interni, anche la terapia cambiò: gli ippocratici non facevano ricorso alle purificazioni ed ai sacrifici agli dei ed alle suppliche nei templi; impiegavano invece metodi razionali, come il regi-

me di vita, la dietetica, i salassi, i purgativi, i medicinali di origine vegetale, anche se conosciuti da tempi ben più antichi, e altri rimedi ancora che, secondo la loro concezione, dovevano opporsi ai presunti fattori causali della malattia. E' la terapia dei contrari, o allopatia, chiaramente espressa in numerosi scritti ippocratici⁸³.

La dottrina dei quattro umori è in assoluto la dottrina più longeva della storia della medicina essendo stata il modello di riferimento per tutta la medicina clinica occidentale fino al XIX secolo della nostra era. Da circa 25 secoli essa viene attribuita ad Ippocrate, ma *Natura dell'uomo*, il principale testo che la espone in modo compiuto ed esauriente, non sembra sia stato scritto dal caposcuola di Cos. Per antica tradizione *Natura dell'uomo* è attribuito a Polibo, allievo e genero di Ippocrate. Nella *Storia degli animali*⁸⁴, Aristotele riporta sotto il nome di Polibo una descrizione anatomica dei vasi sanguigni identica alla lettera a quella contenuta nel capitolo 11 della *Natura dell'uomo*. L'*Anonimo londinese*, un papiro del I-II secolo d. C. basato su testi più antichi attribuiti al medico Menone allievo di Aristotele, forse riflettendo un'opinione dei peripatetici, attribuisce il trattato in questione a Polibo⁸⁵. Tra i circa 60 scritti che formano il *Corpus* ippocratico, ancora tutti in cerca del loro vero autore⁸⁶, *Natura dell'uomo* ha quindi una paternità meno incerta.

Un personaggio molto autorevole non è d'accordo con questa attribuzione: è Galeno di Pergamo. Galeno studiò a fondo questo trattato e scrisse *Commenti alla Natura dell'uomo*⁸⁷, che ci è stato fortunatamente tramandato, contrariamente ad un suo libro specificamente dedicato alle opere autentiche e apocriefe di Ippocrate andato invece disperso. Galeno ritiene che i capitoli del trattato che contengono la teoria dei quattro umori siano da attribuire ad Ippocrate. Tra i vari argomenti, riporta un passo del Fedro⁸⁸ di Platone, il 270c, in cui Socrate e Fedro parlano della natura dell'uomo e fanno riferimento a Ippocrate l'Asclepiade. Galeno era convinto che questi due personaggi in realtà alludessero al trattato in questione e ne attestassero quindi l'autenticità. Galeno continua la sua argomentazione e ci fornisce uno scenario plausibile di come, tra falsari ed assemblatori, si sia andato formando il *Corpus*. "Inoltre, Platone era coetaneo degli allievi di Ippocrate e se questo libro fosse stato di uno di loro, ne avrebbe fornito il nome dell'autore. Infatti, prima che i re di Alessandria e di Pergamo divenissero così desiderosi di possedere libri antichi, non era costume attribuire falsamente i libri ad un autore famoso. Invece, dopo che coloro che cercavano per questi sovrani gli scritti di un dato autore antico ricevettero per la prima volta un lusinghiero compenso, essi ben presto raccolsero molti libri e diedero loro una falsa attribuzione. Ma questi sovrani vissero dopo la morte di Alessandro, mentre Platone scrisse questo passaggio prima di Alessandro il Grande, quando questi uomini non erano in uso di siglare in modo disonesto i libri, ma quando ciascun libro mostrava in modo chiaro chi ne era l'autore"⁸⁹.





Galeno ci attesta come il maniacale collezionismo con cui i Tolomei arricchirono la Biblioteca di Alessandria e gli Attalidi, rivaleggiando con i primi, quella di Pergamo, fece esplodere in tutto il mondo antico il mercato dei libri d'antiquariato⁹⁹. Il boom di questo mercato generò una nuova stirpe di falsari. Su questa linea Galeno avanza un'ulteriore ipotesi. In buona sostanza, ritiene che il testo *Natura dell'uomo* sia il risultato di un assemblaggio maldestro di scritti autentici di Ippocrate (i capitoli che trattano la teoria dei quattro umori), di alcuni scritti di Polibio (gli ultimi capitoli che trattano il regime della salute) e, dimenticandosi della testimonianza di Aristotele¹⁰⁰, di scritti indegni sia di Ippocrate che di Polibio che attribuisce ad un ignoto medico completamente digiuno di anatomia che definisce "macellaio" (la descrizione dei vasi sanguigni contenuta nel capitolo 11).

L'ipotesi è condivisibile perché quest'ultima parte, per la quale Galeno manifesta il suo personale disprezzo, è lontana concettualmente dai temi trattati tanto da apparire come inserto casuale. Galeno attribuisce questo assemblaggio all'opera di personaggi senza scrupoli: "Al tempo in cui i re Attalidi e Tolemaici rivaleggiavano tra loro per l'acquisizione di libri, si iniziò ad attribuire e a preparare i libri con avventatezza da parte di coloro che, per danaro, offrivano ai re gli scritti di uomini famosi. Poiché entrambi questi scritti sono brevi [la parte sulla natura dell'uomo che Galeno riteneva di Ippocrate e quella sul regime della salute che riteneva di Polibio] qualcuno, considerando che ciascuno di loro potesse valere poco a causa della loro brevità, li mise entrambi insieme nello stesso libro. E forse qualcun altro, o forse la stessa persona che unì i due, inserì ulteriore materiale tra questi [il capitolo 11]"¹⁰¹.

Come se non bastasse, commentando il primo passo del capitolo 9, Galeno aggiunge un ulteriore dubbio: "Accanto a ciascun rigo dell'intero passaggio, Dioscoride [l'editore dei testi ippocratici ai tempi di Adriano] appose il marchio a croce, lo stesso che usava Aristarco per quei versi del Poeta [Omero] di cui sospettava la genuinità. Dioscoride metteva questo marchio intendendo che il presente passaggio fosse di Ippocrate, il figlio di Tessalo. Perché il grande Ippocrate ebbe due figli: Tessalo e Dracone, ciascuno dei quali ebbe un figlio chiamato Ippocrate"¹⁰².

Queste considerazioni di Galeno sono sufficienti a farci capire perché il *Corpus* sia stato fin dall'antichità il rompicapo di tutti i filologi e commentatori ippocratici. Nel XIX secolo lo stesso passo 270c del Fedro che Galeno aveva impiegato per sostenere l'autenticità della *Natura dell'uomo* fu utilizzato da Emile Littré per sostenere che Platone non faceva riferimento a questo testo bensì all'*Antica medicina*. Convinto di ciò, utilizzò *Antica medicina*¹⁰³ come testo di riferimento per l'attribuzione di tutti gli altri scritti ippocratici raccolti nella sua monumentale edizione del *Corpus*.

Ma gli studi non si sono fermati al Littré. Il famoso passo del Fedro è stato commentato e studiato nell'ultimo secolo da tanti filologi e storici che la lista dei loro nomi, corredata da un conciso commento delle relative ipotesi vuoi a favore di Galeno vuoi a favore di Littré oppure affatto nuove, occupa ben dieci pagine in una nota che compare nell'edizione italiana della monumentale *Filosofia dei Greci* di Edoardo Zeller, curata e commentata da Rodolfo Mondolfo¹⁰⁴. Come suol dirsi, "il problema resta di difficile soluzione"¹⁰⁵.

Il debito della medicina ippocratica

La dottrina dei quattro umori ed il concetto di salute e malattia che su tale dottrina fu basato, rappresenta il perfezionamento e l'evoluzione di enunciati simili formulati dalle Scuole filosofiche dei Pitagorici, da Alcmeone di Crotona e da Empedocle di Agrigento e dai medici che a questi filosofi si ispiravano. I filosofi pre-socratici si erano già posti il problema di sapere quale o quali elementi costituissero il cosmo. La maggior parte di loro fu "monista", indicò cioè un solo elemento primario o, al massimo, una coppia di elementi. Quando si trattò di definire la costituzione dell'uomo, quasi tutti i filosofi aggiunsero al loro elemento preferito l'acqua o l'umido, considerando che senza questo elemento non solo l'uomo, ma anche la sua *psyché*, che i filosofi pre-socratici concepirono di natura materiale, nonché tutta la vita animale e vegetale non potevano esistere, né il seme si poteva sviluppare. Furono tuttavia i filosofi delle colonie della Magna Grecia e della Sicilia ad avanzare le teorie più innovative. A Crotona, Alcmeone, che fu anche medico, forse ispirandosi alle dottrine dei pitagorici con cui era in contatto⁹⁷, introdusse le qualità accoppiate tra loro sulla base di caratteri contrari: umido-secco, caldo-freddo, dolce-amaro⁹⁸. Pur non avendo definito il numero di queste coppie di contrari⁹⁹, Alcmeone formulò una sua dottrina generale secondo la quale la salute dipende da una situazione di eguali diritti, o *isonomia*, delle diverse qualità e la malattia dal prevalere di una sulle altre, o *monarchia*, una dottrina questa che richiama il concetto di *eucrasia* e *discrasia* degli ippocratici. Ad Agrigento, Empedocle mise un po' tutti i filosofi d'accordo in quanto decise di includere tutti e quattro gli elementi nella costituzione del cosmo e dell'uomo e considerò l'acqua, l'aria, il fuoco e la terra tra loro mescolati in modo armonico¹⁰⁰, un concetto che ricorda molto da vicino la "mescolanza completa" della dottrina dei quattro umori riportata nella *Natura dell'uomo*.

Le dottrine di Alcmeone e di Empedocle influenzarono i medici loro seguaci. Fu un passo avanti verso la dottrina dei quattro umori. Filistione di Locri, l'eminente capo della Scuola medica siciliana che si ispirava in particolare alle dottrine di Empedocle, adottò per la costituzione dell'uomo la teoria empedoclea dei quattro elementi, ma vi aggiunse quattro delle qualità che erano state identificate da Alcmeone¹⁰¹. L'*Anonimo londinese* riporta che Filistione, combinando i quattro elementi con le quattro qualità, propose quattro coppie elemento-qualità: "Filistione pensa che noi constiamo di quattro forme, cioè di quattro elementi: fuoco, aria, acqua, terra. Ognuna di esse ha la pro-





pria qualità, il fuoco il caldo, l'aria il freddo, l'acqua l'umido, la terra il secco. Le malattie secondo lui si generano in molteplici modi... Secondo gli elementi, dunque, allorché il caldo o il freddo sovrabbondino, oppure allorché il caldo divenga troppo scarso e debole¹⁰².

Ma ai medici, abituati a verificare sul campo la costituzione dell'uomo sano e malato dalle sue secrezioni e dai flussi emessi all'esterno per via naturale o dalle ferite, i quattro elementi empedoclei non riuscivano del tutto convincenti¹⁰³. Si arrivò quindi a concepire la costituzione dell'uomo non più sulla base dei quattro elementi ma di sostanze di cui i medici ritenevano fosse costituito il corpo e che chiamarono umori, un concetto per loro molto più comprensibile. L'autore ippocratico di *Antica medicina* identifica nella costituzione dell'uomo una serie di sostanze sulla base dei sapori ma senza limite di numero¹⁰⁴, ma altri trattati ippocratici riportano alcuni degli umori che entreranno a far parte della dottrina definitiva enunciata nella *Natura dell'uomo*. Secondo la testimonianza dell'*Anonimo londinese*, il pitagorico Filolao di Crotona, un contemporaneo più anziano di Ippocrate di circa dieci anni, avrebbe affermato che le malattie originano dagli umori ed elenca tra questi il sangue, il flegma e la bile senza tuttavia fare distinzione tra bile gialla e nera¹⁰⁵. Gli umori furono intesi da Filolao come dannosi in quanto causa delle malattie. Questi concetti possono aver influenzato l'ambiente medico della madrepatria. Prima di Filolao, sappiamo che almeno due medici, Democede di Crotona e Acrone di Agrigento, furono in Grecia. Il primo, secondo Erodoto¹⁰⁶, fu in Atene e, secondo l'enciclopedia bizantina *Suda*, divenne sacerdote di Asclepio a Cnido¹⁰⁷. Il secondo, sempre secondo la *Suda*, fu un contemporaneo di Empedocle ma più vecchio di Ippocrate, e, secondo Plutarco, divenne famoso ad Atene¹⁰⁸. Le dottrine di questi medici dell'Italia meridionale potrebbero aver influenzato gli autori ippocratici ma non sappiamo come. Sappiamo per certo, invece, che la dottrina umorale così come è stata esposta nella *Natura dell'uomo* è la versione che fu successivamente adottata dai medici delle generazioni successive, fatta propria e popolarizzata da Galeno.

Filosofia e *technè iatrike*

Ippocrate e la sua Scuola, secondo quanto afferma Celso nella prefazione al suo trattato *Sulla medicina*, separò la medicina dalla filosofia¹⁰⁹. L'autore di *Antica medicina*, il trattato che maggiormente sostiene questa necessità, ammette che il medico debba conoscere l'origine e la costituzione dell'uomo e porsi le stesse domande che si erano

già posti i filosofi pre-socratici della seconda generazione, ma contesta che questa conoscenza debba derivare dalle dottrine antropologiche dei filosofi. Di fatto, quando il campo di indagine dei filosofi pre-socratici si estese dal macrocosmo al microcosmo, alcuni di questi filosofi della natura, come Alcmeone, Empedocle, Anassagora, Diogene di Apollonia, Democrito di Abdera, Ippone ed il pitagorico Filolao divennero anche biologi ed acquistarono fama come esperti di medicina. Essi però partirono dalla loro filosofia per arrivare solo in un secondo momento alla medicina; furono cioè prima filosofi e poi medici e, per di più, medici di tipo particolare, come Empedocle. Quando l'autore di *Antica medicina* dice "che per avere qualsiasi conoscenza della natura non esiste altra fonte che la medicina" vuole in realtà scrollarsi di dosso la pesante eredità della filosofia e proclamare la fine della subordinazione della medicina alla filosofia¹¹⁰. La conoscenza dell'uomo e la risposta alle tante domande sulla sua natura deve provenire non più dall'antropologia filosofica ma dalla stessa medicina, cioè dallo studio delle malattie, intesa come autonoma scienza dell'uomo¹¹¹. La pratica di questa *technè iatrike*, l'arte o scienza medica, deve essere riservata a uomini che si dedicano esclusivamente a questo compito. Non tutti gli autori ippocratici rimangono fedeli a questa concezione. Alcuni di loro indulgono in speculazioni cosmologiche in modo non diverso dai filosofi della natura¹¹². Il dibattito sui rapporti tra medicina e filosofia e sulla dipendenza della prima dalla seconda, come vedremo, non si esaurì comunque nel V secolo.

I medici ippocratici contro gli *iatromantis*

I medici ippocratici, come gli autori di *Malattia sacra* e *Malattie delle fanciulle*, attaccano con notevole violenza la medicina magico-religiosa e gli indovini in genere. L'autore del primo si scaglia contro chi crede, o chi ha "inventato", che l'origine delle malattie, in particolare l'epilessia, sia divina e li apostrofa in questo modo: "A me sembra che i primi ad aver sacralizzato questo morbo fossero uomini tali quali ci sono anche ora: maghi, purificatori, questuanti e ciarlatani, quanti pretendono di essere assai pii e di saperne di più. Costoro dunque, ammantandosi del divino per riparare la loro incapacità di avere alcunché da somministrare per dare giovamento, e per non fare chiaramente vedere di non sapere niente, considerarono che fosse sacra questa affezione, ed accompagnandovi storie adatte ne stabilirono il trattamento in vista della loro propria sicurezza, col dare purificazioni ed incantamenti e prescrivendo l'astensione dai bagni e molte vivande adatte"¹¹³. La





medicina magico-religiosa attribuendo le malattie all'intervento divino maschera l'ignoranza di coloro che la praticano e ne proteggono la competenza in caso di insuccesso perché la responsabilità ricade comunque sugli dei.

Dopo un *excursus* sulle terapie, specie dietetiche, che l'autore di *Malattia sacra* sembra condividere, ci vengono mostrate le millantate capacità soprannaturali dei guaritori che l'autore considera empie: "Se infatti sostengono di saper far scendere la luna e far sparire il sole e far tempesta e sereno, piogge e siccità, mare insuperabile e terra sterile e tutto il resto di tal modo - sia che affermino di esserne in grado per via di riti sia anche per via di altra capacità mentale o operazione - quelli che attendono a queste pratiche a me sembra che nutrano una mala pietà e considerino che gli dei né esistano né abbiano forza alcuna"¹¹⁴.

La violenza degli attacchi dei medici ippocratici ci suggerisce che nella Grecia del V secolo a. C. gli adepti della medicina magico-religiosa erano numerosi ed agguerriti e dovevano essere temibili concorrenti dei medici regolari¹¹⁵. Come vedremo più avanti, la mentalità popolare, riflessa nelle opere letterarie dell'epoca, in particolare nel teatro tragico, era in sintonia con le concezioni divine e demoniache delle malattie e con le relative pratiche terapeutiche della medicina magico-religiosa.

I medici ippocratici e i santuari di Asclepio

Nei riguardi della religione ufficiale gli ippocratici si sono invece comportati in modo neutro: la sfera della *technè iatrike* e quella della religione dovevano rimanere separate. Anzi, in alcuni passi del *Corpus*, sembrerebbe che il ricorso alle preghiere sia persino sollecitato, almeno nei casi in cui i medici consideravano la malattia inguaribile. Gli inviti a pregare gli dei non sono rari ma la loro interpretazione non è semplice¹¹⁶. Uno di questi inviti lo troviamo ancora nella *Malattia sacra* dove l'autore, riferendosi ai purificatori, questuanti e ciarlatani, dice che costoro utilizzano purificazioni ed incantesimi, cioè procedure empie, mentre dovrebbero fare diversamente: "Occorrerebbe che facessero l'esatto contrario: sacrificare e pregare e portandoli nei templi supplicare gli dei"¹¹⁷. Questo riferimento all'invio dei malati nei templi apre una questione che non è mai stata spiegata a sufficienza: i rapporti tra i medici ippocratici ed i sacerdoti dei templi di Asclepio. Questi templi, gli Asclepiei, erano luoghi sacri di cura che, sorti inizialmente a Tricca in Tessaglia, dove secondo il mito morì Asclepio, con la divinizzazione dello stesso Asclepio si diffusero a partire dal V secolo a. C. in varie località della Grecia, inclusa Cos e, nel 420, in Atene. Il culto di Asclepio

verrà introdotto nel 293-291 a Roma da Epidauro (dove il dio verrà chiamato Esculapio, il cui santuario fu posto inizialmente nell'isola Tiberina) dopo una terribile pestilenza, e si diffonderà infine per tutto il Mediterraneo rimanendo in auge fino alla fine del paganesimo¹¹⁸.

Il santuario di Asclepio più famoso nel mondo ellenico fu quello di Epidauro la città dove, sempre secondo il mito, nacque Asclepio. I resti del tempio di Epidauro che, sorto nel VI secolo a. C. ebbe un forte sviluppo edilizio nel IV, sono imponenti. Gli archeologi greci alla fine del XIX secolo della nostra era riportarono alla luce quattro stele votive in cui si trovano incise le storie di una settantina di guarigioni miracolose di soggetti affetti dalle più svariate malattie e che erano accorsi ad Epidauro da ogni dove con la speranza di ottenere dal dio quello che la medicina laica non era riuscita a dare loro. Le testimonianze letterarie antiche su Epidauro sono numerose. Strabone nel I secolo a. C. scrisse che il tempio di Epidauro era pieno di malati e che le stele votive, così come a Cos e a Tricca, erano numerose¹¹⁹. Il resoconto più dettagliato è di Pausania, il quale dice di aver visitato personalmente nel II secolo a. C. il santuario di Epidauro di cui ha lasciato una testimonianza dettagliata¹²⁰. Pausania descrive infatti il tempio con la statua crisoelefantina di Asclepio, il portico (l'*abaton*), dove avvenivano le incubazioni dei malati, una costruzione circolare (la *tholos*), tomba eroica del dio o luogo dove forse venivano custoditi gli animali sacri (i famosi serpenti, ma anche cani e oche), un teatro che attribuisce a Policlete ma che più probabilmente è di Policlete il Giovane, uno stadio, una fontana ed un grande edificio dove forse alloggiavano i pellegrini. Pausania racconta di aver visto con i suoi occhi le stele che ai tempi suoi erano sei, forse le stesse che furono poi ritrovate dagli archeologi. All'inizio del IV secolo a. C., cioè nello stesso periodo della massima fioritura di questi santuari, Aristofane scrisse una commedia, il *Pluto*, dove racconta che questo dio della ricchezza, affetto da cecità, ricorre alle cure miracolose di un tempio di Asclepio¹²¹. Coricatosi nel recinto del tempio, Pluto viene visitato durante la notte dallo stesso dio, dalle sue assistenti Iaso e Panacea e dai serpenti sacri che gli leccano gli occhi. Al risveglio, Pluto riacquista la vista. Le guarigioni straordinarie dei ciechi, come quelle degli zoppi e dei paralitici, ricorrono frequentemente nelle stele votive.

La procedura adottata dai sacerdoti di Asclepio, che forse riprende quelle più antiche dei babilonesi¹²², doveva provocare nei malati, che venivano attentamente selezionati dai sacerdoti prima di essere ammessi alle cure, uno shock emotivo molto forte. Prima di entrare nel portico del tempio dove avveniva l'incubazione occorrevo almeno dieci





giorni di attesa con digiuni, diete particolari ed esercizi ginnici, cioè metodi terapeutici razionali. I malati partecipavano anche a preghiere, canti e purificazioni, nonché alla lettura suggestiva delle iscrizioni votive con le guarigioni eccezionali che tanta pubblicità arrecavano alle cure del tempio. Finalmente avveniva la tanto sospirata incubazione nel portico. Il paziente, forse in preda a droghe o a pratiche ipnotiche, durante la notte sognava di ricevere la visita del dio Asclepio in persona. In realtà, erano il sacerdote ed i suoi assistenti, accompagnati dai serpenti sacri, che visitavano il malato nel buio della notte. Lo toccavano con le mani e con la bacchetta (uno degli attributi essenziali di Asclepio; Fig. 1) e gli parlavano, mentre i serpenti lo leccavano¹²³. Si trattava, più che di un sogno, di un vero e proprio incubo vissuto in una specie di dormiveglia. Al risveglio avveniva l'interpretazione del sogno, o meglio dell'incubo, un vero e proprio esempio di psicoterapia *ante litteram*. Se dall'interpretazione del sogno non si riusciva a prescrivere la terapia adatta o il malato non risultava guarito, la procedura si ripeteva. I malati potevano rimanere per mesi nel santuario ma, ovviamente, dovevano pagare una retta giornaliera¹²⁴. Forse alcuni guarivano, se non per le pratiche mediche razionali che precedevano l'incubazione, per il potere della forte suggestione che si creava nel corso dell'incubazione¹²⁵, oppure, per evitare un altro incubo, si dicevano guariti anche se non lo erano.

Non tutte le menti libere dell'antichità credevano a queste guarigioni miracolose. Per esempio, Diogene Laerzio, a proposito delle tavolette votive, fa una battuta maligna nei confronti dei sacerdoti di Asclepio: "Ce ne sarebbero tante di più, se le avessero offerte anche quelli che non furono esauditi"¹²⁶. La seguente considerazione di Dodds appare valida per qualsiasi epoca e luogo, anche se scritta a proposito dei santuari di Asclepio e del loro successo: "Senonché l'insuccesso non aveva importanza (salvo che per l'interessato); infatti, la volontà di un dio è imperscrutabile: egli compassiona solo quelli che vuole compassionare"¹²⁷.... Non era necessario che le guarigioni fossero numerose. Come vediamo per Lourdes, un santuario risanatore può conservare la sua fama con una percentuale di successi molto bassa, purché vi sia un piccolo numero di guarigioni sensazionali"¹²⁸. Questi due passi sottendono un argomento molto importante e sempre attuale. Così come i sacerdoti di Asclepio ostentavano con orgoglio le iscrizioni votive dei miracolati ma, ovviamente, tacevano sulle imprecazioni dei delusi, anche coloro che oggi affermano di conoscere terapie per guarire le malattie più severe, ostentano e pubblicizzano solo i loro successi, veri o presunti, e ignorano gli insuccessi; è estraneo a costoro il con-

petto di casistica clinica e di statistica¹²⁹.

Nonostante la violenza con cui alcuni medici ippocratici attaccano nei loro scritti la medicina-magico religiosa e gli *iatromantis*, non ci sono invece attacchi alle pratiche dei santuari di Asclepio¹³⁰. Forse, i medici ippocratici che si definivano Asclepiedi, cioè discendenti diretti di Asclepio, non potevano mettersi contro questo dio né contro i suoi sacerdoti loro "cugini". La buona convivenza tra i medici ippocratici ed i sacerdoti dei santuari è suggerita dalle testimonianze di un rapporto privilegiato tra la famiglia di Ippocrate ed il santuario di Apollo a Delfi¹³¹.

Primo insuccesso della medicina razionale

Il razionalismo ippocratico ebbe il merito indiscusso di fondare una nuova medicina. Con Ippocrate nacque la medicina così detta ufficiale o laica e comparvero i medici regolari¹³². Alcuni dei loro obiettivi, tuttavia, non furono raggiunti. Il costume di ricorrere alla medicina magico-religiosa da parte delle classi non intellettuali, ma anche di quelle acculturate, quale espressione dell'irrazionale, sopravvisse al razionalismo della medicina ippocratica nella Grecia del V secolo a. C., così come sopravvissero all'illuminismo dei filosofi della Ionia i miti tradizionali ed il ricorso alla magia, agli oracoli ed alla divinazione. Dodds riporta diverse testimonianze sul persistere nel tardo V secolo del "conglomerato ereditario", di quell'insieme cioè di credenze e superstizioni stratificatesi nella mentalità dei greci attraverso i secoli¹³³. La loro mentalità prevedeva che nei momenti di pericolo così come nelle malattie si facesse ricorso ai riti magico-religiosi ed alla consultazione di oracoli ed indovini. La pestilenza che affligge Tebe nell'Edipo Re¹³⁴ di Sofocle, una tragedia probabilmente scritta nel 425 a. C. a pochi anni da quella vera che colpì Atene, è poco diversa da quella descritta da Omero nel V libro dell'*Illiade*. Anche la pestilenza di Tebe, che provoca la decimazione di uomini e animali, è una punizione divina. Il responso dell'oracolo di Delfi e dell'indovino di Tebe è che la pestilenza è stata provocata dagli dei per la grave colpa di Edipo, il re di Tebe, che con l'assassinio del padre Laio ha violato tutte le leggi commettendo il più esecrabile dei delitti. Le tragedie erano scritte non per pochi intellettuali ma per essere rappresentate in teatro di fronte alla massa degli Ateniesi. Perché venissero comprese da tutti, le tragedie dovevano riflettere le credenze correnti del popolo comune per il quale la causa di certi flagelli era ancora il *miasma*, il grave sacrilegio che, nonostante fosse stato commesso da un solo individuo come nel caso di Edipo, provocava lutti a tutti i cittadini senza distinzioni. Per il medico ippocratico





autore dei *Venti*, il *miasma* ha invece perso il significato di sacrilegio ed è diventato un elemento morboso che contamina l'aria e fa ammalare gli uomini¹³⁵.

Circa negli stessi anni in cui Sofocle scriveva le scene dell'immaginario flagello di Tebe, Tucidide descriveva la storia della pestilenza vera che nel 430-429 colpì Atene uccidendo lo stesso Pericle¹³⁶. Tucidide era un razionalista e la sua testimonianza di questo evento è portata a modello di come la mentalità sull'origine delle malattie era cambiata: la pestilenza non è più una punizione inviata da dei o demoni per l'espiazione di sacrilegi o di violazioni di leggi. La pestilenza nasce in Etiopia per cause ignote, si propaga in Egitto e raggiunge l'Attica. Tucidide descrive i sintomi, che lui stesso provò, con una terminologia precisa e razionale ma non si pronuncia sulle cause. Ci racconta che i medici accorsero ma fallirono. Nondimeno, una testimonianza di Tucidide è ancora più interessante; e cioè che gli Ateniesi fecero ricorso, anche se inutilmente, "alle suppliche nei santuari, agli oracoli e ad altri mezzi di questo genere"¹³⁷. Pregare nei santuari era certamente segno di devozione, ma con la restante parte della sua affermazione Tucidide certamente voleva intendere che gli Ateniesi fecero ricorso anche agli indovini ed ai *mantis*. Anche lui quindi, come Sofocle, ci attesta che le credenze degli Ateniesi non erano poi così diverse da quelle dei Greci del tempo di Omero o da quelle degli stessi Ateniesi del VI secolo quando, sempre per debellare una pestilenza, interpellarono secondo la testimonianza di Diogene Laerzio¹³⁸ la Pizia dell'oracolo di Delfi. Ricorsero al cretese Epimenide, uno dei sette sapienti e famoso *iatromantis*, un vero e proprio sciamano, che fece cessare il male dopo una terapia catartica in senso magico e religioso: il sacrificio di pecore nere e pecore bianche o, secondo un'altra versione, dopo l'uccisione, come *pharmakoi*, di due giovani, Cratino e Ctesibio¹³⁹.

L'irrazionalità dei Greci non solo non venne mai meno ma, di fatto, proprio negli anni dell'ippocratismo vi fu in Atene una sua ulteriore crescita quale reazione all'illuminismo. In un'epoca di angoscia, vissuta tra la peste e le guerre del Peloponneso e con la memoria delle guerre persiane ancora viva, il ricorso agli oracoli ed indovini si accentuò da parte di una generazione che aveva peraltro la disponibilità di alcuni trattati ippocratici fra i più rigorosamente razionali. Dodds spiega così questa regressione: "L'incubazione medica ebbe una brillante rinascita quando, alla fine del V secolo, il culto di Asclepio improvvisamente assunse importanza panellenica che conservò fino alla fine del paganesimo¹⁴⁰... La crescente richiesta di cure magiche che trasformò Asclepio, in un paio di generazioni, da eroe di

second'ordine in divinità di primo piano, e del suo tempio di Epidauro fece una meta di pellegrinaggi famosa quanto oggi Lourdes. Si può ragionevolmente supporre che la sua fama in Atene (e forse anche altrove) abbia avuto inizio con la grande pestilenza del 430. Quel flagello, secondo Tucidide, convinse certuni che la religione era inutile, dato che la devozione non protegge dai microbi; ma deve aver spinto altri alla ricerca di una magia nuova e più efficace. Durante la pestilenza non si fece nulla, ma nel 420, nell'intervallo di pace, Asclepio venne introdotto solennemente in Atene, accompagnato (o più probabilmente rappresentato) dal suo serpente sacro. Mentre gli costruivano un alloggio, il serpente fu ospitato nientemeno che da Sofocle"¹⁴¹.

La pestilenza di Atene, che fu interpretata come segno visibile della collera divina mosse la reazione contro l'illuminismo non solo all'interno della cerchia dei letterati, ma anche a livello pubblico¹⁴². Fu decretato in Atene che dubitare del soprannaturale era reato di empietà perseguibile penalmente; furono intentati processi per offese alla religione di cui furono vittime gli intellettuali più avanzati come Anassagora, il grande filosofo amico di Pericle, Socrate, e forse Protagora ed Euripide. Tra la scelta di fuggire per evitare la condanna per empietà, come fecero alcuni, Socrate preferì restare e morire bevendo la cicuta¹⁴³. Il ricorso all'irrazionale non venne meno nei secoli successivi. Nel II d. C., anche Galeno, che da buon seguace della medicina ippocratica cercò di dare una spiegazione fisiologica e razionale alle malattie, lottò per sottrarre i malati dalle cure della medicina popolare e magica. Questa medicina era particolarmente diffusa nell'età imperiale e si era rinvigorita, all'epoca di Galeno, a causa della credenza dei primi cristiani di poter curare i malati ed esorcizzare gli alienati, una specie di propaganda, attestata anche dalla prima iconografia paleocristiana con le frequenti scene di guarigioni¹⁴⁴, finalizzata a fare proseliti sottraendoli ad una miriade di divinità pagane che nell'immaginario popolare avevano la capacità di guarire i malati meglio dei medici¹⁴⁵⁻¹⁴⁷.

Secondo insuccesso della medicina razionale

I medici ippocratici non raggiunsero neppure l'obiettivo di separare la medicina dalla filosofia, come l'autore di *Antica medicina* si era proposto. Ebbero certamente il merito di essersi posti il problema anche se dimenticarono di essere debitori nei riguardi dei filosofi della natura e delle dottrine biologico-mediche delle Scuole filosofiche della Magna Grecia e della Sicilia. Il dibattito era ancora aperto nei secoli successivi. Aristotele, per esempio, riaffer-





ma che i medici più istruiti devono iniziare i loro studi di medicina partendo dalla filosofia della natura¹⁴⁸. L'influenza di Aristotele sarà poi decisiva per lo sviluppo della medicina. Le sue ricerche biologiche e le sue dissezioni di animali eseguite a fine di conoscere la struttura e la forma delle parti nascoste del corpo rappresentano i primi studi sistematici di anatomia nella storia dell'umanità. Anche se costellati di errori¹⁴⁹, gli studi di questo grande filosofo saranno l'esempio che i medici della generazione successiva, Erofilo di Calcedonia ed Erasistrato di Ceo, seguiranno trasferendo le loro osservazioni dal corpo degli animali a quello dell'uomo. La loro attività si svolse nel III secolo a. C. nel famoso Museo di Alessandria, l'istituzione reale che Tolomeo I Soter volle organizzata sull'esempio di quanto due filosofi, Platone ed Aristotele, avevano realizzato ad Atene, rispettivamente con l'Accademia ed il Liceo¹⁵⁰⁻¹⁵³. Il Museo e l'annessa Biblioteca, due entità di un unico grande progetto culturale pensato per promuovere studi e ricerche in campo scientifico e letterario, furono diretti da un filosofo. Tolomeo Soter si rivolse al Peripato per avere un precettore per il giovane figlio Tolomeo Filadelfo. Voleva Teofrasto, l'allievo prediletto di Aristotele; gli mandarono Stratone di Lampsaco, chiamato il "fisico", un filosofo di non poco conto se alla morte di Teofrasto lo richiamarono ad Atene per assumere la direzione del Peripato¹⁵⁴. Stratone lavorò diversi anni in Egitto e fu certamente capo della Biblioteca e del Museo. Anche la medicina alessandrina, i cui successi in molti campi della disciplina furono notevoli, fu quindi debitrice dei filosofi.

Ludwig Edelstein fa notare che quando in epoca ellenistica si formarono le Scuole mediche tra loro in lotta, tutte furono ispirate da movimenti filosofici. La setta medica dei Dogmatici, che riponeva grande valore nello studio della biologia e dell'anatomia, seguiva le dottrine dei filosofi dogmatici, la setta degli Empirici, che invece negava la possibilità di conoscere le cause nascoste delle funzioni organiche e che tale conoscenza fosse utile per la medicina, si ispirava agli Scettici e, infine, quella dei Metodisti, la terza delle scuole mediche ellenistiche che rinunciava a tutte le conoscenze generali accettando solo il concetto di "ora e qui", si ispirava alla filosofia pirroniana¹⁵⁵.

Lo stesso Galeno fu anche filosofo e scrisse un trattato intolato *Il buon medico deve essere anche filosofo*. Tutti i suoi trattati medici contengono spunti non solo teleologici, di cui era tanto esperto, ma anche filosofici. Alcuni poi furono scritti solo come trattati filosofici di logica e di morale¹⁵⁶, tanto che presso gli antichi, specie gli Arabi, la sua fama di filosofo fu inizialmente superiore a quella di medico. Il suo apprendistato in questo campo fu veramen-

te notevole. Prima di sognarlo medico, il padre Nikon circa nel 144 d. C. inviò il giovane Galeno allora quindicenne a studiare filosofia, come si faceva con tutti i rampolli delle buone famiglie. I primi studi filosofici li fece a Pergamo allora punto di incontro di intellettuali che facevano capo al movimento chiamato *Seconda sofistica*¹⁵⁷ e dove erano attive ben quattro scuole di filosofia, la Peripatetica, l'Accademica, la Stoica e l'Epicurea. La sua preparazione fu quindi eclettica ed i suoi maestri furono veramente tanti¹⁵⁸.

Le più antiche testimonianze conosciute citano Galeno solo come filosofo. Nella sua *Storia ecclesiastica*, scritta in Asia Minore all'inizio del terzo secolo, forse nel 210 quando Galeno doveva avere circa 80 anni¹⁵⁹, Eusebio ci racconta, sulla base di scritti o notizie provenienti da Roma, di una eresia scoppiata tra i cristiani e sostenuta da un certo Teodoto ciabattino che voleva spiegare alcuni fatti delle sacre scritture non con la fede ma con la scienza. Questi eretici, si lamenta Eusebio, si dedicano allo studio della geometria invece che alle scritture di Dio: "Euclide viene faticosamente studiato da alcuni di loro; e Aristotele e Teofrasto sono ammirati; e Galeno, forse, persino adorato da alcuni"¹⁶⁰. Quello che studiavano di Galeno era la sua filosofia antropologica, i suoi sillogismi, la sua logica dimostrativa e soprattutto il suo teleologismo di tipo aristotelico riportato nel trattato. *Sull'utilità delle parti*, che riscosse grande successo proprio a Roma¹⁶¹. I cristiani dei primi secoli, abituati alle sacre scritture che richiedono continui atti di fede, rimasero di sicuro favorevolmente colpiti da Galeno che con il suo finalismo ci spiega in ogni passo del suo trattato che ciascuna parte del nostro corpo, anche quella apparentemente insignificante, è stata opportunamente creata nel modo migliore possibile per una particolare funzione dalla provvidenza di dio, l'artefice di tutto^{162, 163}. Anche il cristiano Origene scrivendo nel secondo quarto del III secolo d. C. a Cesarea in Palestina dimostra di avere nelle mani questo trattato più filosofico che medico¹⁶⁴. La fama di Galeno come filosofo viene attestata anche da Ateneo di Naucrati che scrive nei primi anni del III secolo nel *Deipnosofistae*, cioè il simposio dei sofisti, rielaborato poi da un redattore bizantino nel secolo XI, che "Galeno ha scritto di filosofia e di medicina più di tutti i suoi predecessori"¹⁶⁵.

E' solo nel XIX secolo con la nascita della medicina moderna, che inizia la separazione vera tra filosofia e medicina, tanto auspicata dai medici ippocratici. Da allora questo distacco è stato sempre più netto. Ai nostri giorni il loro rapporto è diventato inversamente proporzionale: il tecnicismo esasperato del medico di oggi rende il suo interesse per la filosofia prossimo allo zero. Una situazione questa che non era certo nelle intenzioni dei medici ippocratici. E' noto il dibattito tra medici e filosofi contemporanei sull'opportunità di riportare lo studio della filosofia negli ordinamenti didattici delle Facoltà mediche¹⁶⁶. Si è già iniziato con l'introduzione di corsi di storia della medicina e di filosofia della scienza. Se il fine di questa proposta è di ridare





al medico quel grado di umanità nei rapporti con i pazienti che la tecnologia esasperata gli ha sottratto, questa iniziativa va auspicata ed incoraggiata.

Conclusione

Il razionalismo ippocratico quindi fallì contro la medicina magico-religiosa e le superstizioni popolari, così come fallì il razionalismo dei filosofi nei riguardi del "conglomerato tradizionale"¹⁶⁷. Sarebbe ingiusto che questo insuccesso fosse visto come una sconfitta dei soli medici ippocratici. A loro discolpa, va detto che questo rapporto è rimasto sostanzialmente immutato attraverso i secoli e che non è cambiato neppure oggi, nonostante la medicina moderna sia diventata una medicina scientifica, nel senso che si avvale delle procedure e delle tecniche delle scienze esatte¹⁶⁸, mentre quella magico-religiosa ha cambiato, spesso ma non sempre, solo nome e abito. La rivalità tra la medicina ufficiale e quella alternativa, gli attacchi inascoltati dei razionalisti contro maghi e guaritori, il massiccio ricorso dei malati a questi ultimi, la quasi neutralità della medicina ufficiale nei riguardi dei santuari di cura dove accorrono folle di malati spinti dalla fede religiosa più che dalla speranza di guarigione, sono problemi che furono di attualità nella Grecia del V secolo a. C. quanto lo sono oggi nel mondo occidentale. Evidentemente, l'idea che il potere della scienza potesse facilmente vincere la connaturata irrazionalità dell'uomo era sbagliata. Com'è sotto gli occhi di tutti, ai nostri giorni il ricorso alla cura delle malattie mediante pratiche magiche o pseudo-scientifiche è quanto mai frequente. Dobbiamo riconoscere che la medicina moderna ha commesso diversi errori. Tra questi, almeno due vanno notati. Il primo è che la scienza medica non ha frenato e spesso ha persino favorito, con troppi proclami trionfalistici e con la colpevole connivenza dei *media*, la nascita del mito impossibile di una medicina infallibile¹⁶⁹. La società investe nella ricerca medica risorse economiche ingenti alimentando nell'opinione pubblica l'aspettativa, quasi la pretesa, di terapie efficaci e risolutive per le malattie più temibili. Poiché la natura segue le sue leggi, non tutte facili da comprendere ed ancora più difficili da modificare, molte malattie continuano ad essere inesorabili. Tuttavia, se non colpiscono individui molto longevi, questo processo naturale viene male accettato ed interpretato come un fallimento della scienza. Sono le aspettative deluse che incrinano la fiducia nella medicina ufficiale e che determinano il suo abbandono spingendo molti alla ricerca di terapie alternative, quelle appunto irrazionali o pseudo-scientifiche¹⁷⁰⁻¹⁷². A rinforzo di questa situazione concor-

rono i movimenti di opinione che vedono un pericolo nel progresso scientifico illimitato ed additano come effetti perversi della scienza tanti mali, tra cui l'inquinamento chimico dell'ambiente e gli effetti nocivi delle radiazioni¹⁷³. Anche la medicina moderna ha provocato dei guasti perché talvolta ha impiegato nuovi farmaci che si sono poi rivelati più dannosi che benefici.

Il secondo errore grave della medicina moderna è che, troppo spesso, la comunicazione tra medico e paziente, che è alla base del così detto "contratto fiduciario" che deve essere instaurato tra chi è malato e chi si assume il compito di curarlo, si è modificata in senso negativo. Il medico di oggi è un membro della "civiltà della tecnologia" ed in quanto tale è troppo occupato ad interrogare le macchine e sempre meno disposto ad ascoltare ciò che il paziente ha da dirgli. Il rapporto è diventato de-umanizzato: per il malato il medico non è più quel padre o confessore o amico che era stato da tempo memorabile, ma un frettoloso tecnocrate sul quale oggi incombe anche la nuova responsabilità dei costi economici dei suoi atti medici. Se il medico togliesse ogni tanto le mani dalle macchine e "toccasse" il malato, lo guardasse, lo ascoltasse e gli parlasse di più, susciterebbe in lui quella nuda e cruda speranza o fede che esalta il suo così detto guaritore interno, ovvero la naturale capacità dell'organismo di combattere la malattia¹⁷⁴. La stimolazione di questa capacità ha indubbe conseguenze benefiche sul decorso di molte malattie, un effetto noto come "effetto placebo", il solo effetto terapeutico riconosciuto alla medicina primitiva¹⁷⁵. L'affermazione di Charcot riportata all'inizio, apparentemente paradossale, che il miglior medico è quello che sa infondere la speranza più forte nel malato, va interpretata in questo senso¹⁷⁶.

Non sappiamo se un giorno l'irrazionalità potrà essere vinta o con la ragione o con il buon senso. Sappiamo solo che oggi il ricorso a maghi e santoni ha proporzioni enormi. In Italia, secondo stime recenti¹⁷⁷, l'entità del fenomeno è il seguente: circa 650 sette esoteriche o pseudo-religiose molte delle quali hanno scopi curativi; 5.000 sedicenti maghi la cui pubblicità attraverso tutti gli strumenti dei *media* include in modo palese i problemi di salute e le malattie; 5000 miliardi di fatturato annuo con 25.000 miliardi di evasione fiscale stimata dal 1990 al 1998; e, circa 7-8 milioni di cittadini coinvolti. Tutto ciò in barba alle leggi che dovrebbero punire la pubblicità ingannevole e l'abuso della professione medica, nonché vietare "il mestiere di ciarlatano"¹⁷⁸, cioè "ogni attività diretta a speculare sull'altrui credulità"¹⁷⁹. Purtroppo, gran parte dei procedimenti contro i sedicenti maghi riguarda l'evasione fiscale¹⁸⁰.





Bibliografia

- 1) Frazee, J. C. The golden bough. A study in magic and religion. Papermac, London, 1994.
- 2) Castiglioni, A. Incantesimo e magia. Mondadori, Milano, 1934.
- 3) Ackerknecht, E. H. Problems of primitive medicine. Bull. Hist. Med., 11: 503-521, 1942.
- 4) Ref.3, p. 508.
- 5) Ref. 2, p. 407-409; ref. 3, p. 511-515.
- 6) Ref. 3, p. 514.
- 7) Melmon, K. L., Morelli, H. F., Hoffman, B. B., Nieberger, D. W. Farmacologia clinica: principi di base e terapia. McGraw-Hill, 1993.
- 8) Ref. 2. Cfr. Preuss, J. Biblical and Talmudic medicine. J. Aronson, Northvale, N.J., 1993.
- 9) Ref. 2, p. 186.
- 10) Dodds, E. R. I Greci e l'irrazionale. Sansoni, Firenze, 1959.
- 11) Lanata, G. Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate. Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1967.
- 12) Kudlien, F. Early Greek primitive medicine. Clio Medica, 3: 305-336, 1968.
- 13) Ref. 10, cap. 6.
- 14) Celso, A. C. Della medicina, I, Prooemium. Sansoni, Firenze, 1990.
- 15) Scarborough, J. Celsus on human vivisection at Ptolemaic Alexandria. Clio medica, 11: 25-38, 1976.
- 16) Plinio. Natural History, XXIX, 2-4. <http://www.ukans.edu>.
- 17) Omero. Iliade. (Tr. R. Calzecchi Onesti). Einaudi, Torino, 1990.
- 18) Omero. Odissea. (Tr. R. Calzecchi Onesti). Einaudi, Torino, 1994.
- 19) Albarracín Teulon, A. La chirurgia homeric. Episteme, 5: 83-97, 1971.
- 20) Grmek, M. Le malattie all'alba della civiltà occidentale. Il Mulino, Bologna, 1985.
- 21) Ref. 20, p. 63.
- 22) Ref. 18, V, 394.
- 23) Ref. 18, XI, 201; ref. 17, XIII, 667, 670.
- 24) Ref. 17, XIII, 670.
- 25) Ref. 18, XI, 202.
- 26) Ref. 17, I, 10.
- 27) Russel, B. History of Western Philosophy. Routledge, London, 1996.
- 28) Ref. 17, I, 50-53.
- 29) Ref. 17, I, 92.
- 30) Ref. 17, I, 62-63.
- 31) Ref. 17, I, 70.
- 32) Dodds, E. Parapsicologia nel mondo antico. Laterza, Bari, 1991.
- 33) Ref. 17, I, 69.
- 34) Graves, R. The Greek myths: 2, 169. Penguin, London, 1960.
- 35) Ref. 17, I, 312-317.
- 36) Ref. 17, XXIV, 525-533.
- 37) Ref. 10, cap. 1; ref. 12, p. 310-320.
- 38) Ref. 18, IX, 411.
- 39) Ref. 10, p. 30.
- 40) Ref. 10, p. 30-31.
- 41) Simon, B. Mind and madness in ancient Greece. Cornell Univ. Press, Ithaca-London, 1978.
- 42) Ref. 17, VI, 139-142.
- 43) Ref. 10, cap. II
- 44) Esiodo. Opere e Giorni. Mondadori, Milano, 1997.
- 45) Ref. 44, 109-201.
- 46) Ref. 44, 184-185.
- 47) Ref. 44, 238-244.
- 48) Ref. 44, 100-105.
- 49) Plutarco. Il simposio dei sette sapienti, cap. 14. Sellerio, Palermo, 1989.
- 50) Ref. 44, 54-60.
- 51) Ref. 10, p. 35.
- 52) Ref. 14, I, Prooemium.
- 53) Ref. 18, XXIII, 67.
- 54) Ref. 18, IV, 181; V, 118; VIII, 565; XIII, 173; XXIII, 210.
- 55) Ref. 10, p. 40.
- 56) Ref. 17, XVI, 386-388; XVII, 71.
- 57) Ref. 17, VI, 179-202.
- 58) Ref. 41.
- 59) Onians, R. B. The origins of the European thoughts about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1954.
- 60) Ref. 34, 2, 75.
- 61) Diogene Laerzio. Vite dei filosofi, I, 2. Laterza, Roma-Bari, 2000.
- 62) Erodoto. Storie. Mondadori, Milano, 1988.
- 63) Solone. Fr. 1, 63-64. Lirici Greci. 2 voll. Bompiani, Milano, 1991.
- 64) Ref. 63, Fr. 2.
- 65) Ref. 62, I, 32.
- 66) Ref. 62, I, 34.
- 67) Ref. 62, I, 43.
- 68) Ref. 10, p. 43.
- 69) Ref. 62, I, 86.
- 70) Ref. 62, I, 91.
- 71) Ref. 17, IV, 158-162; ref. 44, 282-286.
- 72) Ref. 63, Fr. 1, 25-32.
- 73) Ref. 63, Fr. 3, 17-30.
- 74) Aulo Gellio. Le notti attiche, XVII, 21, 16-18. UTET, Torino, 1992.
- 75) Platone. Protagora, 311b. <http://www.perseus.tufts.edu>.
- 76) Platone. Fedro, 270c. Signorelli, Milano, 1971.
- 77) Aristotele. Politica, 1326a. Opere, vol IX. Laterza, Bari, 1990.
- 78) Ref. 10, p. 213.
- 79) Edelstein, L. The relation of ancient philosophy to medicine. Bull. Hist. Med., 26: 299-316, 1952.
- 80) Ippocrate. Natura dell'uomo. In E. Littre: Oeuvres complètes d'Ippocrate. VIII. J. B. Bailliére, Paris, 1839-1861.
- 81) Ref. 80, cap. 4.
- 82) Ref. 80, cap. 7.
- 83) Jouanna, J. Ippocrate, p. 347. SEI, Torino, 1994.
- 84) Aristotele. History of Animals, III, 3, 512b-513a. <http://www.fordham.edu>.
- 85) Ref. 83, p. 61-63.
- 86) Ref. 83, p. 58-72.
- 87) Galeno di Pergamo. Galen on Hippocrates On the nature of man. <http://www.ea.pvt.k12.pa.us>.
- 88) Ref. 76, 270c.
- 89) Ref. 87, I, 104-106.
- 90) Fraser, P. M. The Ptolemaic Alexandria. Vol. 1, cap. 7. Oxford Univ. Press, Oxford, 1972.
- 91) Ref. 85, III, 3, 512b-513a
- 92) Ref. 87, II, 108-109.
- 93) Ref. 87, II, 110-111.
- 94) Zeller, E. Filosofia dei Greci. Parte II, vol. III/1, p. 495. A cura di R. Mondolfo. La Nuova Italia, Firenze, 1974.
- 95) Ref. 94, p. 494-504.
- 96) Ref. 94, p. 503.
- 97) I presocratici. Testimonianze e frammenti, 24, A3. Laterza, Bari, 1993.
- 98) Ref. 97, 24, B4.
- 99) Ref. 97, 24, A3.
- 100) Ref. 97, 31, A28a, A34.
- 101) Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F. Saturno e la melanconia, p. 11-12. Einaudi, Torino, 1983.
- 102) Vegetti, M. Ippocrate. Opere scelte, p. 104. UTET, Torino, 1976.
- 103) Ref. 83, p. 320; ref. 101, p. 12.
- 104) Ref. 101, p. 12, n. 12.
- 105) Ref. 97, 44, A27.
- 106) Ref. 62, III, 131; ref. 102, p. 101.
- 107) Ref. 97, 19, A2.
- 108) Ref. 97, 31, A3.
- 109) Ref. 14, I, Prooemium.





- 110) Ippocrate. Antica medicina, cap. 20, in ref. 80, vol. I.
111) Ref. 83, p. 287.
112) Ref. 83, cap. IV.
113) Ippocrate. Malattia sacra, I, 10. In: Ippocrate. Testi di medicina greca. A cura di A. Lami. Rizzoli, Milano, 1983.
114) Ref. 113, I, 29.
115) Ref. 83, p. 191.
116) Ref. 83, 197-199.
117) Ref. 113, I, 41.
118) Major, R. H. Storia della medicina, vol. I, p.87-94. Sansoni, Firenze, 1959.
119) Strabone. Geografia, VIII, 6, 15. Rizzoli, Milano, 1992.
120) Pausania. Viaggio in Grecia, vol. II. Rizzoli, Milano, 1982.
121) Aristofane. Pluto. Rizzoli, Milano, 1988.
122) Ref. 118, p. 87-94.
123) Angeletti, L. R., Agrimi, U., Curia, C., French, D., Mariani-Costantini, R. Healing rituals and sacred serpents. *Lancet*, 340: 223-225, 1992.
124) Ref. 118, p. 201-207.
125) Ref. 2, p. 417; ref. 3, p. 515.
126) Diogene Laerzio. Vite dei filosofi, VI, 59. Laterza, Bari, 2000.
127) Ref. 10, p. 139.
128) Ref. 10, p. 144.
129) Buiatti, E., Amiani, S., Verdecchia, A., Tomatis, L. and the Italian Cancer registries. Results from a historical survey of the survival of cancer patients given Di Bella Multitherapy. *Cancer*, 86: 2143-2149, 1999.
130) Ref. 83, p. 199.
131) Ref. 83, p. 35-37.
132) Ref. 12, p. 305.
133) Ref. 10, cap. VI.
134) Sofocle. Edipo re. Feltrinelli, Milano, 1997.
135) Ref. 83, p. 209.
136) Tucide. The History of the peloponnesian war. <http://www.classics.mit.edu/tucidides>.
137) Ref. 136, II, 47, 4.
138) Ref. 126, I, 109-111.
139) Ref. 126, I, 110.
140) Ref. 10, p. 137.
141) Ref. 10, p. 237.
142) Ref. 10, p. 227-229.
143) Ref. 10, 229-230.
144) Bisconti, F. Temi di iconografia paleocristiana. Città del Vaticano, Roma, 2000.
145) Amundsen, D.W. Medicine and faith in early christianity. *Bull. Hist. Med.*, 56: 326-350, 1982.
146) Ferngren, G. B. Early christianity as a religion of healing. *Bull. Hist. Med.*, 66: 1-15, 1992.
147) Dols, M. W. Galen and Islamic psychiatry. In: P. Manuli, M. Vegetti. Le opere psicologiche di Galeno, p. 242-280. Bibliopolis, Napoli, 1988.
148) Ref. 77, vol. IV, Piccoli trattati di storia naturale, 436b, 1-2.
149) Gross, C. G. Aristotle on the brain. *The neuroscientist*, 1:245-250, 1995.
150) Ref. 90, p. 314-317.
151) Longrigg, J. Greek rational medicine: philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians. Routledge, London, 1993.
152) Canfora, L. La biblioteca scomparsa. Sellerio, Palermo, 1995.
153) Russo, L. La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna. Feltrinelli, Milano, 1997.
154) Ref.90, vol. I, p. 314.
155) Ref. 79, p.302-303.
156) Galeno di Pergamo. Le passioni e gli errori dell'anima. A cura di M. Menghi, M. Vegetti. Marsilio, Padova, 1984.
157) Ref. 156, p. 7-13.
158) Nutton, V. Galen in the eyes of his contemporaries. *Bull. Hist. Med.*, 58: 315-324, 1984.
159) Ref. 158, p. 323.
160) Eusebio di Cesarea. Church History, cap. 28. <http://www.newadvent.org/fathers>.
161) Scarborough, J. The Galenic question. *Sudhoffs Arch.*, 64: 1-31, 1980.
162) Grant, R. M. Paul, Galen, and Origen. *J. Theol. Sci.*, 34: 533-536, 1983.
163) Ref. 158, p. 317.
164) Ref. 162, p. 535.
165) Ref. 158, p. 317.
166) Conti, F., Minelli A. Gli incontri di scienza e filosofia in Facoltà: gli interventi ed alcune riflessioni. *Boll. Fac. Med. Chir. Univ. Ancona*, 3, 10: 2-15, 2000.
167) Ref. 10, Cap. 7.
168) Grmek, M. D. La vita, le malattie e la storia. Di Renzo, Roma, 1998.
170) Locke, S., Collighan, D. Il guaritore interno. Giunti, Firenze, 1990.
171) Angeletti, L. R., Gazzaniga, V. Storia, filosofia ed etica generale della medicina. Masson, Milano, 1998.
172) Calabresi, P. Medical alternatives to alternative medicine. *Cancer*, 86: 1897-1889, 1999.
173) Ref. 168, p. 46-48.
174) Ref. 170, p. 23-32.
175) Ref. 2, p. 407-409; ref. 3, p. 511-515; ref. 7, p. 954.
176) Ref. 3, p. 514.
177) <http://www.telefonoantiplagio.org>.
178) Testo Unico delle Leggi di Pubblica Sicurezza, art. 121.
179) Testo Unico delle Leggi di Pubblica Sicurezza, art. 231.
180) Ref. 177.




CORSI MONOGRAFICI
NOVEMBRE-DICEMBRE 2000

CORSO	DOCENTE	DATA	AULA
I ANNO			
CHIMICA E PROP. BIOCHIMICA			
CM1 L'equilibrio acido - basico: aspetti chimico - fisiologici	Prof. G.P. Littarru	17 - 24 nov. / 1 dic / ore 8,30	A
II ANNO			
BIOCHIMICA			
CM8 Biochimica del sangue	Prof.ssa L. Mazzanti	17 - 24 nov. / 1 dic / ore 10,30	A
III ANNO			
FISIOLOGIA			
CM12 Regolazione del metabolismo corporeo	Dott.ssa M. Fabri	24 nov. / 1-15 dic. / ore 8,30	B
MICROBIOLOGIA			
CM15 Patogeni intracellulari e problematiche connesse	Prof.ssa B. Facinelli	17 - 24 nov. / 1 dic / ore 10,30	B
IV ANNO			
METODOLOGIA CLINICA			
CM20 La metodologia clinica nel paziente affetto da neoplasia del colon retto	Prof. V. Saba	24 nov / 1 dic / 12 gen / ore 8,30	C
CM23 Introduzione alla medicina basata sulle evidenze	Prof.ssa F. Carle	24 nov / 1 dic / 12 gen / ore 10,30	C
PATOLOGIA SISTEMATICA I			
CM25 Le turbe della fertilità e della sessualità maschile di interesse urologico	Prof. G. Muzzonigro	10 - 17 nov. / ore 14,30 24 nov. / ore 16,30	C
CM26 Obesità, aspetti specialistici	Dott.ssa E. Faloia	24 nov. / 1 dic. / 12 gen / ore 14,30	C
PATOLOGIA SISTEMATICA II			
CM28 La terapia massimale nella patologia oncoematologica ed autoimmune	Dott. A. Olivieri	3 - 10 - 17 nov. / ore 16,30	C
V ANNO			
DIAGNOSTICA PER IMMAGINI E RADIOTERAPIA			
CM34 Indicazioni cliniche della R.M.	Prof. E. De Nigris	24 nov. / 1 dic. / 12 gen / ore 8,30	E
MALATTIE DEL SISTEMA NERVOSO			
CM37 Riabilitazione dopo lesione del S.N.	Prof. L. Provinciali	24 nov. / 1 dic. / 12 gen / ore 10,30	E
MEDICINA INTERNA E GERIATRIA			
CM41 Approfondimento in tema di aterosclerosi e vasculopatie	Prof. P. Dessi Fulgheri	24 nov. / 1 dic. / 12 gen / ore 14,30	E
VI ANNO			
CLINICA CHIRURGICA			
CM54 Ipertensione arteriosa d'interesse chirurgico	Prof.ssa C. Marmorale Dott. A. Taccaliti	24 nov. / 1 dic. / 12 gen / ore 8,30	F
CLINICA MEDICA			
CM56 Linee guida nella diagnosi e nella terapia delle malattie immunomediate	Dott.ssa M.G. Danieli	3 - 10 - 17 nov. / ore 10,30	F
GINECOLOGIA E OSTETRICIA			
CM57 I tumori dell'apparato genitale femminile: diagnostica e terapia	Prof. G.G. Garzetti	24 nov. / 1 dic. / 12 gen / ore 10,30	F
ONCOLOGIA CLINICA			
CM60 La qualità della vita nel paziente neoplastico	Prof. A. Piga	24 nov. / 1 dic. / 12 gen / ore 14,30	F
PEDIATRIA			
CM63 Uropatie congenite	Prof. G. Amici	24 nov. / 1 dic. / 12 gen / ore 16,30	F





CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE del 10/11/2000

Il Presidente ha dato le seguenti comunicazioni:

- Ampliamento Sede Medicina Torrette 1° lotto: e' stata raggiunta l'intesa fra Enti nella Conferenza dei Servizi del 6/10/2000.
- Elenco coordinatori nazionali ammessi al cofinanziamento 2000: Proff. A. Bertani, M. Collepari, M. Crivellini, M. De Grassi, R. De Leo, E. Evangelista, G. Latini, F. Malavasi, F. Santagata, E. P. Tomasini.
- I dati relativi alle immatricolazioni sono i seguenti:
Fac. Agraria: corsi di laurea 71; corsi di diploma 125;
Fac. Ingegneria, corsi di laurea 768; corsi di diploma 274;
Fac. Scienze Mat. Fis. e Nat. 229;
Fac. Economia: corsi di laurea 479; corsi di diploma 105;
Fac. Medicina corsi di laurea 127; corsi di diploma 353.
- Le quote del fondo per l'incentivazione dell'impegno didattico dei professori e dei ricercatori universitari spettanti all'Ateneo e relative agli esercizi 1999 e 2000 risultano rispettivamente pari a £. 861.000.000 e a £. 872.000.000.
- L'Università di Ancona insieme ad altri partner istituirà un Premio E-Capital, competizione tra idee imprenditoriali a base tecnologica, rivolto a studenti universitari, ricercatori e giovani imprenditori.
- Le richieste di cofinanziamento di Centri di eccellenza proposte dall'Ateneo non hanno superato la prima fase di valutazione.
- E' stato approvato l'assestamento di bilancio per l'esercizio in corso per un importo di 11.297 milioni di cui 4.801 milioni assegnati nell'esercizio 2.000 e 6.230 milioni da riportare nell'esercizio 2.001.
- E' stata approvata la rilevazione dei carichi di lavoro relativa all'anno 1999.
- E' stato preso atto della relazione "Nucleo di valutazione bilancio consuntivo 1999".
- Sono state autorizzate le seguenti spese: Istituto di Malattie Infettive e Medicina Pubblica - Analizzatore di frammenti di DNA.
- Sono state approvate le seguenti prestazioni d'opera: Istituto di Biologia e Genetica - Dott.ssa Silvia Modena.
- Sono stati approvati i seguenti contratti e convenzioni:
1. Convenzione tra l'Ist.to di Clinica Medica Generale, Ematologia ed Immunologia Clinica e la Aventis Pharma - Soc. Hoechst Marion Roussel.
2. Ist.to di Malattie Infettive e Medicina Pubblica - Det Norske Veritas.

3. Comodato Centro di Risonanza Magnetica - Siemens.
4. Convenzione per Corso di Dottorato di Ricerca in "Scienze Epatologiche" - 15° ciclo.
5. Convenzione con l'Azienda Ospedaliera Umberto 1° su "Tutela salute e sicurezza negli ambienti di lavoro".
6. Atto aggiuntivo alla convenzione stipulata con la USL di Fermo.
7. Atto aggiuntivo convenzione Aethra - Telecom.

• E' stato espresso parere favorevole alle seguenti richieste del Consiglio Studentesco:

Art. 55 "Durata cariche elettive" dello Statuto

1. Tutte le cariche e rappresentanze elettive durano tre anni ad eccezione delle rappresentanze elettive degli studenti che durano due anni.
2. Le rappresentanze elettive degli studenti sono rinnovabili una sola volta.

Art. 9 comma 5 del Regolamento generale di Ateneo

Le liste con l'indicazione dei candidati in numero non superiore a trenta devono . . .

• Sono stati assegnati i posti di personale tecnico amministrativo resisi vacanti, riclassificati in base alle disposizioni contenute nel nuovo c.c.n.l.

• E' stato approvato il bando per il *part time* degli studenti per l'anno 2001.

• E' stata approvata la modifica al regolamento in oggetto nel senso che le strutture decentrate sono legittimate ad autorizzare, attraverso i propri consigli, in via definitiva, le spese di mobilità di singoli studenti per motivi didattici o legati alla predisposizione della tesi di laurea, con i fondi di funzionamento o di didattica della struttura stessa. Nessun parere sarà richiesto alla Commissione Viaggi.

• Sono stati adottati i seguenti provvedimenti:

1. Nomina commissione per il controllo dei servizi prestati dai gestori dei Bar universitari.
2. Contributo di L. 15.000.000 dal Comitato Organizzatore della 13th International Chromosome Conference all'Istituto di Biologia e Genetica.
3. Contributo di L. 30.000.000 dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Jesi all'Istituto di Biochimica.
4. Contributo di L. 150.000.000 dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Verona, Vicenza, Belluno e Ancona all'Istituto di Biochimica.
5. Assegni di ricerca.
7. Attivazione Corso di Perfezionamento in Medicina Necroscopica A.A. 2000/2001.





A CURA DI MAURIZIO BATTINO

SENATO ACCADEMICO DEL 7 novembre 2000

Comunicazioni del Presidente

- Viene dato il benvenuto al Prof. Enzo Pesciarelli, nuovo Preside della Facoltà di Economia.

- Sono stati pubblicati i nomi dei coordinatori dei Programmi di Ricerca di Interesse Nazionale approvati per quest'anno. Dieci coordinatori dell'Università di Ancona hanno avuto approvato il programma presentato (7 di Ingegneria, 2 di Medicina e 1 di Economia).

- Iscrizioni: i dati aggiornati alla data della chiusura formale delle immatricolazioni sono estremamente confortanti. Tutte le Facoltà hanno sperimentato un aumento degli iscritti. Il dato è ancor più significativo se si considera che parecchi corsi di Diploma e/o di Laurea sono a numero programmato (per es., Medicina) e che mentre il numero degli Atenei e delle Facoltà è in continua crescita sul territorio nazionale, demograficamente si è in presenza di una forte contrazione. Le percentuali relative alle singole Facoltà sono le seguenti:

Agraria	+	27%
Medicina	+	23%
Ingegneria	+	15%
Scienze	+	4%
Economia	+	2%

- Nei prossimi giorni verranno organizzati degli incontri per la promozione ed orientamento nelle Scuole Medie Superiori riguardanti i Corsi di Laurea esistenti nel nostro Ateneo.

- In applicazione della legge n. 370, che prevede anche incentivi per Professori e Ricercatori, il Ministero, dopo aver verificato l'esistenza di un regolamento in materia approvato dal Senato Accademico alcuni mesi or sono, ha stanziato due finanziamenti rispettivamente di 861 e 872 milioni, nominalmente per i due ultimi anni finanziari. L'attuale regolamento però, come il Preside di Medicina ed il sottoscritto rappresentante dei Ricercatori avevano a suo tempo denunciato, rende difficilmente accessibile l'utilizzo di questi fondi soprattutto a favore dei Ricercatori. Tenendo conto anche dei cambi nell'ordinamento didattico che avverranno nel prossimo Anno Accademico, si dovrà trovare un punto di equilibrio tra le vecchie normative e le nuove esigenze.

Progetto giovani ricercatori

Anche quest'anno il MURST nell'ambito della "Programmazione del Sistema Universitario per il triennio 1998-2000" ha stanziato una cifra considerevole da destinare a progetti di ricerca presentati da giovani ricercatori del nostro Ateneo. Il bando per l'anno 2000 prevede le medesime regole dello scorso anno ed il termine di presentazione delle domande è fissato al 31/12/2000.

Nulla osta supplenze

- Sono stati concessi tutti i *nulla osta* richiesti.
 - Tutti i colleghi riceveranno nei prossimi giorni una direttiva riguardante questo tema. In breve, a partire dal prossimo Anno Accademico, il *nulla osta* per le supplenze non sarà più un tramite con esito positivo quasi automatico. I *nulla osta* verranno concessi solo nell'ambito di specifici accordi bilaterali di collaborazione a Atenei.

Varie ed eventuali

- Sono stati approvati tutti gli assegni di ricerca proposti.
 - Approvata una convenzione richiesta dall'Istituto delle Scienze del Mare.
 - Ratificati tre decreti rettorali riguardanti la nomina della Commissione giudicatrice per l'esame finale del D.U. in Tecnico Sanitario di Laboratorio Biomedico, la presa di servizio in data 1 novembre di tre professori di II fascia ed un assegno di ricerca.
 - Delibera per la nomina della Commissione giudicatrice per l'esame finale del D.U. per Terapisti della Riabilitazione.
 - Alla data odierna mancano ancora i registri delle lezioni o dell'attività didattica di alcuni Professori e Ricercatori. Viene concessa una ulteriore possibilità invitando i colleghi a consegnare detti documenti entro il 31/12/2000. Dopo tale data verrà sospeso lo stipendio a coloro che non saranno in regola con la normativa vigente.
 - Sono state apportate due modifiche ai Regolamenti per la Ricerca Scientifica di Ateneo e per le Missioni. E' stato autorizzato un ricercatore a tempo determinato operante presso la Clinica Ostetrica ad avere un contratto di convenzione con l'Azienda Ospedaliera Salesi.

Designazione Nucleo di valutazione e Collegio dei Revisori dei Conti

L'unica modificazione rispetto ai componenti uscenti riguarda il Prof. Orena che sostituirà il Prof. Crivellini nel Nucleo di Valutazione.



It is more important to know what sort of patient has a disease than what sort of disease a patient has¹

Il rapporto medico-paziente ed il consenso informato stanno ricevendo una particolare attenzione. L'Accademia Marchigiana di Logica Giuridica e l'Ordine dei Medici della Provincia di Ancona hanno iniziato una serie di incontri qualificati, che si concluderanno il 23 gennaio. Si osserva una crescente aggressività del paziente, spesso finalizzata al risarcimento. Essa induce una medicina difensiva, e l'idea è di delineare le soluzioni più rispondenti all'interesse della società attraverso un tavolo di confronto². Al fenomeno negativo della medicina difensiva abbiamo appena fatto qui riferimento accennando all'evoluzione della cartella clinica³. La medicina difensiva sostituisce nel comportamento medico l'ottimizzazione dell'efficacia degli interventi, priorità intrinseca dell'assistenza, con la minimizzazione delle responsabilità professionali.

La sentenza 4394 del 1985 della Corte di Cassazione, ci dicono, ha introdotto nella nostra terminologia giuridica le voci "in oggetto". Essa è un riferimento per l'attualità, non un punto di partenza.

Le interazioni negative tra medico e paziente sono analizzate, nei loro aspetti bidirezionali, già nei *Praecepta* attribuiti ad Ippocrate, e da Platone. Si raccomanda non solo di informare il paziente ed ottenerne il consenso ma anche di non farsi influenzare da richieste del malato contrarie al di lui interesse, anche se associate ad un vantaggio economico per il curante. Roma riceve dalla Grecia il profilo di una professionalità medica basata sul binomio competenza e filantropia, un paternalismo responsabile ed illuminato. Cicerone, Scribonio Largo, Sorano, Galeno di Pergamo ed altri raccomandano il rispetto e la comprensione del malato. Celso introduce il concetto del "*medicus amicus*". Tutto calmo ed idilliaco quindi? Al contrario.

I medici greci sono il bersaglio di attacchi ed insulti reiterati nella Roma antica. Essi vengono da più parti additati al pubblico disprezzo per incompetenza, per disonestà, per esosità e per criminalità, fino all'omicidio intenzionale del paziente. Plinio, ad esempio, denuncia con forza la scarsa professionalità e l'affarismo di un medico greco di età neroniana, Tessalo di Tralle. Gargilio Marziale non fa nemmeno distinzioni di nazionalità, ed accusa i medici di essere avidi e strozzini⁵. Viene deprecato lo stesso gergo medico corrente, un latino ellenizzato impreziosito da errori di dizione. Ci viene qui in mente un certo inglese medicale maccheronico corrente.

Il Cristianesimo introduce la "*pietas*" e l'attenzione agli aspetti spirituali. Gli Atenei, compreso quello di Camerino,

FRANCESCO ORLANDI

Professore a contratto
Università degli Studi di Ancona



Folon, l'arte della conversazione.

conferiscono il titolo di "dottore in teologia e medicina", un abbinamento che suggerisce l'attenzione alla salvezza dell'anima. Nemmeno il *Code of Medical Ethics* edito da T. Percival alla fine del '700, modifica sostanzialmente la piattaforma di paternalismo benefico.

Questo breve medaglione si arresta alle soglie della medicina moderna, con lo sviluppo delle tecnologie biomediche, delle assicurazioni mutualistiche ed individuali, dei Sistemi Sanitari Nazionali e delle riforme fino alle attuali Aziende. Tale scenario ha continuamente influenzato in qualche modo i comportamenti del medico e del malato. L'economia sanitaria, infine, si è installata nel dibattito come un convitato di pietra. Non vi è stata peraltro una contestazione esplicita dei paletti che Ippocrate pose all'inizio. Buon segno? Semplice indifferenza?

Auguri di pieno successo all'iniziativa congiunta dell'Accademia di Logica Giuridica e dell'Ordine dei Medici.

Bibliografia

- 1) Sir William Osler, 1849-1919.
- 2) Marinelli A. Sempre più medici vittime di pazienti infuriati. Il Messaggero 2000; 122 (301, 10.11): I-III.
- 3) Orlandi F. Benedetto Reguardati da Norcia, un diario clinico. Lettere dalla Facoltà 2000; 3(10): 31.
- 4) Sconocchia S. Il rapporto medico-paziente negli autori classici latini. In *Healing, Storia e Strategie del Guarire*: 225-239. O Galeazzi ed. Trieste: Olschki, 1993.
- 5) Mazzini I. Le accuse contro i medici nella letteratura antica, ed il loro fondamento. In *Medicina e Storia*: 58-70. O Galeazzi ed. Ancona, 1986.


DICEMBRE

Data	Ora	Sede	Argomento	Docente	Scuola
27-nov	14.00/15.00	Polo Didattico Torrette Bibliot. Clin. Endocrin.	Journal Club	=	DS: CC
29-nov	15.00/17.00	Polo Didattico Torrette Aula H	Complicanze acute ed emergenze nel paziente diabetico	Dott.ssa E. Biondi, Dott.ssa E. Faloia	DS: CC
1-dic	14.00/16.00	Aula didattica Reumatologia-Ospedale Jesi	Discussione casi clinici	Dott.ssa R. De Angelis	DS: O; S; FF
4-dic	17.00	Polo Didattico Torrette Aula D	The pituitary gland in children Normal and pathology	Prof. U. Salvolini, Prof. M. Boscaro, Prof.ssa M. Scarpelli, Dott. F. Rychlicki ed al.	DS: A; P; Q; T; CC; EE
4-dic	15.30	Polo Didattico Torrette Aula G	Discussione casi clinici	Prof. G. Muzzonigro, Dott. D. Minardi	DS: V; R; D; CC; II, A; I
6-dic	15.00/17.00	Aula della Direzione Clinica Psichiatrica	Setting e processualità nelle psicoterapie dinamiche	Prof. G. Borsetti, Dott. R. Coltrinari	DS: H; I; L; M; N, O; P; R; T; U;
7-dic	8.30/10.30	Neuroradiologia- Torrette	Casistica clinica-neuroradiologica	Proff. U. Salvolini, M. Scarpelli, L. Provinciali	DS: A; P; EE
7-dic	14.00/16.00	Aula Clinica Medica	Meeting clinico-patologici	Prof. P. Leoni	DS: A; G; R; CC; DD
11-dic	12.00/13.30	Aula didattica Reumatologia Ospedale Jesi	Discussione casi clinici	Prof. W. Grassi	DS: O; S; FF
11-dic	14.00/16.00	Aula Clinica Medica	Meeting clinico-patologici	Prof. P. Leoni	DS: A; G; R; CC; DD
13-dic	15.30	Polo Didattico Torrette Aula N	Fisiopatologia della minzione	Prof. G. Muzzonigro, Dott. D. Minardi, Dott. M. Polito	DS: V; P; O; II, D; I
13-dic	14.00/16.00	Aula didattica Reumatologia Ospedale Jesi	Discussione casi clinici	Dott.ssa R. De Angelis	DS: O; S; FF
14-dic	8.30/10.30	Neuroradiologia- Torrette	Casistica clinica-neuroradiologica	Proff. U. Salvolini, M. Scarpelli, L. Provinciali	DS: A; P; EE
14-dic	14.00/16.00	Aula Clinica Medica	Meeting clinico-patologici	Prof. P. Leoni	DS: A; G; R; CC; DD
15-dic	15.00/17.00	Aula della Direzione Clinica Psichiatrica	Recenti sviluppi in psicopatologia fenomenologica: la psicosi come disturbo del "Common sense"	Prof. G. Borsetti, Dott. R. Coltrinari	DS: H; I; L; M; N; O; P; R; T; U
18-dic	14.00/16.00	Aula Clinica Medica	Meeting clinico-patologici	Prof. P. Leoni	DS: A; G; R; CC; DD
20-dic	15.00/17.00	Aula della Direzione Clinica Psichiatrica	Attualità nell'approccio psicoanalitico alle psicosi	Prof. G. Borsetti, Dott. R. Coltrinari	DS: H; I; L; M; N; O; P; R; T; U
20-dic	13.00/14.30	Polo Didattico Torrette Aula A3	Clinical Round di gastroenterologia e citopatologia	Prof. A. Benedetti	=
20-dic	16.30	Biblioteca Radiologia clin. Istituto di Sem. diagn. E terapia strum.	Meeting di diagnostica senologica	Prof. G. M. Giuseppetti	DS: A; D; I; R; EE



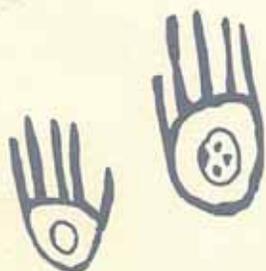


AGENDA DELLO SPECIALIZZANDO

DICEMBRE

Data	Ora	Sede	Argomento	Docente	Scuola
21-dic	8.30/10.30	Neuroradiologia- Torrette	Casistica clinica-neuroradiologica	Proff. U. Salvolini, M. Scarpelli, L. Provinciali	DS: A; P; EE
21-dic	14.00/16.00	Aula Clinica Medica	Meeting clinico-patologici	Prof. P. Leoni	DS: A; G; R; CC; DD
28-dic	8.30/10.30	Neuroradiologia- Torrette	Casistica clinica-neuroradiologica	Proff. U. Salvolini, M. Scarpelli, L. Provinciali	DS: A; P; EE
28-dic	14.00/16.00	Aula Clinica Medica	Meeting clinico-patologici	Prof. P. Leoni	DS: A; G; R; CC; DD

DL: Diploma di Laurea; **DU:** Diploma Universitario **DS:** Diploma di specializzazione; **A:** Anatomia Patologica, **B:** Chirurgia Vascolare, **C:** Cardiologia, **D:** Chirurgia Generale, **E:** Chirurgia Plastica e Ricostruttiva; **F:** Chirurgia Toracica, **G:** Ematologia, **H:** Gastroenterologia, **I:** Ginecologia ed Ostetricia, **L:** Igiene e Medicina Preventiva; **M:** Malattie Infettive, **N:** Medicina del Lavoro, **O:** Medicina Fisica e Riabilitazione, **P:** Neurologia, **Q:** Oftalmologia; **R:** Oncologia, **S:** Ortopedia e Traumatologia, **T:** Pediatria, **U:** Psichiatria, **V:** Urologia, **AA:** Anestesia e Rianimazione; **BB:** Dermatologia e Venerologia, **CC:** Endocrinologia e Malattie del ricambio, **DD:** Medicina Interna, **EE:** Radiodiagnostica; **FF:** Reumatologia, **GG:** Scienza dell'alimentazione, **HH:** Allergologia e Immunologia, **II:** Geriatria; **LL:** Medicina Legale, **MM:** Microbiologia e Virologia.



All'interno:
particolare di un graffito
preistorico dove l'immagine
della mano compare non più come
impronta ma come disegno vero
e proprio, definendo
una nuova fase della scrittura
e quindi della comunicazione

(da I. Schwarz-Winkhofer,
H. Biedermann
"Le livre de signes et des symboles."
Parigi, 1992)

LETTERE DALLA FACOLTÀ
Bollettino della Facoltà
di Medicina e Chirurgia
dell'Università di Ancona
Anno III - n. 11-12 Novembre,
Dicembre 2000
Aut. del Tribunale
di Ancona n.17/1998
sped. in a.p. art. 2 comma 20/C
legge 662/96 Filiale di Ancona

Direttore Responsabile
Giovanni Danieli

Direttore Editoriale
Tullio Manzoni

Comitato di Redazione
Lucia Giacchetti, Daniela Pianosi, Anna Maria
Provinciali, Giovanna Rossolini, Marta
Sabbatini, Marina Scarpelli, Daniela Venturini
Via Tronto 10 - 60020 Torrette di Ancona
Telefono 0712206046 - Fax 0712206049

Progetto Grafico Lirici Greci
Stampa Errebi srl Falconara