

Victor von Weizsäcker

Educare e soccorrere

Ippocrate e Paracelso





Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

COLLOQUIA PHILOSOPHICA

COLLANA DIRETTA DA ROBERTO FINELLI

Colloquia Philosophica è una nuova collana di studi e di ricerca del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo (FILCOSPE) dell'Università degli Studi Roma Tre. Il suo intento è quello di rendere pubblico il lavoro scientifico-filosofico che si svolge tra i membri del FILCOSPE, in un colloquio che vuole essere sia interno che esterno con altri poli e soggettività culturali. Da questo punto di vista la nuova collana riprende e continua l'attività scientifica ed editoriale del *Colloquium Philosophicum*, precedente pubblicazione dell'ex Dipartimento di Filosofia di Roma Tre. *Colloquia Philosophica*, collana editoriale online, è affiancata dalla pubblicazione dei *Quaderni di Colloquia Philosophica*, comprensivi di due sezioni: rispettivamente «Testi» e «Strumenti». La sezione «Testi» cura l'edizione della pubblicazione, in italiano e in lingue straniere, di monografie di rilevante valore scientifico, connesse agli indirizzi dell'ala filosofica del nostro Dipartimento. La sezione «Strumenti» promuove la diffusione di fonti e strumenti del lavoro scientifico quali traduzioni, anche commentate, di testi, editi e inediti, lessici e commentari, con particolare interesse per le fonti dei classici della filosofia tra il '600 e il '900.

n. 1, giugno 2017

*Soglie del linguaggio**Corpo, mondi, società*

a cura di Adriano Bertolini e Roberto Finelli

n. 2, marzo 2018

*Johann Gottlieb Fichte**Dottrina della scienza 1813*

a cura di Giacomo Gambaro

n. 3, giugno 2021

*Everydayness**Contemporary Aesthetic Approaches*

a cura di Adrián Kvokačka e Lisa Giombini

n. 4, marzo 2022

*William James**Alcuni problemi di psicologia*

a cura di Michela Bella

Victor von
Weizsäcker

Educare e soccorrere

*Ippocrate e Paracelso**Mariannina Failla*

COLLANA COLLOQUIA PHILOSOPHICA
diretta da Roberto Finelli

Comitato direttivo

Daniela Angelucci (resp. “Testi”), Paolo D’Angelo, Mariannina Failla (resp. “Strumenti”),
Rosaria Egidi, Francesca Iannelli (resp. “Strumenti”), Tamara Tagliacozzo (resp. “Testi”)

Comitato scientifico

Laird Addis, Daniela Angelucci, Rosa M. Calcaterra, Riccardo Chiaradonna, Mario De
Caro, Mauro Dorato, Francesco Ferretti, Joe Friggeri, Federica Giardini, Christoph Jamme,
Jean-Francois Kervegan, Massimo Marraffa, Marco Piazza, Pavel Rebernik, Francesco
Toto

Segreteria di redazione

Miriam Aiello, Luca Cianca, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Antonio di
Micco, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Laura Turano

Coordinamento editoriale

Gruppo di lavoro *Roma TrE-Press*

Cura editoriale e impaginazione

teseo  editore Roma teseoeditore.it

Elaborazione grafica della copertina

MOSQUITO  mosquitoroma.it

Caratteri grafici utilizzati: Canting Regular; Chaparral Pro; Filosofia OT; Minion Pro
Regular (copertina e frontespizio). Garamond (testo).

Edizioni *Roma TrE-Press* ©

Roma, dicembre 2023

ISBN 979-12-5977-306-7

<http://romatrepress.uniroma3.it>

Quest’opera è assoggettata alla disciplina Creative Commons attribution 4.0 International Licence (CC
BY-NC-ND 4.0) che impone l’attribuzione della paternità dell’opera, proibisce di alterarla, trasformarla o
usarla per produrre un’altra opera, e ne esclude l’uso per ricavarne un profitto commerciale.



L’attività della *Roma TrE-Press* è svolta nell’ambito della
Fondazione Roma Tre Education, piazza della Repubblica 10, 00185 Roma.

COLLOQUIA PHILOSOPHICA
n. 5

Victor von Weizsäcker

Educare e soccorrere (Ippocrate e Paracelso)
Bilden und Helfen (Hippokrates und Paracelsus)

Con testo originale a fronte
Traduzione, note, introduzione e cura di Mariannina Falla

Indice

Avvertenza	7
Lo spirito della medicina e la psicosomatica <i>Mariannina Failla</i>	9
Educare e soccorrere (Ippocrate e Paracelso) <i>Victor von Weizsäcker</i>	41
Note	77

Avvertenza

Il saggio qui tradotto è contenuto in Victor von Weizsäcker, *Der Arzt und der Kranke. Stücke einer medizinischen Anthropologie, Gesammelte Schriften*, Band 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, pp. 143-160. Il volume raccoglie per lo più conferenze e interventi pubblici degli anni 1926-1928. Il saggio *Bilden und Helfen (Hippokrates und Paracelsus)* è una conferenza del 1926 tenuta davanti a medici e mette a confronto due diverse visioni del mondo, legate a due diverse concezioni della medicina e del rapporto fra medico e paziente.

La *Lettera del traduttore* di Lutero ha ispirato la metodologia di traduzione qui messa in opera. La traduttrice ha, cioè, dato la priorità alla lingua di destinazione mantenendo un rapporto il più possibile aderente alla sintassi e alla semantica della lingua di partenza. Lo stile di Victor von Weizsäcker è, da un lato, molto asciutto e prevalentemente paratattico, dall'altro, molto evocativo, se ne è tenuto conto, intervenendo sull'interpunzione e, in alcuni casi, inserendo fra parentesi quadre elementi di chiarificazione.

La traduzione ha note con riscontri testuali, assenti nell'edizione tedesca, e note esplicative sull'origine delle citazioni di Victor von Weizsäcker.

Mariannina Failla
Lo spirito della medicina e la psicosomatica

1. *Fra Ippocrate e Paracelso*

Nel saggio del 1926, qui tradotto¹, Victor von Weizsäcker mostra un'approfondita conoscenza della medicina greca e delle sue correnti interne: la medicina dei sofisti, priva di fiducia nel valore epistemico delle arti tecniche, da un lato, e i medici ippocratici, attenti alla persona nel suo complesso, convinti del valore epistemico dell'esperimento, sensibili al potere terapeutico dell'ambiente, dei luoghi, dall'altro, e legati, per dir così, a una visione razionalista dell'arte medica². Agli occhi di Weizsäcker, Ippocrate rimarrà un fisiologo razionalista impossibilitato a interpretare pienamente lo "spirito della medicina". Egli ne saprà vedere solo un aspetto che non può e non deve rimanere isolato.

Lo spirito – come del resto, la vita, l'uomo – non è mai qualcosa di univoco e gli stessi concetti basilari della medicina sono multipli e sincretici, destinati a rifuggire le secche degli specialismi irrelati, a non chiudersi in un sistema³. Un sincretismo dinamico quello offerto dal medico-filosofo di Heidelberg, che si basa sull'intreccio di conflitto e risanamento, di opposizione e co-appartenenza, di trasparenza e opacità in ogni fenomeno della vita, di manifestazione e occultamento. Può fornirne una metafora adeguata il castello della Zisa di Palermo, con il suo sincretismo aperto ed innovativo, la sua iperbole architettonica, che vuole fondere lo stile normanno con quello arabo.

Nella conferenza del 1926 lo spirito, o più precisamente lo spirito medico, è il concetto guida che si articola come relazione duale di potere e sa-

¹ Victor von Weizsäcker, *Bilden und Helfen (Hippokrates und Paracelsus)*, in *Gesammelte Schriften* 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987 pp. 143-160; trad. it., *Educare e soccorrere (Ippocrate e Paracelso)*, Roma TrE-Press, Roma 2023, infra, pp. 41-85.

² Per un'interessante e ancora esaustiva analisi della medicina greca si veda Mario Vegetti, *La medicina in Platone*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 21, 1, 1966, pp. 3-39.

³ V. von Weizsäcker, *Einführung*, in *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, in *Gesammelte Schriften* 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, pp. 83-100; trad. it., *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, a cura di Paolo Augusto Masullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 1-19.

pere, di soccorso (*Helpfen*) ed educazione, formazione, edificazione (*Bildung*). Su queste due fonti si poggia il confronto fra la *techné* ippocratica e l'alchimia o, meglio, la teologia naturale di Paracelso.

Ippocrate trasformerebbe il medico in un riproduttore di equilibri e di armonie⁴. In quanto *isonomia* del caldo, del freddo, del secco, dell'umido, del dolce e dell'amaro, la salute risponde al modello dell'equilibrio e pari partecipazione degli elementi della natura alla vita comune del corpo⁵. Il termine "salute", ad esempio, ricorre in Alcmeone, uno dei maestri di Ippocrate, come sinonimo di *krasin*. Il suo tema "*kra*" appartiene al verbo *kerànnumi* che vuol dire mescolare. La salute è giusta mescolanza di elementi e, in quanto tale, anche equa distribuzione delle loro forze. La malattia, per converso, è *monas*, monarchia, comando, potere di uno solo. Malattia è rottura dell'eguaglianza distributiva e proporzionata delle forze che agiscono in noi. Essa è abuso di potere, sopravvento, predominio di un unico elemento sugli altri. Sopravvento che, in Alcmeone e nella concezione ippocratica, si trasformerà nel concetto di eccesso. L'osservazione rigorosa e il *kairòs*⁶ – il momento propizio, opportuno – diventano, allora, gli elementi

⁴ Ippocrate, *Lettere sulla follia di Democrito*, Liquori, Napoli 1998, pp. 95-96. Le lettere nell'edizione Littré hanno dato il via ad un'ampia diatriba sulla loro veridicità. Al di là dell'essere frutto di finzione o di reali rapporti epistolari, questi documenti presentano temi già desumibili dalle opere di Ippocrate, come, ad esempio, la generazione conflittuale e duale delle malattie e il rapporto stretto fra arte medica e sapienza. Per una bibliografia articolata sull'autenticità o meno delle fonti, cfr., Amneris Roselli, *Introduzione. Riso e verità*, ivi, pp. 3-21 e *Note alle «Lettere»*, ivi, pp. 101-107.

⁵ «Alcmeone afferma che la garanzia della salute è l'armonia (isonomia) delle qualità: l'umido, il secco, il freddo, il caldo, l'amaro, il dolce e le altre; invece il predominio di una sola (monarchia) di esse produce la malattia: è distruttivo infatti il predominio di ogni singola qualità. E la malattia si determina, quanto alla causa, per eccesso del caldo o del freddo; quanto all'occasione per sovrabbondanza o scarsità di cibo»; cfr., Alcmeone, fr. 4 Diels-Kranz; la traduzione citata è di M. Vegetti che ha curato l'edizione UTET di Ippocrate, *Antica medicina*, in *Opere*, UTET, Torino 2000, pp. 99-100.

⁶ In un brano di ambiente ippocratico ed anassagoreo – in cui si accentua il carattere empirico, sperimentale, insicuro dell'arte medica e si mette a nudo l'impossibilità della scrittura certa per la medicina – assume grande valore il concetto di *kairòs*, di opportunità, di occasione opportuna. «Non è possibile apprendere rapidamente la medicina perché è impossibile che in essa esista un sapere definitivo: questo, se mai, è il caso di colui che apprende a scrivere nell'unico modo che insegnano e sa tutto. Costoro hanno tutti conoscenze uguali perché la stessa cosa, eseguita allo stesso modo indipendentemente dal momento, non può mai mutarsi nel suo contrario, ma rimane sempre identica e stabile e può

fondamentali della medicina se messi al servizio della temperanza e dell'equilibrio delle forze del corpo e se rispondono al modello spirituale, imperituro ed eterno, dell'armonia. L'uomo è una realtà molteplice e divisa, conflittuale, «dietro l'armonia e l'eucrasia sono sempre in agguato il disturbo e la discrasia»⁷, per questo il compito del medico si esaurisce tutto nel ripristino, nella riproduzione di equilibri rotti, ripristino possibile grazie alla dieta e alle cure climatiche.

«Nei confronti del malato la medicina ippocratica assume il ruolo di un macchinista» che in modo accorto, avveduto sovrintende al buon funzionamento della macchina. Il medico diviene un «timoniere che guida [affrontando] con accortezza i venti e le forze che non gli sono favorevoli»⁸ e destina la cura alla riproduzione di un ordine già dato, vivendo, aggiunge subito Weizsäcker, nell'abnegazione e rassegnazione. Certo il medico è avveduto, saggio nel guidare gli «umori» del corpo perché sa cogliere l'intero, la totalità, sa vedere l'interezza dell'uomo (*olon*) e per questo è *sophòs*, filosofo. L'esercizio della saggezza mira, però, a riprodurre, a conformarsi ad un equilibrio già dato e rimane del tutto impotente nei confronti della morte. L'indigenza, anche quella mentale, la follia e la morte non trovano posto nel modello ippocratico, sono espunte dall'ideale della perfezione. L'antica medicina forma, edifica in base al modello razionale della perfe-

fare a meno dell'opportunità (*kairòs*). La medicina invece non si comporta allo stesso modo ora e il momento dopo, fa cose contrarie nei confronti dello stesso individuo e per di più contrarie fra loro [...]. Ippocrate, *Medici e Fisiologi prima di Ippocrate*, in *Opere di Ippocrate*, cit., p. 132. Come non soffermarsi sull'idea che il «sapere definitivo» riguardi il *monos*, la monarchia, ossia per seguire Alcmeone, una condizione patologica: «scrivere nell'unico modo che insegnano». Come non notare, inoltre, il ruolo dei contrari in quanto elementi destabilizzanti della certezza del sapere medico. Ruolo che spinge il medico ad affinare il senso dell'opportunità, l'arte del *kairòs*. «In medicina l'occasione opportuna è fuggevole e chi sa questo ha un solido fondamento e una base per conoscere il mutare delle forme [...]»; ivi, p. 133. Mutamento e *kairòs* è questo il binomio centrale dell'arte medica. Strettamente connessa all'incertezza del sapere medico, all'arte dell'opportuno, dell'occasione propizia, è la riflessione sulla fortuna, che sfocia nella difesa del sapere non astratto e consolidato, dunque del sapere sempre in *situazione* non assicurato, né rassicurante. La fortuna è sapere agire, è saper agire correttamente, *ortho prassi*; essa è, allora, pratica etica, sempre situata che si genera dalla capacità di usare misura e dal senso per l'occasione opportuna, per il *kairòs*.

⁷ V. von Weizsäcker, *Bilden und Helfen (Hippokrates und Paracelsus)*, *Gesammelte Schriften*, 5, cit., p. 146; trad. it., infra, p. 47.

⁸ Ivi, p. 147; trad. it., infra, p. 49.

zione armonica fisiologica che si rassegna passivamente al negativo e così non riesce ad aiutare, a soccorrere nel momento di maggiore necessità.

La medicina di Paracelso, invece, ha il proprio cuore pulsante nel duale, nel conflitto, nel movimento circolare fra l'uno e il due, fra l'unione e la separazione – l'arte spagirica di cui dirò fra poco – e, in ultimo, fra vita e morte. Vita è principio attivo delle cose, loro virtù operante, e Balsamo astrale per gli uomini. Ma cosa vuol dire Balsamo nel vocabolario di Paracelso?

Sostanza preservatrice dalla decomposizione dei corpi, il Balsamo è ciò che dà vita ai corpi, ed è di due specie: interno ed esterno. Quello interno al corpo umano è una certa sostanza “temperatissima”, né amara, né dolce, né acre, né sale minerale, ma sale liquido, che preserva i corpi dalla putrefazione in modo efficacissimo. E esso è anche detto glutine temperatissimo del corpo naturale. Più brevemente si può definire così: il Balsamo interno è il liquido del sale interiore che, in modo spontaneo, preserva l'organismo con grande efficacia. Quello esterno è, invece, chiamato da Paracelso *terebintina*, non ha subito la violenza del fuoco poiché l'ha assorbita. Tale Balsamo è, pertanto, tutto ciò che sana rapidamente: *bald samen*, scrive Paracelso utilizzando la flessione medico-chirurgica di tale espressione: *unire rapidamente*, dunque suturare. Balsamo è tutto ciò che porta alla purezza e all'unità: quello interno salva dalla decomposizione corporea e, per questo, è volto alla purezza; quello esterno è forza unificante, tende all'unità, vuole sanare, mettere insieme, (*bald samen*), ciò che è separato, scisso, diviso e per questo ferito. E se diciamo: la vita degli uomini è Balsamo astrale, dobbiamo pensare che il termine astrale rimandi ad un principio che ha a che vedere con la purezza e l'unità. In Paracelso, astro è, infatti, tutto ciò che riguarda l'arte spagirica, ossia l'arte di separazione del puro dall'impuro, la capacità di discernere con perizia il vero dal falso, di isolare il buono dal cattivo, è l'arte di separare per gettare via la dualità e conservare l'unità. Se, poi, pensiamo ai metalli essenziali della natura – zolfo, sale, mercurio – l'astro diventa virtù e potenza delle cose acquisite con le preparazioni spagiriche. Frutto di separazioni e unificazioni, l'astro dello zolfo è il suo accrescimento, che si trasforma in olio efficacissimo. Così pure l'astro del sale è lo scioglimento di quest'ultimo in acqua od olio per moltiplicarne le forze. L'astro del mercurio, allo stesso modo, è la sua sublimazione, grazie alla quale acquisisce forza e potenza maggiori di quelle sue naturali⁹. Bal-

⁹ In natura i metalli si rigenerano con più difficoltà e lentezza rispetto alla generazione e rigenerazione alchemica. Per dar conto della generazione dei sette metalli che si trovano

samo astrale vuol dire, così, conservazione della purezza, dell'unità dei principi della vita umana che sono chiamati ad agire per contrastare le degenerazioni corporee.

Se la vita è Balsamo e potenziamento delle virtù naturali, la morte delle cose naturali, dal canto suo, non è che alterazione e rovesciamento delle forze e delle virtù, predominio della malvagità sulla bontà, oppressione e distruzione della natura primitiva e, al tempo stesso, creazione di una natura nuova e diversa. Molte cose nella loro vita sono buone ed hanno molte virtù, ma quando muoiono sono cattive e vane; così, al contrario, molte cose da vive sono cattive, ma una volta morte, dimostrano grande forza ed efficacia. Vita e morte, dunque, non sono due concetti separati, appartenenti a dimensioni ontologiche diverse, sono momenti di un movimento continuo delle essenze (dei principi attivi), delle forme e specie e della materia della natura e dell'universo.

I concetti chiave dell'Alchimia di Paracelso risuonano, tuttavia, nell'alveo della teologia naturale. Alchemica è, infatti, l'arte grazie alla quale la resurrezione si lega alla rigenerazione, mantenendo un rapporto molto stretto con la morte o, per dire meglio, con la dialettica vita-morte; si vedrà, anzi, subito che la morte “alchemica” cui pensa Paracelso è la mortificazione, non solo perché è la putrefazione dei corpi il processo fondamentale della rigenerazione alchemica, ma anche perché lo stesso Paracelso distingue nettamente fra morte e mortificazione.

La morte riguarda la dottrina cristiana della predestinazione divina, la mortificazione è, invece, un impoverimento delle virtù occulte di un corpo, su cui l'alchimista può e deve intervenire resuscitando, rigenerando, trasformando. Così scrive Paracelso:

La verità è che ogni cosa che perisca di morte naturale, ed ogni cosa che la natura mortifichi per sua predestinazione, solo Dio può resuscitare, o, affinché ciò accada è necessario il suo divino comando. Quindi qualsiasi cosa la natura distrugga, l'uomo non può rinnovarla. Invece, qualsiasi cosa distrugga l'uomo egli solo la

in natura Paracelso si avvale del principio ermetico secondo cui lo zolfo, il mercurio e il sale, le tre forme primigenie della materia-natura che danno luogo ai metalli, corrispondono all'anima (zolfo), allo spirito (mercurio) e al corpo (sale). La generazione dei metalli si avvale dunque dell'azione dello spirito (mercurio) sul corpo salino tramite lo zolfo. E tale generazione non è alchemica, ma avviene nel cuore della natura, nel cuore delle montagne – afferma Paracelso – tramite l'azione dell'Archeo della Terra. Per l'alchimista, tuttavia, è sicuramente più facile trasmutare i metalli, rigenerarli e rinnovarli.

può ricomporre e rompere ciò che ha riparato. [...] Ma per ritornare al nostro discorso sulla differenza tra morire ed essere mortificato e da quale fra queste si potrà risorgere, è da intendersi così: ogni cosa muore per la sua propria natura, ha la sua fine dalla predestinazione, e così obbedisce alla volontà di Dio ed al suo ordine¹⁰.

In questo caso la morte è ineluttabile, decisa dalla sapienza divina e contro di essa l'uomo non può nulla. «Ciò che, invece, è stato mortificato può anche essere risuscitato e vivificato»¹¹. Capace di mortificazione e rigenerazione, il medico alchemico non riproduce l'ordine naturale, l'armonia della *physis* con distanza e rassegnazione nei confronti della morte, della caducità, dunque con i tratti eroici dell'uomo tragico greco¹². Al contrario, il medico di Paracelso ribalta, rivoluziona, sovverte il male attraverso i medicinali tratti dalla natura. Per la medicina alchemica l'armonia della natura non solo non è più emblematica, ma è del tutto infranta. Il mondo e l'uomo sono enti creaturali, non hanno i propri presupposti in sé stessi, ma in un'alterità assoluta: in Dio. È Dio stesso ad aver permesso l'insinuarsi del male,

¹⁰ Paracelso, *I nove libri sulla natura delle cose*, Phoenix, Genova 1988, *Libro 6*, pp. 60-61. La morte è, dunque, duplice e l'essere mortificato è morte violenta provocata dall'uomo, mentre la morte naturale è predestinazione divina.

¹¹ Ivi, p. 61.

¹² Che in Ippocrate ci sia un'obbedienza rassegnata all'ordine naturale del mondo e, pertanto, alla morte, Paracelso lo lascia intendere chiaramente quando, nei suoi commenti supplementari agli aforismi di Ippocrate, in particolare all'aforisma "La vita è breve", scrive: «Ippocrate qui afferma la mortalità del corpo e giustamente la pone al primo posto perché questo è il vero fine di ogni suo trattato. Dunque saggiamente egli assegna un principio da seguire negli anni della natura, perché ci sia d'avviso, affinché ci si affretti e si sia costanti nell'arte e nell'attività, facendo in modo di abbreviare la risoluzione di ciò che è oscuro ed indirizzare tutte le nostre opere verso un giusto fine, e alla meta dovuta. Ippocrate, invece, biasima ancora coloro i quali si affannano invano per ottenere la salute, l'immortalità o il prolungamento della vita. Da questo si comprende, evidentemente, che Ippocrate è stato totalmente lontano e alieno dai grandi arcani della natura, mentre si può dire che sia stato tutore e conservatore della caducità della vita. Ed è evidente che egli abbia giudicato il termine posto dalla morte, come una meta *da non oltrepassare*, ma da *sopportare totalmente* [corsivo mio]. Dunque parlano senza cognizione coloro che credono di apprendere un modo per allontanare la morte, dalle istruzioni di Ippocrate, perché questi non sono mai stati il suo giudizio, né la sua intenzione. *Egli con la sua medicina, allora completamente determinata dalla natura, ad essa si è sottomesso* [corsivo mio]». Paracelso, *Il medico, l'arte, la scienza, la virtù*, Edizioni Paracelso, Roma 1993, p. 203.

del diabolico nella natura. La natura dunque non può essere un modello di armonia, può però dare all'uomo, al medico – proprio perché creata, originata da Dio – gli strumenti per combattere ciò che in essa stessa si è generato: l'indigenza, il diabolico, il male, la malattia. La natura diventa fonte del male e al tempo stesso suo medicamento. Non la morte, il diabolico, il negativo, bensì la «tragica» rassegnazione del medico ippocratico è agli occhi di Paracelso il vero male, il vero peccato da combattere.

L'uomo moderno non è un sistema compiuto di armonie e disarmonie, non esprime potenza, conosce il suo inizio e la sua fine, conosce la morte, è debole, povero, bisognoso, miserabile, meschino e il medico lo soccorre esercitando un potere «fraterno», lo soccorre con i medicinali alchemici, non certo edificandolo alla perfezione armonica. Dunque il medico moderno esercita il suo potere soccorrendo l'uomo nel momento della sua maggiore fragilità e necessità, il medico ippocratico forma, educa all'equilibrio e alla perfezione. Per questo, scrive Weizsäcker, Ippocrate «[...] rimane per noi più distante, più vicino Paracelso [...] che, non indietreggia rassegnato, ma ci soccorre nell'ora del bisogno. Essa, l'eternamente ultima, necessita più «dell'amico paterno»¹³ che dell'ideale cristallino, razionale e regale della perfetta armonia della natura.

Il vigore non rassegnato del soccorso alchemico sembra permanere nella visione che Weizsäcker ha del dolore, mai rimosso, ma al contrario "scena primaria" del medico, suo compito responsabile. Il dolore ha una natura duale, esso è «contemporaneamente uno stato e un processo, qualcosa di persistente, [...] ma che spinge a rimuovere quanto persiste. Questa spinta persistente, [...] avere qualcosa e insieme [...] respingere qualcosa, questo stato dinamico di oscillazione nel dolore può venire anche analizzato come risultante di due forze, una vincolante-unificante e una disgiungente-differenziante. Allora possiamo dire nel dolore un essere si scinde in un Io e in un Es e, nel medesimo tempo, tale essere tende a preservare la sua unità. Il dolore è dunque un fenomeno peculiarmente polare»¹⁴. Esso coinvolge l'Es (la dimensione fisiologico-pulsionale) e l'Io razionale, anzi mette in moto la loro relazione, fa sorgere la consapevolezza del valore degli organi del proprio corpo e della capacità del corpo di annettere a sé l'ambiente

¹³ V. von Weizsäcker, *Bilden und Helfen (Hippokrates und Paracelsus)*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, cit., p. 160; trad. it., *infra*, p. 75.

¹⁴ V. von Weizsäcker, *Die Schmerzen (1926)*, in *Gesammelte Schriften* Bd. 5, cit., p. 32; trad. it., *Il dolore (1926)*, in *Filosofia della medicina*, a cura di Thomas Henkelmann, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 102-103.

circostanze. Il dolore affiora su una linea di saldatura della vita che è il suo divenire carne. Esso può emergere solo là dove è minacciata un'autentica appartenenza corporea, ambientale e culturale e «viene compiuto un *autentico* sacrificio di riproduzione»¹⁵. In questo caso, il dolore, come l'arte spagirica, permette di separare l'autentico dal non autentico «nella manifestazione del vivente»¹⁶. Esso, tuttavia, è anche distruzione e sviluppo: come può far soffrire l'annientamento di un organo altrettanto può fare la sua crescita, basti pensare al dolore del parto. L'aspetto, tuttavia, più rilevante del dolore sembra riguardare il medico: come dicevo, il dolore è il suo compito, ovvero il compito del suo ascolto attento. Ascolto che, però, è tale solo se capace di andare dietro le quinte; l'ascolto, dunque, deve essere al tempo stesso silenzioso e indiscreto, in grado cioè, di seguire e cogliere l'ordine nascosto, muto e *dormiente* del dolore. Se il medico «[...] non dà un'occhiata dietro le quinte, allora *egli* vede in modo *falso*, così come – al contrario – lo spettatore di una rappresentazione vede in modo falso qualora osservi la scena attraverso le quinte»¹⁷. Se il medico non ha un'immagine del mondo rovesciata, impertinente e si attiene alle apparenze, è condannato alla falsità: «la sua “arte” non è arte»¹⁸. L'autentico compito del medico è, dunque, rintracciare l'ordine *occulto*, *invisibile*, *dormiente* del dolore per toccarlo, accarezzandolo. Ed è proprio la carezza del dolore la scena primaria da cui partono le riflessioni di Weizsäcker sul compito del medico:

Scena primaria

Allorché una bimba vede soffrire il fratellino, essa trova senza quasi saperlo, una via per consolarlo: con affetto cerca la sua *mano* e, amorevolmente, lo *tocca* dove gli fa male. Così la piccola samaritana diventa il suo primo medico¹⁹.

Di fronte a questa scena, l'arte medica è saper porre fra il dolore e la sofferenza fisica o psichica il *tocco* soccorrevole e amorevole del medico, come, in definitiva, ha suggerito la medicina di Paracelso.

¹⁵ Ivi, p. 35; trad. it., p. 105.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ivi, p. 37; trad. it., p. 107.

¹⁸ Ivi, p. 37; trad. it., p. 108.

¹⁹ Ivi, p. 27; trad. it., p. 97.

2. *Bios versus causam*

La riflessione sulla medicina come composizione di potere (Paracelso) e sapere (Ippocrate) ha posto l'accento sulla morte, sul negativo, intesi come momenti fondamentali della moderna visione del mondo, dello stesso spirito medico e la breve, in qualche modo enfatica, digressione sul dolore, sempre del 1926, ne è una prova. La vita naturale non è più isonomia degli elementi, ma co-originarietà di salute e malattia, di dolore e cura, di vita e morte. La morte non è contrapposta alla vita, ma le appartiene. Così Weizsäcker:

Nascita e morte stanno tra loro come il dritto e il rovescio della vita, non come logico escludente contrasto reciproco. Vita è: nascita e morte. Questo è precisamente il nostro tema²⁰.

Il *bios* è unità dinamica di positivo e negativo, di nascita e morte, di presenza e assenza, di manifesto e nascosto. Tale polarità diviene propedeutica all'inserimento del *soggetto nella biologia*, la quale, in questo modo, cerca una via alternativa all'impianto fiscalista:

La fisica suppone che nella ricerca all'io cosciente si opponga un mondo *indipendente*, come oggetto della conoscenza. Nella biologia dobbiamo, invece, imparare che tra l'oggetto e noi vi è un'interdipendenza per la quale il fondamento stesso non può essere oggettivato. Secondo il postulato della fisica l'oggetto esisterà immutato anche indipendentemente dall'io, mentre l'oggetto della biologia è pensabile in generale solo se noi intraprendiamo una colluttazione con esso. La sua esistenza indipendente non è postulabile²¹.

Se l'oggetto non può e non deve rivendicare alcuna priorità, ma si costituisce come polarità sempre in relazione al soggetto corporeo, inserire il *soggetto nella biologia* significa, in primo luogo, intervenire sui suoi modelli teorici, denunciandone l'indigenza concettuale e coinvolgendo «l'uso di una struttura [...] dialettica che disturba il ricercatore naturalista e lo innervisisce», perché sempre rivolto all'oggetto. «Per il medico il concetto», però,

²⁰ V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, in *Gesammelte Schriften* 4, cit., p. 83; trad. it. cit., p. 1; traduzione lievemente modificata dall'autrice.

²¹ Ivi, p. 295; trad. it., cit., p. 238; traduzione lievemente modificata dall'autrice.

pur essendo «un amore sventurato, [...] non [è] una sventura»²². Propedeutico all'inserimento del soggetto nella scienza della vita diviene, allora, lo sviluppo di un impianto concettuale fondato sulla dualità. Pensare alla visione della natura goethiana appare qui inevitabile. Del resto in un passaggio della conferenza *Educare e Soccorrere (Ippocrate e Paracelso)*, il rimando a Goethe serve a indicare il momento in cui il lascito dinamico e dialettico della medicina di Paracelso viene accolto e al tempo stesso dissolto, come se Goethe fosse l'ultimo erede possibile di quella tradizione²³. L'idea centrale che, in effetti, risulta dagli studi naturalistici di Goethe è quella di polarità e, più in generale di *suddivisione delle forme naturali*, suddivisione che, nel termine tedesco *Entzweiung*, trova la sua migliore espressione semantica: rafforzamento (*Ent-*) della dualità (*Zweiung*). Nella *Prefazione alla Teoria dei colori*, la natura è presentata come gioco di pesi e contrappesi, continuo oscillare, respingere e attrarre, agire e resistere, fare e patire. Essa è espressione di forze maschili e femminili, è continuo alternarsi di scissioni e riunificazioni che ne scandiscono il ritmo e formano i suoi elementi fondamentali quali, ad esempio, i colori. La natura è, dunque, dualità, moto di contrasti e contrapposizioni che non si escludono, ma trovano al loro interno un equilibrio fondato non sull'attrazione tra simili, ma sull'attrazione di opposti. Nel § 739 della *Teoria dei colori* Goethe individua i presupposti teorici di tale dinamismo:

Gli osservatori fedeli della natura, per quanto pensino in maniera diversa riguardo ad altre questioni, concorderanno tuttavia che tutto ciò che si manifesta, tutto ciò che si presenta come fenomeno deve rinviare a una scissione originaria, capace di ricomposizione, o a una unità originaria capace di scindersi e deve quindi presentarsi in questo modo. Scindere ciò che è unito e unire ciò che è scisso è la vita della natura. È l'eterna sistole e diastole, l'eterna *synkrisis e diákrisis*, l'inspirare e l'esprire del mondo in cui viviamo, agiamo e siamo²⁴.

²² Ivi, p. 88; trad. it., cit., pp. 5-6. Ed ancora ivi, p. 84; trad. it., cit., p. 2.

²³ V. von Weizsäcker, *Bilden und Helfen (Hippokrates und Paracelsus)*, in *Gesammelte Schriften* Bd. 5, cit., p. 152; trad. it., infra, p. 59: «Quanto disperatamente estranea ci è diventata a volte la stessa parola di Lutero, ma quanto ancor più [estranea] la parola di Paracelso, di Jacob Böhme, che ancora in Goethe risuonò, ma anche si dissolse». Si veda anche Id., *Kritischer und spekulativer Naturbegriff*, in *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, pp. 224-250.

²⁴ Wolfgang Johannes Goethe, *Entwurf einer Farbenlehre in Naturwissenschaftliche Schriften, Goethes Werke*, Bd. XXXV, Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart ab 1886, § 739, pp. 281-

Il tema della respirazione, inspirare ed esprire, richiama in Goethe anche i suoi studi morfologici. Il concetto di metamorfosi si avvale, infatti, della nozione dei «nodi formativi» – garanti della continuità delle forme nelle incessanti trasformazioni della natura – e fa leva sulla concezione dinamica della natura, molto bene esemplificata nell'*Aforisma 294*:

Proprietà fondamentale dell'unità vivente: scindersi, riunirsi, dissolversi nell'universale, persistere nel particolare, trasformarsi, specificarsi e presentarsi come vivente in mille condizioni [...] Sorgere e trapassare, creare e annientare, nascita e morte, gioia e dolore, tutto agisce in modo intrecciato nello stesso senso e nella stessa misura, per questo anche ciò che è più particolare, quando avviene, si presenta sempre come immagine e similitudine di ciò che è più universale²⁵.

Il contrasto, la dualità, l'opposizione si accompagnano al loro richiamarsi reciproco, intessono una relazione in cui la direzione opposta non implica eterogeneità irrelata, ma delinea ritmo, scansione, respiro, da intendere come unica identità possibile degli opposti; identità che è anche *morphé* dinamica, sempre formantesi e sempre pronta a infrangersi. Ecco proprio in queste parole possiamo trovare la giusta ispirazione per il concetto di *bios* dal quale sono partita in questo paragrafo. Come si diceva, aver trasposto nell'ambito della vita organica la circolarità di opposizioni e polarità, già pensate da Goethe per la natura, induce il medico filosofo di Heidelberg a un serrato confronto critico con l'obiettivismo scientifico e con la stessa concezione fiscalista della psiche. La prima teoria con cui Viktor von Weizsäcker polemizza è, infatti, quella che vede nel movimento psico-fisico il «riflesso» di uno stimolo esterno.

La teoria del riflesso percettivo attraversa molti studi psico-fisiologici a cavallo fra Otto e Novecento: da J.F. Herbart, Th. Fechner fino a H. von Helmholtz e W. Wundt. Studi basati tutti sul parallelismo causale tra psichico e fisico e su l'interpretazione fisica della stessa nozione di inconscio.

La psicologia di Herbart, con cui Weizsäcker si confronta assiduamente, concepisce l'anima come un reale semplice, la cui vita viene resa possibile

282; trad. it., *Teoria dei colori*, Il Saggiatore, Milano 1981, § 739.

²⁵ J.W. Goethe, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, hrsg. von Ernst Beutler, Artemis Verlag, Zürich 1949, pp. 504-676 in particolare per l'*Aforisma 294* si veda Id., *Aus den Heften zur Naturwissenschaft (1823)*; trad. it., *Aforismi sulla natura*, a cura di Giorgio Colli, SE, Milano 2000, *Aforisma 294*, p. 62.

dalle forze dinamiche della sostanza-anima che costituiscono la base della sua statica e meccanica. Così come non è possibile conoscere la qualità semplice, l'essenza degli enti reali, anche dell'anima si possono rilevare soltanto perturbamenti e autoconservazioni. L'anima di per sé stessa non può svolgere alcuna attività, essa non ha alcuna disposizione o facoltà, né per ricevere (sensibilità) qualcosa né per produrla (intelletto/ragione). In origine essa non ha né rappresentazioni, né sentimenti, né desideri, non sa nulla di sé, né di altre cose. La sua vita interna è causata da enti reali esterni che tendono a perturbare il suo stato originario, esercitando una pressione sull'anima, cui l'anima stessa risponde con l'autoconservazione, con il mantenimento di uno stato di equilibrio. Su questa base, Friedrich Herbart elabora una statica e una meccanica dello spirito: la statica ha il compito di calcolare la somma delle inibizioni che subiscono le rappresentazioni allo stato di equilibrio e la proporzione con cui la perdita di equilibrio si distribuisce in ciascuna delle rappresentazioni. La meccanica riguarda, invece, la dinamica della coscienza, ovvero il movimento verso l'alto e/o verso il basso delle rappresentazioni. Essa svolge sempre, come nel caso della statica, un compito di calcolo delle forze rappresentative. Nel caso della statica si calcola la perdita proporzionale di equilibrio delle rappresentazioni e l'entità dell'inibizione della coscienza che è alla base della perturbazione dell'equilibrio originario della coscienza stessa. Nel caso della meccanica si calcolano i gradi di chiarezza e distinzione delle rappresentazioni e si stabilisce la soglia limite fra rappresentazioni coscienti e non coscienti. La meccanica riguarda il salire e lo scendere delle rappresentazioni. Il graduale chiarirsi e/o oscurarsi implica un punto della coscienza, un limite al di sotto del quale le rappresentazioni si oscurano e al di sopra del quale le rappresentazioni si chiariscono, punto che Herbart chiama soglia, limite della coscienza²⁶. La statica e la meccanica sono, dunque, legate all'idea che gli elementi basilari della coscienza sono le sue forze reali nel loro rapporto di attrazione e repulsione, mutuato dalla fisica-meccanica e calcolabile matematicamente. È da tale rapporto che poi derivano le connessioni delle singole rappresentazioni in serie e la formazione di atti non solo rappresentativi, ma anche volitivi, di piacere e dispiacere. Per comprendere la dinamica della coscienza, la formazione di serie rappresentative bisogna, tuttavia, tornare al concetto di soglia: una rappresentazione si trova sulla soglia quando ha raggiunto un grado infinitamente piccolo di effettiva attività rappresentativa; essa è

²⁶ Johann Friedrich Herbart, *Sämtliche Werke*, II, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt-Eberstadt 1964, p. 211.

al di sotto della soglia quando le manca forza per passare dallo stato di inibizione all'effettiva capacità rappresentativa ed è, invece, sopra la soglia quando, dopo essere stata totalmente inibita dalle rappresentazioni prevalenti nella coscienza, riesce a riacquistare una determinata capacità rappresentativa. Le rappresentazioni nella coscienza si costituiscono in serie a seconda del tipo di rappresentazioni che le compongono. Solo rappresentazioni appartenenti alla stessa serie possono entrare in un rapporto di opposizione: esse si unificheranno, quindi, fino al livello permesso dalle reali opposizioni che si sono verificate al loro interno. Le rappresentazioni appartenenti a serie diverse, invece, potranno unificarsi completamente perché non si ostacolano in alcun modo fra di loro. Nel caso di unioni di rappresentazioni della stessa serie, risultato di opposizioni reciproche, Herbart parla di fusioni; nel caso di unioni di rappresentazioni diverse egli si riferisce a complicazioni. Al di sotto della soglia della coscienza rimangono tutte quelle rappresentazioni che non possono né fondersi né complicarsi. La quiete, l'equilibrio sono l'aspirazione finale di ogni cambiamento nella coscienza, pertanto di ogni sua complicazione e fusione. La coscienza, infatti, rompe la sua stasi e la sua semplicità per l'inibizione che altri enti reali le causano, ma tende continuamente all'inerzia.

L'idea – secondo cui la vita della coscienza sia data dalle relazioni di opposizione-fusione e/o complicazioni in serie rappresentative dei suoi elementi semplici reali – è la risposta herbartiana alla teoria delle facoltà²⁷. Connessioni di opposizione/fusione e di complicazioni delle singole rappresentazioni sono, infatti, anche quelle che vengono erroneamente considerate tre facoltà distinte: il rappresentare, il sentire, il desiderare. Le facoltà altro non sono che connessioni in serie delle rappresentazioni, rapporti di forza misurabili fra le rappresentazioni: gli affetti sono stati d'animo in cui le rappresentazioni si sono allontanate dal loro punto di equilibrio, il desiderio, a sua volta, indica il continuo passaggio da uno stato d'animo all'altro; esso è caratterizzato da una rappresentazione che non recede di

²⁷ In questa critica J.F. Herbart è molto influenzato dalla filosofia wolffiana. Ch. Wolff nella *Metafisica tedesca* del 1719 distingue nettamente l'ambito degli atti e della loro forza dal concetto di facoltà, affermando che *das Vermögen* indica la pura possibilità, la facoltà di fare o non fare qualcosa e la forza invece riguarda la realtà, la realizzazione concreta del possibile. Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken vom Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt*, in *Gesammelte Werke*, 1 Abt., Deutsche Schriften, Bd. 2., Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1983, § 117, p. 61; trad. it., *Metafisica tedesca*, Rusconi, Milano 1999, § 117, p. 133.

fronte all'impedimento, ma anzi resiste con forza alle opposizioni e inibizioni²⁸. Le passioni poi sono strettamente connesse ai desideri. Ogni passione ha come fondamento una rappresentazione dominante che si estrinseca come desiderio e nel desiderio trova la sua forza. Anche se Herbart elabora concetti significativi per Weizsäcker e, prima ancora, per le teorie freudiane del desiderio, quali opposizione, inibizione, confusione, la sua visione della coscienza e della soglia fra conscio e inconscio rimane vittima del fisicalismo. La stessa psicologia sperimentale di scuola herbartiana considera l'inconscio come espressione delle forme elementari dell'attività nervosa. Il passaggio dalla sfera inconscia a quella cosciente implica, pertanto, quello dalla sfera fisica degli impulsi nervosi, basilari per i processi percettivi, a quella psichica in cui le dinamiche percettive divengono note, dunque consapevoli, coscienti.

Nella *Logik*, W. Wundt, ad esempio, mostra come le dinamiche fisiologiche siano un fondamentale serbatoio di attività cui, per analogia, rimandano le associazioni psichiche elementari passive. Esse vanno dalla semplice agglutinazione simultanea di due rappresentazioni fino alle associazioni rappresentative più complesse nelle quali è già intervenuta l'azione consapevole della volontà. Il passaggio dall'involontario al volontario, dall'inconscio al conscio, dal semplice al complesso è sempre visto in analogia con il passaggio dal fisico allo psichico nel quale, tuttavia, è sempre la nozione fisica e meccanica di causa a fare da padrona²⁹.

Come già accennato, la critica di Weizsäcker alla meccanica della psiche ha un doppio risvolto: essa rifiuta le teorie senso-motorie basate sul riflesso percettivo della psiche, da un lato, e vuole sostituire la nozione di causa con quella di circolarità fra interno ed esterno, fra organico e psichico, fra io e ambiente, dall'altro. Sicuramente queste due visioni dell'esperienza percettiva si spalleggiano e si rafforzano a vicenda. La prima si avvale di acquisizioni sorprendenti per innovatività e ricche di conseguenze per la concezione della natura originariamente qualitativo-emotiva degli stessi

²⁸ J. Fr. Herbart, *Sämtliche Werke*, II, cit., p. 213. «Quando viene mantenuta in vita durevolmente una rappresentazione, in modo tale che essa non si pieghi all'inibizione, ma al contrario spinga per il proprio soddisfacimento, essa si chiama desiderio. Che cosa è del resto il soddisfacimento se non il pieno e completo rappresentare il desiderato? [traduzione dell'autrice]», dunque il massimo grado di fusione delle serie rappresentative?

²⁹ Wilhelm Wundt, *Logik*, Bd., I, F. Enke, Stuttgart 1895, pp. 27-30. Per la teoria del parallelismo psico-fisico, Id., *Über psychische Causalität und das Prinzip des psycho-physischen Parallelismus*, in «Philosophische Studien», Bd. X, 1894, pp. 1-125.

processi fisiologici percettivi. Le nuove acquisizioni della fisiologia sensoriale, cui allude Weizsäcker nel saggio *Sulla struttura nevrotica delle malattie interne* (1926), permettono di «dimostrare che sensazioni e percezioni non vengono determinate soltanto tramite stimoli individuali da ritenere semplicemente fisici e in accordo con la relativa fisiologia, bensì tramite l'oggetto e il valore biologico dell'oggetto e, perciò, tramite la modalità stessa dello stimolo [corsivo mio]»³⁰. Queste considerazioni, che sembrano attribuire un peso inaspettato all'elemento oggettivo, presentano, in realtà, una rivoluzione nella considerazione degli stimoli oggettivi. Essi, infatti, possono sorgere e raggiungere il soggetto organico-fisiologico, il corpo soggettivo, solo perché già connotati da un valore affettivo-emotivo per lo stesso soggetto sensoriale, valore che Weizsäcker ha definito *biologico*. L'oggetto non è mai mera cosa fisica, al contrario, proprio per potersi configurare come oggetto o, meglio, come stimolo oggettivo, deve essere già connotato soggettivamente, deve avere un valore affettivo; esso non è mai neutro, non è oggetto indifferenziato e indifferente, è già sempre oggetto prezioso o pericoloso, appetitoso o disgustoso, attraente o repellente. Come dicevo, lo stesso stimolo oggettivo, per poter sorgere e muovere il soggetto organico, è già stimolo psichico-affettivo. Più precisamente, scrive Weizsäcker: «[...] dovrà essere considerato che ogni processo generale di stimolo possiede *la sua specifica valenza psichica*»³¹.

Se l'oggetto è già strutturalmente soggettivo, si può desumere che, contro il dominio della causalità meccanica nelle analisi delle esperienze sensorie, Weizsäcker intenda far valere anche la relazione circolare fra soggettivo e oggettivo, io e ambiente, organico e psichico.

Infatti, per il nostro medico filosofo, l'esperienza sensoriale è in primo luogo esperienza che si affida alla dinamica circolare fra percezione e movimento. Anzi, lo stesso movimento è visto come unità circolare che comprende in sé l'io-ambiente. Il movimento è unità di aspetti, è sempre una risultante unitaria di processi differenziati, per cui a muovere il vivente non è alcunché di esterno, ad esempio uno stimolo proveniente dall'ambiente, ma a muoversi è lo stesso «vivente stimolato», nella sua unità di mondo proprio e ambiente. Se il vivente è considerato unità dinamica e indissolubile di sé e mondo ambiente, il «vivente stimolato» è proprio quell'unità di-

³⁰ V. von Weizsäcker, *Über neurotischen Aufbau bei inneren Krankheiten* (1926), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 9; trad. it., *Sulla struttura nevrotica delle malattie interne* (1926), in *Filosofia della medicina*, cit., p. 123.

³¹ Ivi, p. 9; trad. it., p. 124.

namica originaria di ogni movimento e per questo esso è «auto movimento», la cui circolarità cancella il rapporto causale fra eterogenei.

Così si esprime V. von Weizsäcker:

[...] è soltanto la relazione del mio corpo rispetto al suo ambiente circostante attualmente visibile che decide dei “riflessi motori” che sopraggiungono e che vengono percepiti come movimento³².

La percezione di sé e di ciò che è fuori di sé è possibile solo grazie al movimento e nel rapporto fra sé e mondo esterno concorrono l'auto motricità del sé vivente, la forza perturbativa del mondo-ambiente che esercita un'azione sul sé, e, infine la formazione di un equilibrio in cui l'elemento fondamentale è proprio l'unità fra il movimento in un oggetto esterno e il movimento in un oggetto e/o elemento interno all'organismo. «È la loro azione comune l'aspetto interessante»³³, proprio perché è da questa azione, ossia dalla cooperazione di movimenti esterni e interni, che nasce la percezione. E si è già visto, poco sopra, come la stessa dinamica fisiologica sensorimotoria sia già connotata psichicamente, affettivamente. Ogni attività motoria interna non può essere scissa dal mondo-ambiente e dai suoi movimenti oggettivi, al tempo stesso ogni movimento oggettivo è tale solo se connotato affettivamente, ossia soggettivamente. La priorità della circolarità fra soggettivo ed oggettivo è del tutto palese anche negli atti percettivi più semplici.

Se il problema principe di ogni tipo di atto percettivo è il modo in cui si forma il permanere dell'oggetto, anche in questo caso, deve intervenire la potenza strutturante dell'unità circolare fra movimenti soggettivi e oggettivi. Essi emergono chiaramente nelle riflessioni di Weizsäcker sulla percezione del volo di una farfalla ed esprimono, come in fondo si è già indicato, rispettivamente i movimenti esterni e interni, fisiologico-corporei, della dinamica percettiva. Ed è proprio sulla loro unità che si basano sia la struttura dell'atto visivo sia il permanere dell'oggetto nei nostri vissuti visivi:

Si dà un movimento dello sguardo nella direzione di volo» della farfalla «cui seguono subito i movimenti della testa, i movimenti del tronco e i movimenti dell'andatura in corrispondenza con le peculiari modalità di volo [...]. Il risultato di

³² V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, in *Gesammelte Schriften* 4, cit., p. 289; trad. it., p. 232.

³³ Ivi, p. 105; trad. it. cit., p. 26.

questo multiforme impiego della muscolatura è sempre lo stesso: esso consente una riproduzione dell'immagine [...] il più possibile continua, sulla parte centrale della retina. Malgrado le svariate perturbazioni, l'osservatore resta pertanto visivamente legato all'animale. Anche qui il movimento lascia apparire l'oggetto, nella misura in cui con la conservazione della coerenza appaiono sia l'oggetto stesso che i suoi movimenti. La coerenza dunque permane solo grazie a quelle serie di movimenti e noi da ciò mutuamo il diritto di denominare ogni evento – visione più movimento – *un unico atto*³⁴.

La *continuità* dell'immagine (connessa al movimento del soggetto corporeo) e la *coerenza* del movimento della farfalla (movimento oggettivo) si ritrovano in un unico atto, formano un'unità nella quale soggettivo e oggettivo sono sistole e diastole, correlazione e unità di opposti, per dirla con Goethe. La percezione, quindi, non è intuizione immediata, essa si struttura come processo che – definito *auto-attività*, «*Selbst-tätigkeit*»³⁵ da Weizsäcker – si appella a una sorta di analitica dialettica o morfologia dell'opposizione in cui l'immagine della porta girevole svolge un ruolo fondamentale ben descritto nell'*Introduzione a La struttura ciclomorfa*: la porta apre e chiude continuamente spazi percettivi in un processo, quello del movimento circolare, che permane nella continua contraddizione dell'ora e non ora del qui e non qui, del mio e non-mio, dell'interno e dell'esterno: «Capita – scrive Weizsäcker – che se io passo attraverso una porta girevole vedo l'interno della casa solo quando entro e non lo vedo più solo quando esco». Questa immagine sta a significare che, in biologia, il criterio dell'intreccio fra interno/esterno, io-ambiente è un criterio reale. Ma l'intreccio non si dà se non attraverso l'esclusione reciproca³⁶. La percezione nasce, allora, dall'alternanza continua di presenza e assenza, di permanenza e assenza; essa è solo nel suo dileguare³⁷. Il presente è ed ha valore solo perché continua-

³⁴ Ivi, p. 110; trad. it., p. 31; traduzione interamente rivista dall'autrice.

³⁵ Ivi, p. 108; trad. it., p. 29.

³⁶ Ivi, pp. 124-125; trad. it., pp. 46-47.

³⁷ Si è voluto accentuare l'idea che la percezione sia un processo dialettico e non alcunché di immediato per sottolineare come la fisiologia sensoriale, cui Weizsäcker pensa nel considerare la sensazione, sia confrontabile con la dialettica della coscienza sensibile nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel rispetto al formalismo dell'estetica kantiana. Le forme spazio-temporali vengono acquisite attraverso l'esperienza del negativo della coscienza sensibile. Analogamente la coerenza della percezione, ossia il suo sorgere oggettivo, il suo divenire oggetto per un sé, si basa sull'esperienza negativa dello svanire dell'oggetto. È

mente sostituito da un altro presente, dunque esso è solo perché non è mai. «[...] Siccome un presente viene continuamente sostituito da un altro sorge la contraddizione che proprio esso è *sempre stato soltanto valido e non vale mai* [corsivo mio]»³⁸. Nella dinamica percettiva ha luogo la collocazione di una serie di attività biologiche in un presente, il quale può sussistere solo come continua negazione di sé. L'atto biologico – che rende presente nel tempo e nello spazio un oggetto percettivo, dunque una complessa esperienza psico-organica – può essere compiuto solo nell'unità delle opposizioni.

La metafora della porta girevole permette di passare dalla circolarità delle dinamiche fisiologiche e psichiche della percezione alla circolarità fra fisiologico e psichico in ogni manifestazione della vita. Si può, allora, dire: nel pensiero medico e terapeutico di Weizsäcker, lo psichico e il fisiologico esprimono una causalità circolare per cui l'uno fa apparire l'altro, anzi l'uno è già l'altro, e al tempo stesso, lo occulta. Percezione e movimento, fisiologico e psichico, si costituiscono sempre grazie ad una dinamica unitaria, così come unitario deve essere l'oggetto della riflessione e della pratica medica. La sostituzione della causalità efficiente con la causalità circolare, in cui ad avere la priorità è proprio l'unità dei diversi: oggettivo-soggettivo, fisico-psichico, io-ambiente, ha avuto conseguenze positive sugli stessi sviluppi della psichiatria fenomenologica riconducibile alla scuola di Heidelberg di Thomas Fuchs³⁹. Anche per Fuchs l'idea della causalità circolare è la risposta teorico-clinica al fisicalismo che caratterizza le stesse scienze cognitive attuali, contro cui egli elabora il concetto di corpo soggettivo; si tratta, cioè, di una soggettività bio-psichica che può nascere solo dal circuito

inoltre significativo che Weizsäcker nel discutere il problema dell'apparire percettivo voglia sottolineare come nell'apparire vi sia una prensione del vero e del reale citando un passo hegeliano dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* § 38: «Hegel scrive molto utilmente sulla percezione: c'è nell'empirismo questo grande principio che ciò che è vero deve esservi nella realtà e *deve esservi per la percezione* [corsivo mio]». In queste riflessioni di V. von Weizsäcker v'è il tentativo di recuperare quello che Jean Hyppolite ha definito il momento protagorico della dialettica hegeliana della coscienza sensibile. Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2005.

³⁸ V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, in *Gesammelte Schriften* 4, cit., p. 112; trad. it., cit., p. 34; traduzione lievemente modificata dall'autrice.

³⁹ È lo stesso Thomas Fuchs a riconoscerlo in *Are Mental Illnesses Diseases of the Brain?*, in S. Choudhury & J. Slaby (Eds.), *Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience*, Blackwell, Wiley 2012, pp. 331–344.

funzionale con il proprio ambiente. Ora proprio il movimento circolare fra interno ed esterno, fra io e ambiente naturale, sociale e culturale, implica anche una trasformazione dello stesso concetto di soma, ossia di fisicità fisiologica e neuronale. L'unione di soma (corpo fisiologico) ed esperienza psico-corporea, richiede, infatti, una particolare analisi dell'attività neuronale che, a differenza delle scienze cognitive classiche, metta in primo piano la plasticità del cervello, intesa come capacità di continuo adattamento dei circuiti neuronali agli stimoli provenienti dall'interazione con l'ambiente naturale e culturale da un lato e con la vita intra-corporea, dall'altro. Nella *Prefazione a Ecologia del cervello*, Fuchs scrive con grande limpidezza:

[...] il cervello sarà considerato come organo di relazione, interazione e risonanza con il corpo, con l'ambiente prossimo dell'organismo e con l'ambiente sociale e culturale del mondo della vita⁴⁰.

L'ambiente diventa contenitore delle unità psico-fisiche della mente incarnata e al tempo stesso offre una resistenza «flessibile al movimento» di chi lo abita⁴¹.

Questa che, alla luce delle teorie sistemiche alla Bateson, potrebbe sembrare una trivialità, è, in realtà, il baluardo usato da Fuchs contro le analisi fisicaliste del rapporto cervello/mente; fisicalismo che vede nel cervello l'origine della coscienza. Il cervello non è origine, e tanto meno origine costitutiva, delle attività della coscienza o della mente; il cervello è *traduzione, mediazione* della rete di attività, funzioni, capacità responsive, stimoli dell'inscindibile “complesso io-ambiente”. Il cervello non è un *prius*, ma un derivato.

Per il proprio sussistere l'organismo entra in rapporto osmotico e metabolico con l'ambiente, ha, dunque, finalità gestite dal proprio sistema nervoso neurale, periferico, il cervello (SNC) non è altro che l'esito evolutivo e non principio dell'interazione biologica con l'ambiente:

[...] la centralizzazione e l'interiorizzazione che caratterizzano l'evoluzione della vita animale sono particolarmente rappresentate nello sviluppo del sistema nervoso centrale (SNC). Tuttavia è importante notare che questo si è sviluppato da

⁴⁰ Th. Fuchs, *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 5; trad. it., *Ecologia del cervello. Fenomenologia e biologia della mente incarnata*, Astrolabio, Roma 2021, p. 7.

⁴¹ *Ibidem*.

e all'interno di un ciclo già esistente d'interazione fra organismo e ambiente: *il comportamento diretto a scopi è sorto prima del cervello. Con l'aumento della complessità e della diversità delle interazioni delle interazioni divenne necessario inserire un organo d'integrazione fra le funzioni sensoriali e motorie localizzate ai confini dell'organismo* [corsivo mio]⁴².

Integrale, integrazione sono termini che rimandano alla co-essenzialità e alla cooperazione fra il sistema neurologico centrale, il sistema neurale periferico e l'ambiente biologico naturale, sociale, culturale del soggetto corporeo. La coscienza, allora, emerge solo come integrale, ovvero come relazione integrata fra «cervello, organismo e ambiente»⁴³.

La ricerca del soggetto in biologia porta, così, i due medici filosofi a supporre l'interazione di interno ed esterno, o, come sottolinea Weizsäcker, l'inclusione e l'esclusione di elementi polari. Proprio la circolarità dinamica del *bios* mi sembra essere essenziale al rapporto fra psichico e fisico, basolare per l'antropologia medica di Viktor von Weizsäcker e la sua psicosomatica.

3. *Psicosomatica con Freud oltre Freud?*

Se si parte dal presupposto che il soggetto biologico sia una dinamica dialettica e unitaria priva di rapporti causali e dunque di sovra e subordinazioni, ci si potrà avvicinare all'idea che i processi fisiologici, sani o patologici, siano espressioni psichiche e viceversa le dinamiche psichiche abbiano manifestazioni fisiologiche. Da questo intreccio espressivo nasce la convinzione che la medicina debba essere un'antropologia capace di vedere il proprio punto di partenza nella bi-unità dell'uomo, strutturata in modo circolare ed aperto così come circolare e aperto è il rapporto fra movimento e percezione: la dualità lascia il posto all'unità o, ancora meglio alla conformità espressiva e, contemporaneamente, l'uno lascia emergere il duale. Il *bios*, da cui sono partita nel paragrafo precedente, è visto come continua scissione e conciliazione dello scisso, in grado di oltrepassare e minare la

⁴² Ivi, p. 117; trad. it., p. 119.

⁴³ Ivi, p. 172; trad. it., p. 174. Pur rimanendo all'interno dell'orizzonte cognitivista anche il neuropsicologo e psicoanalista freudiano Mark Solms presuppone che la fonte della coscienza sia da cercare nella cooperazione fra funzioni cerebrali e ambiente affettivo-sociale. Mark Solms, *The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness*, Profile Books Ltd., London 2021; trad. it., *La fonte nascosta: Un viaggio alle origini della coscienza*, Adelphi, Milano 2023.

contraddittorietà logica⁴⁴. La vita è per eccellenza dinamica antilogica – dichiara Weizsäcker – e uno dei suoi esempi più amati è l'ossimoro «fortunato nella sfortuna»⁴⁵ o la “mitosi” cellulare, ossia il processo continuo di scissione e fusione, indispensabile alla gestazione procreativa. In essa non si dà alcuna contraddizione logica, ma il continuo scindersi e riunificarsi. Anche l'idea della comunanza espressiva di organico e psichico si lega, in definitiva, al presupposto che corpo e psiche siano coinvolti in un processo circolare aperto di continua unione e separazione, implicazione ed esclusione, appartengano dunque all'antilogico della vita, così come ad esso apparterebbero l'amore, il ricordo, la nostalgia.

L'idea della comunanza espressiva fra organico e psichico – pur inserendo nella biologia la scoperta della psiche come fattore interagente e dinamico in ogni processo organico – non mira, tuttavia, ad aggiungere semplicemente la scienza psicologica alle altre scienze necessarie per la formazione del medico, ma a ristrutturare la stessa concezione dell'uomo. Si deve avere, cioè, «un'altra visione dell'uomo, dell'uomo malato, della malattia e della terapia [...]». «La nuova visione dell'uomo» deve partire dal fatto che «ogni descrizione anatomica, ogni analisi puramente fisiologica è già in errore se non contiene il fare e il patire del soggetto umano [corsivo mio]»⁴⁶. Lo studio delle dinamiche fisiologiche è manchevole e cieco se non si coglie che quelle stesse dinamiche sono già attività/passività della psiche, questo non solo in condizioni normali, ma anche in quelle patologiche. «Fare» e «patire» sono espressioni che possono assumere molti significati: alludono, ad esempio, in modo pertinente al momento attivo-cognitivo e passivo-percettivo della psiche, oppure alle espressioni di gioia e dolore che danno voce e sono parte integrante dei movimenti corporei. I rimandi, che in questo contesto Weizsäcker fa alla psichiatria e alla sua trasformazione freudiana, consentono, tuttavia, di leggere nel fare (attività) e nel patire (passività) anche il problema psicoanalitico della genesi delle isterie, delle nevrosi coattive e delle fobie. Saranno proprio le nevrosi, le isterie e il loro studio psicoanalitico a diventare il primo punto di riferimento per la psicosomatica, per l'intreccio di psichico e corporeo nelle patologie organiche.

Parto, allora, dalle annotazioni freudiane sul caso di Dora, pubblicato

⁴⁴ V. von Weizsäcker, *Das Antilogische*, in *Gesammelte Schriften* 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, pp. 316-322.

⁴⁵ V. von Weizsäcker, *Medizin und Logik*, in *Gesammelte Schriften* 7, cit., pp. 336-337.

⁴⁶ V. von Weizsäcker, *Psychosomatische Medizin*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, cit., p. 451; traduzione dell'autrice.

nel 1905, poiché contengono gli elementi basilari per le teorie psicosomatiche cui si riferisce Weizsäcker seppur con una distanza critica che cercherò di illustrare nelle riflessioni conclusive.

Il caso di Dora, famoso per le prime riflessioni di Freud sul transfert e il controtransfert, contiene, tuttavia, passaggi molto interessanti per gli sviluppi delle teorie psicosomatiche che vedono nei disturbi organici vie espressive dei conflitti psichici e delle dinamiche censorie e repressive della mente. Per indicare i motivi plausibili dell'insorgere dell'afonia di Dora nei periodi in cui il signor K – ossia l'uomo fonte di forti conflitti psichici per la giovane Dora – si allontanava per viaggi anche lunghi, Freud interpreta quell'afonia come segno somatico della condizione psichica della paziente: «L'afonia di Dora permetteva, dunque, la seguente *interpretazione simbolica*: quando l'amato era lontano, ella rinunciava alla parola, che non aveva più valore perché non poteva parlare con lui [corsivo mio]»⁴⁷. Ora questa riflessione, all'apparenza ingenua o addirittura triviale, porta con sé questioni nodali per la successiva clinica e teoria psicoanalitica. In primo luogo, Freud usa il termine simbolo e più avanti dichiarerà che l'interpretazione simbolica non può essere univoca e non è necessariamente legata a dinamiche di ordine sessuale. In secondo luogo, Freud affronta subito la questione generale se «l'origine dei sintomi dell'isteria sia psichica o somatica e se, ammessa l'origine psichica, questa valga necessariamente per tutti i sintomi»⁴⁸. Per rispondere a tale questione, egli commenta immediatamente, scrivendo che la realtà dei fatti non si ferma a tale alternativa: ogni sintomo isterico, infatti, «necessita l'apporto di ambedue le parti. Esso non può insorgere senza una certa *«compiacenza somatica (somatisches Entgegenkommen)* offerta da un processo normale o patologico di un organo o su un organo del corpo. Tale processo non si presenta più di una volta (laddove è propria del sintomo isterico la capacità di ripetizione) se esso non ha un *significato psicologico, un senso* [corsivo mio]»⁴⁹. Certamente interessante in queste parole è il rapporto fra ricorsività

⁴⁷ Sigmund Freud, *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie. Bd. XXVIII, H. 4. Herausgegeben von C. Wernicke und Th. Ziehe, 1905, § 56; pubblicato in S. Freud, *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, in *Gesammelte Werke chronologisch geordnet, aus den Jahren 1904-1905*, Bd. 5, unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland herausgegeben von Anna Freud, Imago Publishing Co., Ltd., London 1942, p. 199; trad. it., *Il caso di Dora. Frammento di un'analisi d'isteria*, Bollati Boringhieri, Milano 2014, p. 115.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ivi, § 57; *Gesammelte Werke*, Bd.5, p. 200; trad. it., p. 116.

organico-fisiologica e «senso psichico», da un lato, e l'espressione compiacenza somatica, dall'altro; espressione che compare qui per la prima volta e sarà ripresa nel saggio *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica* del 1910. In ambito psichiatrico, il concetto di compiacenza somatica rappresenta un cambio di prospettiva: esso permette di non individuare più la sintomatologia dell'isteria nella «particolare labilità delle molecole nervose» o negli «stati ipnoidi»⁵⁰, ma nella disponibilità del corpo a veicolare senso e simboli psichici. E proprio in questi passaggi Freud riflette sulla varietà dei simboli psichici consci o inconsci, di cui il corpo può divenire espressione, per dir così, semiotica, ovvero può diventarne indice sintomatico, segno⁵¹. Il senso psichico si salda con il sintomo organico isterico e può essere del «*tutto diverso* [corsivo mio]», dice Freud, «a seconda dei pensieri repressi», che lottano per esprimersi. Dunque varietà di simboli, di cui il corpo è segno espressivo, ma non arbitrio caotico delle dinamiche di simbolizzazione. Vi è, cioè, una serie di *fattori agenti* che, regolando le relazioni fra i «pensieri inconsci» e i processi somatici, sono in grado di ridurre l'arbitrarietà delle produzioni simboliche, riconducendole a «organizzazioni tipiche/*typischen Verknüpfungen*»⁵². Qui la riflessione sulla «compiacenza somatica» apre al problema della molteplicità e diversità della significazione simbolica⁵³ e a quello di una sua tipica, tema e problema che nel saggio sui

⁵⁰ Ivi, § 57; *Gesammelte Werke*, Bd.5, p. 200; trad. it., pp. 116-117.

⁵¹ «Anche per quanto riguarda gli accessi di tosse e di afonia di Dora noi non ci limiteremo all'interpretazione psicoanalitica, ma indicheremo, dietro a questa, il fattore organico da cui emanava la «compiacenza somatica» che permetteva di esprimere l'inclinazione per un essere amato periodicamente assente»; ivi, § 57; *Gesammelte Werke*, Bd. 5, p. 200; trad. it., p. 116. Queste parole freudiane sembrano comunque aver ispirato l'analisi esistenziale delle isterie, offerta da Maurice Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, pp. 180-202; trad. it., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2018, pp. 219-242; nel capitolo, qui citato, *Il corpo come essere sessuato*, Merleau-Ponty rielabora l'idea freudiana dell'origine sessuale dei disturbi nevrotici, integrando la somaticità erogeno-sessuale con il concetto di corporeità affettiva.

⁵² S. Freud, *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, cit., § 57; *Gesammelte Werke*, Bd. 5, p. 200; trad. it., *Il caso di Dora*, cit., p. 116.

⁵³ L'oscillazione fra l'univocità e la polivocità dei significati dei sintomi isterici è testimoniata dalle seguenti parole freudiane: «Secondo una regola che non avevo avuto ancora il coraggio di elevare a principio generale, il sintomo è il raffiguramento – la realizzazione – di una fantasia a contenuto sessuale, significa cioè una situazione sessuale; o, per meglio dire, *almeno uno dei significati di un sintomo corrisponde al raffiguramento di una fantasia sessuale, mentre per gli altri significati tale delimitazione di contenuto non sussiste*. Dedicandosi al lavoro psi-

disturbi visivi psicogeni verranno affrontati abbracciando pienamente il ruolo prioritario delle zone somatiche erogene, come si vedrà fra poco.

Nel *Caso di Dora*, dunque, il nesso psiche-soma se da un lato apre alla simbolizzazione plurale, dall'altro cerca un criterio organizzativo e ricorsivo per far fronte, come già accennato, all'arbitrio delle interpretazioni simboliche dei sintomi nevrotici, organici. Quest'ultima esigenza sembra agire più o meno apertamente proprio quando la "compiacenza somatica" è ricondotta al modello del rilascio energetico.

La "compiacenza somatica", infatti, procura ai processi psichici inconsci o rimossi «uno sfogo organico» che riproduce la dinamica senso-motoria secondo cui la percezione non è altro che uno scarico. un rilascio muscolare di stimoli neuronali-sensoriali. Nella percezione, la meta del sistema nervoso è mantenere uno stato permanente di non eccitazione, eliminando o abbassando il livello di eccitazione neuronale. Interviene qui il postulato biologico dell'inerzia iniziale, secondo cui gli stimoli fisiologico-percettivi hanno come finalità e sbocco l'annullamento o alleggerimento della propria carica energetica tramite movimenti muscolari. La sensazione, allora, procura uno sbocco energetico alle eccitazioni neuro-fisiologiche che tornano così allo stato inerziale. L'andare e venire da uno stato inerziale è, tuttavia, subito complicato – afferma Freud già nel suo scritto preanalitico *Progetto di una psicologia* – dal fatto che il sistema nervoso riceve stimoli «dall'elemento somatico stesso – stimoli endogeni [...]». Questi hanno origine nelle cellule del corpo e determinano i bisogni fondamentali: fame, respirazione, sessualità. L'organismo non può sfuggirli come invece fa con gli stimoli esterni [...]»⁵⁴. In questo primo abbozzo dell'idea di pulsione è già chiaro l'intero paradigma concettuale che Freud utilizzerà nello scritto sulle *Pulsioni e i loro destini*. Esso è così riassumibile: la pulsione implica un investimento energetico che non arriva alla psiche dall'esterno, ma dall'interno del corpo e non può essere scaricato dai movimenti muscolari che generalmente presiedono all'attività percettiva. Non venendo esaurito, alleggerito, o almeno depotenziato, dai movimenti muscolari, lo stimolo interno pulsionale non

coanalitico, ci si avvede, infatti, ben presto che un sintomo ha più di un significato, che esso serve nello stesso tempo a raffigurare parecchi processi ideativi inconsci [corsivo mio]». Ivi, § 67; *Gesammelte Werke*, Bd. 5, p. 206; trad. it., p. 122.

⁵⁴ S. Freud, *Entwurf einer Psychologie*, in *Aus den Anfängen der Psychoanalyse (1887-1902)*, a cura di M. Bonaparte, A. Freud ed E. Kris, Imago Publishing Co., Londra 1962, pp. 306-307; trad. it., *Progetto di una psicologia*, a cura di C. L. Musatti con apparato critico preparato da J. Strachey, Opere 1892-1899, vol. 2, Boringhieri, Torino 1968 2014, p. 202.

è fugace e transitorio, ma permanente e costante. Si tratta di una libera energia affettiva che si accumula e preme per la propria soddisfazione. La pressione (*Drang*), o sovra-investimento energetico-affettivo, ha un effetto positivo sullo sviluppo filogenetico del sistema nervoso. Sono infatti gli stimoli pulsionali (vita intrapsichica) e non quelli fisiologici (vita extra psichica o mondano-percettiva) i responsabili dell'avanzamento e differenziazione delle funzioni e attività del sistema nervoso centrale. Impedendogli di mantenersi in uno stato inerziale, le pulsioni (gli investimenti energetico-affettivi) lo spingono a trovare uno sbocco al costante afflusso di eccitazione neuronale tramite lo sviluppo di attività sempre più articolate e diversificate, che possono complicare gli stessi processi neuronali superiori, psichico-cognitivi. Alla base della complicazione delle varie funzioni del sistema nervoso non ci sarebbe tanto il rapporto percettivo con il mondo esterno, ma la relazione interna fra corpo e psiche⁵⁵. Come è stato giustamente rilevato, la dimensione pulsionale affettiva riceve da Freud un'interpretazione energetico-quantitativa che la qualifica come soglia fra psichico e somatico, come vettore affettivo di energie neuronali provenienti da stimolazioni fisiologico-somatiche.

Nonostante nasca dalla differenziazione fra dinamiche endogene ed esogene, la pulsione, in verità, rispetta, anche se per via negativa, il modello idraulico della percezione: la pulsione è accumulo energetico somatico che, proprio perché *non scaricato*, interpella la psiche chiedendole rappresentanza.

L'interpretazione energetica e il modello idraulico del rapporto fra espressione organica e processi mentali o psichici inconsci non solo si ripresenta, come già detto, nell'intervento della compiacenza somatica nei casi di isterie e nevrosi ossessive, ma è riproposta quando Freud introduce il concetto di "conversione", ossia di «traduzione dell'eccitamento puramente psichico in termini fisici / *die Übertragung der rein psychischen Erregung ins Körperlichen*»⁵⁶; conversione o traduzione rese possibili proprio dal configurarsi di compiacenze organiche. La difficoltà a trovare compiacenze organiche agli stimoli energetici, agli eccitamenti inconsci, è tale da far sì che «la spinta a scaricare l'eccitamento proveniente dall'inconscio» induca «a

⁵⁵ S. Freud, *Trieb- und Treibsschicksale*, *Gesammelte Werke chronologisch geordnet, aus den Jahren 1915-1917*, hrsg. von A. Freud, Bd. X, Imago Publishing Co., Ltd., London 1949, pp. 213-214; trad. it. *Pulsioni e i loro destini*, a cura di C.L. Musatti con apparato critico preparato da J. Strachey, in *Metapsicologia, Opere 1915-1917*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, pp. 14-15.

⁵⁶ S. Freud, *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, cit., § 73; *Gesammelte Werke*, Bd. 5, p. 213; trad. it., *Il caso di Dora*, cit., p. 129.

contentarsi, per quanto è possibile, di una via di scarico già praticabile. La costituzione di rapporti associativi tra un nuovo pensiero, che ha bisogno di scaricarsi, e il vecchio, che ha perso tale bisogno, sembra assai più facile della creazione di una nuova conversione [corsivo mio]⁵⁷. Forse proprio questa supposizione – che fa capo ai criteri di ricorsività e, soprattutto, di semplicità espressiva – può aver indotto Freud a cercare una via di conversione somatica privilegiata, quella delle zone erogene. È nello studio sull'origine psicogena dei disturbi visivi, così importante per lo stesso Weizsäcker, che Freud torna sul concetto di “compiacenza somatica” mettendo in primo piano la dimensione organico-sessuale.

Confrontandosi con le teorie psichiatriche francesi di Charcot, Binet e soprattutto di Pierre Janet, nel 1910 Freud intende integrare la supposizione della presenza di scissioni psichiche fra conscio e inconscio nei casi di isterie, sostenendo che la teoria psichiatrica della scissione, di Pierre Janet, deve essere ricondotta a una visione dinamica della psiche, secondo la quale essa sia «un gioco di forze che si assestano o inibiscono tra loro»⁵⁸.

La permanenza nell'inconscio di gruppi di rappresentazioni non indica la loro incapacità costitutiva di giungere a sintesi, ossia non implica il necessario intervento della dissociazione, attesta, piuttosto, la presenza di un'opposizione attiva nei loro confronti che ne provoca l'isolamento e lo stato inconscio⁵⁹. La psicoanalisi «chiama rimozione il processo che determina questo destino di un gruppo di rappresentazioni [...]. Essa dimostra che simili rimozioni hanno una parte di straordinaria importanza nella nostra vita psichica, che spesso possono anche non riuscire e che *il fallimento della rimozione è la premessa per la formazione dei sintomi*»⁶⁰ isterici o nevrotici. Se, dunque, il disturbo visivo psicogeno si fonda, come abbiamo imparato, sul fatto che determinate rappresentazioni collegate alla vista rimangono staccate dalla coscienza, dobbiamo ammettere, «seguendo l'impostazione psicoanalitica che queste rappresentazioni siano venute in contrasto con altre, più forti, per le quali usiamo il concetto collettivo di Io»⁶¹ e «siano in-

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ S. Freud, *Die Psychogene Selbstörung in Psycho-Analytischer Auffassung, Gesammelte Werke: chronologisch geordnet, aus den Jahren 1909-1915*, Bd. VIII, a cura di M. Bonaparte, A. Freud ed E. Kris, Imago Publishing Co., Ltd., London 1943, p. 96; trad. it., *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 219.

⁵⁹ Ivi, p. 97; trad. it., p. 219.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ivi, p. 97; trad. it., pp. 219-220.

corse nella rimozione»⁶².

È a questo punto che Freud sottolinea l'alto grado di conflittualità fra le pulsioni sessuali e l'Io. Egli si chiede, infatti, da dove possa sorgere il dissidio fra Io e gruppi di rappresentazioni e al riguardo scrive:

D'importanza affatto particolare per il nostro tentativo di spiegazione è l'innegabile contrasto esistente fra le pulsioni che si pongono al servizio della sessualità, del conseguimento del piacere sessuale, e le altre che hanno per meta l'autoconservazione dell'individuo: le pulsioni dell'Io⁶³.

Subito dopo, tuttavia, aggiunge:

Abbiamo seguito la “pulsione sessuale” dalle sue prime manifestazioni nel bambino fino al conseguimento della sua configurazione definitiva che abbiamo chiamato “normale” e abbiamo scoperto che essa è composta da molte “pulsioni parziali” legate all'eccitamento di alcune zone corporee; abbiamo compreso che queste singole pulsioni devono attraversare un'evoluzione complessa prima di potersi conformare in modo appropriato alle mete della riproduzione [corsivo mio]⁶⁴.

Mi sembra qui di poter dire che il dissidio somatico affettivo delle pulsioni sessuali diventi conflitto psichico non tanto per le lotte organiche fra le pulsioni sessuali, ma a causa del fallimento del loro indirizzo, della loro elaborazione, trasformazione, evoluzione; processi questi che, senza dubbio, coinvolgono la sfera somatico-erogena, la quale, però, non è fonte isolata, ma è già complicata dalle relazioni ambientali, affettive, familiari, sociali, culturali.

Subentra una visione antropologica delle pulsioni erogeno-sessuali che probabilmente si connette all'indagine sulla civiltà e i suoi disagi che Freud sintetizza mirabilmente nel modo seguente:

Le delucidazioni psicologiche sull'evoluzione della nostra civiltà hanno dimostrato molto bene che essa sorge a spese delle pulsioni sessuali parziali e che queste ultime devono essere *represses, limitate, trasformate e indirizzate verso mete più elevate perché possano dar luogo alle costruzioni spirituali della nostra civiltà* [corsivo mio]. Quale prezioso risultato di questa indagine siamo arrivati a riconoscere un fatto, di cui molti

⁶² Ivi, p. 97; trad. it., p. 220.

⁶³ Ivi, p. 98; trad. it., p. 220.

⁶⁴ Ibidem.

collegi non vogliono ancora convincersi, vale a dire che *la formazione di sofferenze definite oggi nevrosi devono essere ricondotte alle diverse modalità con cui quei processi che trasformano (Umbildungsvorgänge) le pulsioni sessuali parziali possono fallire* [corsivo mio]⁶⁵.

È durante il faticoso processo intra-psichico e, al tempo stesso, inter-psichico di elaborazione delle spinte sessuali erogene, è attraversando le dinamiche trasformative delle pulsioni sessuali che l'io, incontrando difficoltà, vivendo fallimenti, ingaggia un rapporto squilibrato, conflittuale, minaccioso con la propria dimensione energetico-pulsionale. L'io si sente, infatti, minacciato dalle pretese o rivendicazioni delle pulsioni sessuali e se ne difende con rimozioni, le quali non sempre riescono a ottenere il risultato desiderato, generando «formazioni sostitutive dell'elemento rimosso»⁶⁶ e sfociando in sintomi organici nevrotici. Il tema della conversione somatica di sofferenze psichiche ha un impianto antropologico e attrae l'interesse del medico Weizsäcker, il quale nel saggio del 1926 *Sulla struttura nevrotica delle malattie interne* scrive:

Che i processi nevrotici abbiano un'intenzione segreta, che essi si muovano labilmente in uno stato di sospensione tra le sfere della coscienza e dell'inconscio, del volontario e dell'involontario, costituisce appunto la problematica e il conflitto di giudizi della teoria delle nevrosi. Questa natura dialettica se mi è lecito chiamarla così, e questa situazione limite in senso psicologico o conforme alla coscienza, le troviamo nuovamente, nello studio e nel raffronto di espressione delle sfere organiche delle nevrosi. Alla situazione limite psicologica corrisponde una situazione limite somatica. Una prima indicazione è, a tale riguardo, quella sviluppata da Freud relativamente alla posizione della zona orale e della posizione uro-genitale. Queste zone, in quanto zone limite anatomiche e nevroticamente labili rimangono tali anche in una relazione psicomotoria: in quanto luoghi di coordinamento e al contempo stesso di conflitto della motilità volontaria e di quella involontaria, della muscolatura striata e di quella liscia, dell'innervazione cerebrospinale e di quella simpatico-autonoma. Si presenta qui effettivamente un ambito di espressione basilare delle nevrosi nel senso più ampio possibile⁶⁷

⁶⁵ Ivi, p. 98; trad. it., pp. 220-221.

⁶⁶ Ivi, p. 98; trad. it., p. 221.

⁶⁷ V. von Weizsäcker, *Über neurotischen Aufbau bei inneren Krankenheiten (1926)*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, cit., p. 11; trad. it., *Sulla struttura nevrotica delle malattie interne (1926)*, in *Filosofia della medicina*, cit., pp. 125-126.

Abbiamo qui imparato che il termine espressione può essere messo in relazione a situazioni limite, all'interazione anche conflittuale fra dinamiche cosce e inconse sia in ambito psichico sia in quello organico. Non si tratta di uno sconfinamento dello psichico nell'organico o viceversa, ma di una corrispondenza di dinamiche psico-organiche. In definitiva, esprimere vuol dire configurare un conflitto che, sia Freud, sia Weizsäcker qualificano come conflitto delle pulsioni parziali erotiche con l'Io. L'attenzione del medico-filosofo di Heidelberg è, dunque, orientata verso una comunanza sintomatica dell'organico e dello psichico e, tuttavia, l'aggancio a Freud, pur molto stretto, è un aggancio selettivo e critico.

Egli, cioè, coglie la portata dell'analisi freudiana delle nevrosi ed isterie cercandone, tuttavia, l'applicazione a ogni malattia organica interna. Lo stesso concetto di malattia in generale risente, allora, della riflessione freudiana sulle nevrosi ed isterie. Che cosa è la malattia in genere se non la risultante espressiva organica del conflitto generatosi dal e nel principio di piacere? Si chiede Weizsäcker. Conflitto che ognuno deve poi elaborare a modo proprio. La psicoanalisi diventa, quindi, fondamentale per una nuova concezione medica dell'uomo e della malattia in generale. La medicina psicosomatica o si avvale della psicologia del profondo o non è affatto, afferma Weizsäcker⁶⁸ e se ne deve avvalere per un motivo filosofico di fondo ricco di conseguenze per la prassi medica: ristrutturare l'idea di uomo. La psicologia del profondo freudiana e la medicina organica devono riconoscere il proprio legame di sorellanza.

Sia le dinamiche corporee sia quelle psichiche-inconse sono nascoste alla coscienza. Il fatto che il corporeo e lo psichico agiscano in modo occulto, nascosto rende la psicologia del profondo sorella della medicina organica, tale sorellanza è indissolubile. Lo psichico-inconscio dovrebbe quindi essere indagato con pari accuratezza e critica con cui si indaga la dinamica corporea⁶⁹.

Da un lato, il richiamo alla psicoanalisi, alla sua sorellanza con la medicina, ha una valenza destabilizzante nei confronti delle chiusure specialistiche e settarie di cui si avvale la moderna divisione del lavoro medico. Dall'altro, la stessa radicalizzazione delle teorie freudiane – aver, cioè, concepito la struttura conflittuale delle nevrosi come struttura tipica di ogni malattia organica – è usata contro lo stesso Freud. Il limite della sua visione

⁶⁸ V. von Weizsäcker, *Psychosomatische Medizin*, in *Gesammelte Schriften* 6, cit., p. 455.

⁶⁹ Ivi, p. 456, traduzione dell'autrice.

psicosomatica è individuato nell'indecisione a estendere il nesso sintomi somatici-motivazioni inconscie, ovvero sia la teoria della conversione, a ogni forma di isteria; ancora nel 1910 Freud distingue fra le nevrosi attuali e quelle di transfert, lasciando così intendere che lo scavo psicoanalitico dei sintomi organici si metta in moto solo laddove non ci siano altre spiegazioni possibili; il nesso soma-psiche, la teoria della compiacenza somatica e le dinamiche di conflitto pulsionale, rimozione e disorientamento psichico servirebbero, dunque, anche a Freud per coprire lacune diagnostiche. Così si esprime Weizsäcker:

[...] I sintomi organici della nevrosi appaiono al momento particolarmente oscuri in parte *proprio* perché non si lasciano ordinare secondo nessuna relazione sensatamente intelligibile con le concezioni psicologiche. Corrisponde a una tale situazione che anche Freud, opponendo alla nevrosi di transfert quella che egli chiama *nevrosi attuale*, parlando ad esempio del mal di testa nevrotico, disconosca un senso psicologico al sintomo organico, rinunciando in tal modo a un'interpretazione propriamente psicologica. Eppure, per quanto riguarda l'angoscia che certo in molti casi (ad esempio nella stenocardia) assume il carattere di un fenomeno corporeo e persino locale, egli ha formulato una teoria analitica. In tal senso la posizione del sintomo somatico, per quanto attiene le nevrosi attuali, costituisce un aspetto insoluto e forse persino inconseguente del suo sistema. A tutto ciò corrisponde dal lato della malattia interna un'analoga lacuna: la modalità anatomo-fisiologica d'indagine non è in grado d'inserire razionalmente nel suo sistema sintomi come vertigini, palpitazioni cardiache, senso di debolezza e simili, in modo tale che, nella fattispecie, il contenuto psichico di questi fenomeni divenga comprensibile in base alla stessa anatomia patologica o alla fisiopatologia. E così la psicologia ricorre per le sue lacune a fattori somatici mentre l'anatomia fisiologica e la fisiopatologia ricorrono per le loro a fattori psichici⁷⁰.

Pur visionarie, le concezioni freudiane condividerebbero con la neurofisiologia la tendenza a ricorrere le une all'espressione somatica, l'altra alle dinamiche psichiche per un vuoto diagnostico interno. Si cercano fattori somatici quando non si riescono a trovare motivi plausibili per fenomeni psichici e viceversa si ricorre a motivi psichici per colmare lacune interne alla anatomo patologia e fisiologia. A questo la psicosomatica dei primordi

⁷⁰ V. von Weizsäcker, *Über neurotischen Aufbau bei inneren Krankheiten* (1926), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, cit., p. 7; trad. it., *Sulla struttura nevrotica delle malattie interne* (1926), in *Filosofia della medicina*, cit., pp. 121-122.

può accompagnare un atteggiamento eclettico del tutto esecrabile poiché induce a scegliere motivi in ambito organico o psichico a seconda dei casi, lasciandosi guidare dalla situazione concreta, senza quell'impianto concettuale, già rivendicato per la biologia. In queste parole traspare di nuovo la rilevanza della causalità circolare fra soma e psiche che coinvolge sia le patologie organiche sia quelle psichiche. Entrambe si generano da conflitti inconsci per cui il rapporto soma-psiche dall'Es pulsionale va verso l'Io cosciente e da questo torna, per l'appunto, in modo circolare all'Es pulsionale. Tale movimento circolare, ciclomorfo, che va dal mondo del piacere/dispiacere a quello dell'organizzazione dell'Io cosciente-razionale – o meglio ai suoi fallimenti e inceppi organizzativi – per tornare alla dimensione inconscia pulsionale, è il denominatore comune alla patologia organica e a quella psichica. Entrambe sono una ferita del principio di piacere, sono una risposta spaventata e minacciata a conflitti fra la sfera pulsionale e quella cosciente.

La critica a Freud sembra, in fondo, rivolgergli l'invito ad assumere con lucidità e radicalità le conseguenze strutturali delle sue indagini sull'isteria per la visione antropologica della medicina, che in *nuce* era presente già nello studio freudiano del 1910.

Mi sembra di poter dire in conclusione che voler emancipare la psicosomatica dei primordi dall'eclettismo si risolva, in definitiva, non nell'oltrèpassare, ma nel rafforzare concettualmente le acquisizioni freudiane sull'isteria. Ovvero: se la struttura circolare fra soma e psiche intende correggere l'impianto idraulico freudiano attivo nella teoria della "conversione" è, d'altro canto, evidente che tale struttura abbia al proprio centro il difficile percorso del soggetto biologico dalla sfera pulsionale a quella razionale, così come lo aveva pensato Freud.

VICTOR VON WEIZSÄCKER

Bilden und Helfen
(Hippokrates und Paracelsus)

1926

Wo ein Arzt aus dem Begrenzten und Eingeschränkten seiner eigenen Sache hinauspricht in den größeren Raum, da darf er nicht so reden, wie mit dem Kranken und nicht so, wie mit dem Fachgenossen. Sondern er muß sich einem anderen Gesetz der Geselligkeit unterziehen und muß eintreten in die Sphäre des Geistes. Und doch muß er dabei von seinem Ursprung aus, von seiner Sache aus reden. So entsteht sogleich eine Spannung. Denn ein Kranker ist auch ein Leidender, und das in sich und für sich bleibende Leiden der Seele weiß nichts von der Unendlichkeit und Allumfassung des Geistes, weiß nichts von der Tragödie dieses Geistes. So ist auch das Geschäft des Arztes das am meisten begrenzte und private aller Geschäfte; seine Handlung ist persönlich, intim, ja kleinweltbürgerlich und zwischen vier Wänden den Blicken sich entziehend. Freilich, man findet den Arzt überall, auch bei den Königen; aber doch nur im Gefolge. Immerhin, er ist da; sein Beruf ist ein immerwährender, vielleicht ewiger. Und weil es ein ewiges Schicksal ist, daß wir krank werden und Hilfe brauchen, darum hat zwar die ärztliche Handlung eine Geschichte, nimmt teil zwar an den Abläufen der Geschichte. Aber die Medizin kommt nicht und geht nicht wie ein Volk, eine Kultur, sie ist länger, ihre Kunst ist lang nach des HIPPOKRATES eigenem Wort und dies eben ist es, warum sie teil hat an allem, was länger ist als eine Geschichte, warum sie, wie Philosophie, teil hat am Immerwährenden, Unendlichen – des Geistes. Aber dies bleibt doch immer bestehen: der Ursprung ist nicht im Geist, sondern im Leben, in jener Zelle des irdischen Daseins mit ihren Schmerzen und Leiden, der Ursprung ist in der Gefangenschaft der Seele in einem Leibe, in jenem Verhältnis von Inhalt und Gefäß, welches wir eben Krankheit nennen. Der Ursprung ist kasuistisch, eventual, schicksalhaft, er ist nicht mathematisch, nicht notwendig, nicht gesetzlich. Indes ist dieser Ursprung nicht das Ganze. Es bleibt nicht beim Ursprung, und der kranke Mensch, die in ihrem beschädigten Gehäuse leidende Seele sucht Hilfe bei dem, der kann und weiß, was sie nicht kann und weiß, beim Träger der Erkenntnis und der Arznei, beim Arzt und damit in der Welt des Wissens und der Macht –

VICTOR VON WEIZSÄCKER

Educare e soccorrere
(Ippocrate e Paracelso)

1926

Là dove un medico si pronuncia oltrepassando la limitatezza e ristrettezza delle sue competenze, in vista di uno spazio più ampio, non deve farlo come se parlasse al malato e neanche al collega. Deve, piuttosto, obbedire ad un'altra legge della socialità ed entrare nella sfera dello spirito. In tal caso, egli deve comunque parlare a partire dalla sua origine, dalla sua competenza. Sorge così subito una tensione. Il malato è, infatti, anche un sofferente e la sofferenza dell'anima, che rimane in sé e per sé, non sa nulla dell'infinità e della onnicomprensività dello spirito, non sa nulla della tragedia di questo spirito. La professione del medico è così la più circoscritta (*begrenzt*) e privata di tutte le professioni; la sua azione è personale, intima, addirittura microcosmica; [svolgendosi] fra quattro mura si sottrae agli sguardi. Certo, il medico [opera] ovunque, anche presso i re, ma comunque solo al [loro] seguito. Eppure c'è; la sua professione perdura ininterrottamente, forse è eterna. Proprio perché è un destino eterno ammalarsi e aver bisogno di aiuto, l'attività medica ha una storia, partecipa, cioè, ai processi della storia. La medicina, tuttavia, non sorge e tramonta come un popolo, una cultura; la 'sua arte è lunga', secondo l'autentico motto di Ippocrate¹, e proprio per questo [essa] prende parte a tutto ciò che è più duraturo di una storia, poiché essa, come filosofia, partecipa al permanere ininterrotto, all'infinito – dello spirito. Questo, tuttavia, rimane fermo: l'origine non è nello spirito, ma nella vita, in quella cellula² dell'esistenza terrena con i suoi dolori e sofferenze; l'origine è in quella prigionia dell'anima in un corpo, [è] in quel rapporto fra contenuto e contenitore che noi chiamiamo, appunto, malattia. L'origine è casistica, [è] eventuale, possibile, destinale, non è matematica, non è necessaria, non è normativa. Tale origine, tuttavia, non è il tutto. Non ci si ferma all'origine e l'uomo malato, l'anima, che soffre nella sua dimora offesa, chiede aiuto a chi può e sa ciò che l'anima non può e non sa, [al] portatore di conoscenza e di medicinali, al medico e, pertanto, [cerca aiuto] nel mondo del sapere [143]

der Welt des Geistes. Und so ist auch der kranke Mensch dieser Welt verbunden und verhaftet.

Wissen und Macht, diese beiden Grundformen und Ecksteine des Geistes, rufen wir als Kranke in der Person des Arztes zu Hilfe. Und damit stehen wir auch schon bei den beiden größten Verkörperungen dieser zwei: bei HIPPOKRATES und bei PARACELsus. HIPPOKRATES, der Repräsentant des wissenden, PARACELsus, der des machtbegabten, des magischen Arztes.

Wir haben als Ärzte und nicht als Historiker über diese beiden zu sprechen. Und als Ärzte haben wir zu ihnen das Verhältnis der Nachkommen, der Söhne. Ich möchte damit sagen, daß wir ihnen und sie uns näher zueinander als dem Historiker, und möchte doch vor dem Historiker mich bescheiden zurückziehen. Wir können nur aus diesem Verwandtschaftsverhältnis über sie sprechen, nicht als objektiver Betrachter. Uns fehlt zur Objektivität die Distanz, die Vogelperspektive. Wir gehen vom deutschen Mann zum Griechen, von der schwäbischen Heimat zur Insel Kos im ägäischen Meere, wir gehen vom Zeitgenossen Luthers zum Zeitgenossen des Sokrates. Und so sind wir in dem Falle, als Zuschauer und Zugehörige einer Zeit des Umsturzes und der Entfesselung, die wir selbst sind, den Blick zu richten auf zwei Zeitalter der Revolution.

PARACELsus ist ein ganz großer Arzt gewesen. Er ist ein Riese in seinen Kräften, in seiner Lebenseile, seinem Lebensrhythmus; ein feuriger, leidenschaftlicher, ein sarkastischer, kühner und über alles ein gläubiger Mensch. PARACELsus wird heute wieder verstanden und geliebt, auch von den besten unter uns Ärzten. PARACELsus ist ein so intelligenter, ein so schöpferischer, reicher, ein so phantasiekräftiger, unmittelbar sicherer Mensch, er ist ein Mann zum Bewundern, sich Begeistern, ein so höchstindividueller und seltener Mensch. Er ist so voll von deutscher Phantastik, Verworrenheit, unergründlicher Tiefheit, auch Grobheit, nüchtern, wild und schön. Er ist sein Lebtage umhergezogen, ja geirrt, hat Feldzüge in ganz Europa mitgemacht; wo er aber auf die Kulturstätten, in die Hochburgen des Humanismus, der städtischen Gesittung stieß, da entsteht Konflikt über Konflikt, die Kielfedern der Ämter fliegen und der Staub wirbelt über den Akten. Denn er schilt, schimpft, verhöhnt, bricht mit allem und erobert sich zugleich die Herzen. Dann verschwindet er auf unbekannte Zeiten, fast Jahre im Ungewissen; es scheint, man hört, er ziehe von Spelunke zu Spelunke, predigend, verbindend, medizinernd, dunkle Gerüchte wuchern über ihm

e del potere, nel mondo dello spirito. E così anche l'uomo malato è legato e catturato da questo mondo.

Nella persona del medico, noi, come malati, chiamiamo in soccorso il sapere e il potere, due forme fondamentali e pietre miliari dello spirito, e così ci troviamo già nei pressi delle loro due più grandi personificazioni: Ippocrate e Paracelso, Ippocrate il rappresentante del medico sapiente, Paracelso quello del medico potente, magico.

Dobbiamo parlare di loro due da medici e non da storici. E, in quanto medici, il nostro rapporto con loro è di eredi, di figli. Vorrei dire con ciò che vi è una maggiore appartenenza fra noi e loro e fra loro e noi rispetto allo storico, nei cui confronti desidero, comunque, cedere rispettosamente il passo. Possiamo parlare di loro solo grazie ad un rapporto di parentela, non come osservatori obiettivi. Per essere obiettivi ci manca la distanza, la prospettiva a volo d'uccello. Noi andiamo dall'uomo tedesco a quello greco, dalla patria sveva all'isola di Kos nel mare Egeo, dal coevo di Lutero a quello di Socrate. E così, nella veste di osservatori e partecipi a una tempesta (*Zeit*) di ribaltamento e liberazione che noi stessi siamo, ci troviamo nella condizione di volgere lo sguardo a due epoche rivoluzionarie. Paracelso è stato in tutto e per tutto un grande medico. Egli è grandioso per le sue energie, la sua condotta di vita, il suo ritmo vitale. È un uomo focoso, passionale, sarcastico, audace e soprattutto un uomo di fede. Paracelso viene oggi di nuovo compreso e amato anche dai migliori fra noi medici. Paracelso è un essere umano di grande intelletto, creativo, ricco, pieno di immaginazione, di intuizioni, è un uomo che suscita ammirazione ed entusiasmo, è un essere umano [altamente] singolare e raro. È pregno di fantasia tedesca, di bizzarria, di insondabile profondità, anche di rozzezza, [è] prosaico, selvaggio e bello. Nella sua vita è stato nomade, persino ramingo, ha partecipato a campagne militari in tutta Europa. Là dove s'imbatte nei centri culturali, nelle roccaforti dell'umanesimo, della buona società civile, sorgono conflitti su conflitti, volano le penne dei funzionari e la polvere si alza vorticosamente sugli atti. Egli, infatti, rimprovera, impreca, schernisce, rompe con tutto e al tempo stesso conquista i cuori. E poi scompare per tempi ignoti, addirittura (*fast*) anni, senza lasciare tracce; sembra che vada di spelunca in spelunca predicando, tessendo rapporti, esercitando come medico, si diffondono voci oscure [/144] sul suo conto. Egli inizia a diventare potente solo quaranta anni dopo la sua morte.

auf. Eine Macht beginnt er erst vierzig Jahre nach seinem Tode zu werden. Und doch, PARACELsus war zwei Jahre Ordinarius der Medizin an der Universität Basel. Eine Heilkur an einem ihrer ersten Humanisten, Frobenius, die Freundschaft ihres Rektors Amerbach und des Stadthaupts Oekolampadius, ja die wohlwogene Beachtung des Erasmus trugen ihn für ein Kurzes. Aber die gesittete Kultur und die Explosionen des Arztsohnes und Naturburschen vertragen sich nicht lange. PARACELsus entstammt ja dem schwäbischen ganz verarmten adligen Stamm der Bombaste von Hohenheim, ist im kleinen Einsiedeln in der Schweiz herangewachsen. Er ist THEOPHRAST VON HOHENHEIM und der ihm aufgezwungene Humanistenname PARACELsus ist eine Ironie geblieben; er ist nie ein Humanist gewesen. Am wenigsten im geistigen Sinne. Er war der Professor in Basel, der zuerst deutsch las. Und er war der, welcher alles Unheil der verrotteten Medizin in ihrer antiken Überlieferung fand, der ihre Schriften nach dem Brauch der Zeit öffentlich ins Feuer warf.

Und hier kreuzt seine Sphäre die des HIPPOKRATES. Und hier müssen wir auf die medizinischen Systeme mit kurzen Worten eingehen. Denn hier in Basel ist die historische Geburt einer Umwälzung, hier geschieht für die Medizin das, was für die Astronomie KOPERNIKUS, für die Physik GALILEI bedeutet. Hier ist der Keim auch für jene entzückende Satire, die wir alle so lieben, jene Stimmung, in der MOLIÈRE (1673) 150 Jahre später schon den Beifall und das Echo seiner Hörer fand. Es sind die Verse, nach denen der Bachalaureus im *Malade imaginaire* zu exerzieren hat:

Clysterum donare
Postea Seignare
Ensuita Purgare
Reseignare, repurgare, et reclysterizare

Hier ist in drei Worten die Medizin des GALEN, es ist die Erinnerung an das medizinische Lehrgebäude der Antike, wie es von HIPPOKRATES aufgerichtet, vom Römer GALENUS kodifiziert, vom Traditionalismus der Scholastik den Jüngern der Wissenschaft gelehrt ward – bis zu PARACELsus. Es ist, näher analysiert, die Medizin, welche in rationaler Form aus einer Theorie des menschlichen Organismus, aus einer ganz bestimmten Physiologie des Menschen, hinter der aber eine ebenso bestimmte Idee vom

Eppure Paracelso è stato per due anni ordinario di medicina all'università di Basilea. La cura termale (*Heilkur*) di uno dei primi umanisti dell'università, Johannes Frobenius, l'amicizia con il suo rettore, Bonifacio Amerbach, con Johannes Oecolampadius, [teologo e *antistes* della comunità riformata]³ e, certamente, l'avveduta considerazione di Erasmo lo sostennero per un po' di tempo. Ma la cultura benpensante e le intemperanze del figlio di medico, dell'apprendista naturale non si tollerano a lungo.

Pur discendendo da una nobile stirpe sveva del tutto decaduta, i Bombast von Hohenheim, Paracelso è cresciuto nella piccola Einsiedeln in Svizzera. Egli si chiama Teofrasto von Hohenheim e il nome umanista Paracelso, impostogli, è rimasta un'ironia; [Paracelso] non è mai stato un umanista. Almeno in senso spirituale. Egli fu il professore di Basilea che per primo insegnò in tedesco. Fu colui che vide tutta la sventura di una medicina corrotta, deteriorata nella sua tradizione antica, colui che, secondo l'uso del tempo, gettò pubblicamente al rogo i suoi libri. Qui la sua sfera incrocia quella di Ippocrate. E qui dobbiamo brevemente indagare i sistemi di medicina. [Proprio], a Basilea, infatti, ha luogo l'origine storica di una rivoluzione, per la medicina accade qui quello che è accaduto per l'astronomia con Copernico, per la fisica con Galileo. Qui c'è il germe anche per quella satira affascinante, che tutti noi amiamo, per quell'atmosfera nella quale Molière (1673) ben 150 anni dopo divenne famoso e incontrò il favore del suo pubblico. Si tratta dei versi seguendo i quali Baccellierus si deve esercitare [rispondendo alle domande dei falsi medici]:

Clysterum donare
Postea seignare
Ensuita purgare
reseignare, repurgare, et reclysterizzare⁴.

In tre parole [è detta] qui la medicina di Galeno, si tratta del ricordo del sistema dottrinale medico degli antichi, come è stato istituito da Ippocrate, codificato dal romano Galeno e impartito dal tradizionalismo della scolastica ai giovani studiosi – fino a Paracelso. Vista più da vicino si tratta della medicina che, in modo razionale, con coerenza desume gli interventi medici necessari da una teoria dell'organismo umano, da una ben definita fisiologia [/145] dell'uomo, dietro la quale si trova un'idea di uomo altrettanto precisa e definita. Si tratta della teoria di Ippocrate secondo la

Menschen steht, die notwendigen ärztlichen Eingriffe folgerecht ableitet. Es ist die Theorie des HIPPOKRATES, nach der der gesunde Mensch gesund ist, dank eines dynamischen Gleichgewichts seiner vier Kardinalsäfte: Blut, Schleim, schwarze Galle und Lymphe. Zwar bringt der Sommer das Blut zum Überwiegen, der Herbst die Galle, der Winter den Schleim. Aber im Rhythmus der Schwankung bestätigt sich doch nur das hohe Gesetz der Harmonie, die ewige Ordnung des Maßes. Und nichts anderes ist die Krankheit als die Störung dieser Harmonie; sei es, daß zuviel Blut, sei es, daß zuviel Lymphe da ist, daß man also zur Ader lassen muß – *seignare* – oder aber ein Fehlendes zuführen – *Clysterum donare*. Und nicht anders sind die geistig-leiblichen Individualitäten zu begreifen: die blutüberfüllten Sanguiniker, die galligen Melancholiker, die lymphatischen Choleriker, die schleimigen Phlegmatiker. So ist die Lehre des HIPPOKRATES eine Harmonielehre der Gesundheit, eine Typenlehre der Temperamente und eine Pathologie der Krankheiten in Einem.

Sie ist aber noch viel mehr als das. Und hier berühren wir die tiefere Frage: Woher stammt dieses System und diese Gesinnung? Denn diese Idee von der Krankheit ruht auf einer Idee vom Menschen, diese Idee vom Menschen auf einer Idee vom Leben, von der Natur, vom Kosmos. Versteht man sie, dann versteht man, was der Weg der Heilung, aber auch was für ein Mensch eigentlich der Arzt ist – der hippokratische Arzt und HIPPOKRATES selbst.

Was kann der Arzt denn tun, was muß er sein? Er muß sein ein Wiederhersteller jener Harmonie der Säfte. Man muß wissen, wodurch die Säfte gestört werden. Nicht, meint HIPPOKRATES, wie die alten naturphilosophischen Ärzte behaupten, ist der Mensch und die Krankheit aus einem einzigen Prinzip zu verstehen, denn er ist selbst nicht einheitlich, geht er doch nur aus der Vereinigung zweier verschiedener und ergänzungsbedürftiger Wesen, aus Mann und Weib hervor. So ist er ein vielfältiger und zwiespältiger, und immer lauert hinter der Harmonie und Eukrasie die Störung und die Dyskrasie. Zwei Gründe dieser Störung kommen in Betracht: eine falsche Lebensweise, verkehrte schädliche Gewohnheiten, vor allem im Essen und Trinken, in der Tageseinteilung und dann die Einatmung, das Pneuma. Die ersten Fehler sind individuell, aber wo das Pneuma, die Luft, verpestet ist, da entstehen die Seuchen, die Epidemien. So ist der Arzt berufen, die Lebensweise zu ordnen, die Diät zu regeln, durch Aderlaß und Schröpfkopf die Säfte ins Gleichgewicht zu bringen, er ist also ein Hygieniker, er

quale l'uomo sano è sano grazie all'equilibrio dinamico dei suoi quattro umori cardinali: sangue, muco [bile gialla], bile nera [atrabile] e linfa [flegma]⁵. Ovverosia, in estate prevale il sangue, in autunno la bile nera, in inverno il muco/bile gialla. È, tuttavia, nel ritmo delle oscillazioni che si consolida la legge somma dell'armonia, l'eterno ordine della misura. E la malattia non è nient'altro che l'interruzione di questa armonia⁶. Sia che ci sia un eccesso di sangue sia che ci sia un eccesso di bile gialla, si deve salassare – *seignarem* – o evacuare – *Clysterium donare*. E non si devono concepire diversamente le individualità spirituali-corporee: il sanguigno ha un eccesso di sangue, il melanconico di atrabile, il collerico [di bile gialla], il flemmatico di flegma.

Così la teoria di Ippocrate è, in uno, teoria armonica della salute, teoria tipologica dei temperamenti e patologia delle malattie.

Essa è, tuttavia, molto più di questo. E qui tocchiamo la questione più profonda: da dove vengono questi principi e questo sistema? L'idea di malattia si basa, infatti, su un'idea di uomo e tale idea di uomo su un'idea di vita, di natura e di cosmo. Comprendendola si coglie, dunque, cosa sia la via della guarigione, ma anche quale tipo di uomo sia veramente il medico – il medico ippocratico e Ippocrate stesso.

Cosa può fare, dunque, il medico? Cosa deve essere? Egli deve essere colui che riproduce quell'armonia degli umori. Dobbiamo sapere cosa disturba gli umori. L'uomo e la malattia non devono [essere compresi] partendo da un principio unico, pensa Ippocrate e sostengono gli antichi medici naturalistici (*physiologoi*), poiché l'uomo stesso non è unitario, egli si genera, infatti, solo dall'unione di due esseri distinti e bisognosi di completamento, [dall'unione] di maschio e femmina. Egli è dunque multiforme e conflittuale e dietro l'armonia e l'eucrasia sono sempre in agguato il disturbo e la discrasia⁷. Vengono considerati due motivi di tale disturbo: un modo di vita sbagliato, abitudini dannose ed errate in primo luogo nel mangiare e nel bere, nella organizzazione della giornata e, successivamente, nella respirazione, nel pneuma. I primi errori sono individuali, ma là dove il pneuma, l'aria [sono contaminati], sorgono i contagi, le epidemie⁸. Il medico è così chiamato [/146] a mettere ordine nella condotta di vita, a regolare la dieta e a equilibrare gli umori grazie al salasso e alla coppettazione⁹. Il medico è, dunque, un igienista, è un maestro di vita, e le sue cure devono essere dietetiche, [includere] purghe e clisteri, e devono essere climatiche; all'uomo

ist ein Lebensführer, und seine Kuren müssen diätetische Kuren, Purgieren und Klystieren sein und müssen klimatische Kuren sein, Ortswechsel, Seereisen wurden dem Griechen von seinem Arzte empfohlen. Zwar hören wir von Arznei, aber ihre Bedeutung ist eben nichts anderes, als eine Verschiebung der Säfteharmonie zu bewirken. Freilich, was sie nicht heilen kann, das muß das Messer heilen, und was das Messer nicht heilt, das muß das Feuer heilen. – So war HIPPOKRATES ein großer systematischer Physiologe, er war ein gewaltiger Forscher, Lehrer und Arzt, er war Höchstergebnis der griechischen Städtkultur; nur in Rudimenten kann man die Herkunft seines Standes aus der priesterlichen Kaste, aus den heiligen Korporationen der Asklepiaden und Pythagoräer erkennen, wiewohl doch auch hier die ärztliche Kunst aus den priesterlichen Händen zuerst hervorgegangen war.

Diese hippokratische Medizin ist also gegenüber dem kranken Menschen in der Rolle eines behutsam regulierenden Maschinisten, eines sorgsam lenkenden Steuermanns, dem nicht die Winde und nicht die Kräfte selbst in die Hand gegeben sind – er kann sie nur lenken und leise verschieben, dies sanfte regulierende Spiel, dies kunstvolle Harmonisieren, von Fall zu Fall angepaßt und individualisierend, nach streng rationaler Überlegung und Einsicht, das ist die τέχνη des HIPPOKRATES. Keine Spur von Kunst im deutschen Wort-Sinne, nirgends ein Lob der Intuition, überall ein Festhalten an der Vernunft, dem Verstand, der strengen Beobachtung, der Erfahrung; ein so ganz griechischer Rationalismus, ein völliges Fehlen des genialen Blicks, der geistreichen Intuition, der schöpferischen Phantasie im Repertoire des idealen Arztes. Es ist die zurückhaltende, die reine, die konservative Medizin *par excellence*. Man muß abwarten, zusehen, was wird; im rechten Moment eingreifen; man muß bescheiden sein; was die Götter senden, hinnehmen; nicht alles ist heilbar; vom unheilbar Kranken soll man die Hände lassen; man kommt sonst in schlechten Ruf, würde zum Schwindler werden, denn eins ist so gewiß, wie nur einem Griechen die Existenz der Vernunft sein kann: die ärztliche Wissenschaft, die τέχνη existiert, sie ist kein leerer Wahn, daran ist nicht zu rütteln. Verrückt einfach sind die, welche behaupten, die Krankheiten, die die Ärzte heilen, heilten auch von selbst, die aber nicht von selbst heilten, könnten auch die Ärzte nicht heilen.

greco furono consigliati dal proprio medico spostamenti di località e viaggi per mare. Noi sentiamo, sì, parlare di medicamento, ma il suo significato in effetti (*eben*) non è nient'altro che provocare un mutamento¹⁰ nell'armonia degli umori. Certamente quello che il medicamento¹¹ non può sanare lo deve sanare il bisturi e ciò che non sana il bisturi lo deve sanare il fuoco. – Ippocrate era, quindi, un grande fisiologo sistematico, un imponente scienziato, maestro e medico, [è stato] il risultato più alto della cultura greca delle *polis*. La discendenza del suo ceto dalla casta sacerdotale, dalle corporazioni religiose degli Asclepiadi e dei Pitagorici, è solo rudimentale/minimale, sebbene anche allora l'arte medica scaturisse per lo più dalle mani dei sacerdoti.

Nei confronti dell'uomo malato la medicina ippocratica svolge il ruolo del macchinista che conduce con cautela, del timoniere che guida [affrontando] con accortezza i venti e le forze che non gli sono favorevoli. Egli li può soltanto governare e mutare lievemente; la *techné* di Ippocrate consiste nel delicato gioco che regola gli umori, nell'armonizzare a *regola d'arte*, in modo individuante, adeguato ad ogni singolo caso, secondo una visione e riflessione rigorosamente razionale. Nessuna traccia dell'arte, nel senso tedesco della parola; da nessuna parte (*nirgends*) [si trova] l'elogio dell'intuizione; ovunque, invece, ci si attiene alla ragione, all'intelletto, all'osservazione rigorosa, all'esperienza. Nel repertorio del medico ideale [vi è] un razionalismo del tutto greco, la totale assenza del colpo d'occhio geniale, dell'intuizione arguta, della fantasia creativa. Si tratta della medicina non invasiva, pura, conservatrice *par excellence*. Si deve attendere, osservare ciò che viene, intervenire nel momento giusto; si deve essere moderati nelle pretese, si deve accettare ciò che mandano gli déi; non tutto è guaribile; non si devono mettere le mani sul malato inguaribile; altrimenti ci si procura una cattiva fama; si diventerebbe imbroglioni. Una cosa è, infatti, così certa come può esser[lo] l'esistenza della ragione per un greco: la scienza medica, la *techné*, esiste; essa non è affatto un vaneggiamento vuoto, questo è assodato. Folli sono semplicemente coloro che affermano che le malattie, guarite dai medici, guarirebbero anche da sole e quelle che non guariscono da sole non potrebbero guarirle neanche i medici. [/147]

Denn der Arzt ist ein geistig durchgebildeter, ein wissender, ein nicht an Einzelheiten klebender, sondern das Ganze erwägender und kennender Mann. Und indem er dies Ganze der Einzelheiten erkennt (dies ὅλον), ist er im Sinne des Griechen des fünften Jahrhunderts eben unter allen Umständen der Überlegene. Totalität und Ganzheit seiner Bildung, Ganzheit seiner Weltanschauung sind es, was ihn über die Masse erhebt, wodurch er seinen Platz unter den ersten der πόλις hat, wie ein Botschafter, ein Diplomat, wird er auch bezahlt; er ist ein vornehmer Mann, d. h. einer, dem die Eigenschaften des Philosophen zukommen. Sein Aristokratsein besteht darin, daß er das, was er behauptet und was er denkt, auch verwirklicht und ist. Er teilt mit dem Philosophen der neuen, der damals modernen Art dies, daß er nicht etwas theoretisch philosophiert, sondern daß er die Wahrheit, die er erkannte, repräsentiert und verwirklicht im Leben. – Dies also ist der neue Begriff des griechischen Menschen, der mit SOKRATES tief durch die Skepsis gegangen, tief an der Wissenschaft gezweifelt hat und verzweifelt ist, aber der nun im Gegenüber mit dem tätigen Leben, mit dem konkreten Dasein eine völlig neue, sublimere und ideale Kraft saugt, eine Kraft, aus der sich der herrlichste Aufschwung zur platonischen Idee, der Mittagshöhe des griechischen Geisteslebens alsbald entwickeln sollte. Wie SOKRATES auf dem Markte zu philosophieren wieder anfing, so steht der große Arzt vor der erschütternden Wirklichkeit des Krankenbettes und besinnt hier sich neu auf das Wesen seines Erkennens und Könnens, seiner eigentlichen Wahrheit. Und so scheint es in der Tat, daß nächst SOKRATES die Gestalt des HIPPOKRATES es ist, welche am tiefsten auf PLATON gewirkt und ihn vorbereitet hat. Denn nicht schwer wird man in der Harmonie seiner Sphären, in der tiefen Veredelung seiner Idee von einem Ganzen als eben zugleich dem Vollkommenen und Vollendeten und in den Bestimmungen seiner Philosophie und des Philosophen als eines Tätigen, des Tätigen als eines Philosophen, die Elemente des HIPPOKRATES nacherkennen. So entfaltet sich das Bild des harmonischen und darum ganzen, des gesunden und darum vollkommenen, guten und schonen Menschen zur Fülle der platonischen Idee der Welt. In dieser Verwandtschaft erfüllt sich auch das von HIPPOKRATES durchaus nicht intellektuell, sondern rein ethisch gesprochene Wort: ἰατρὸς φιλόσοφος ἰσόθεος gottgleich der Arzt, der Philosoph ist. Hierin bewährt sich auch vielleicht der Sinn, den SCHELLING aus dem Wort σοφός herausge spürt, wonach nämlich der φιλόσοφος ein

Il medico è infatti un uomo con una buona formazione spirituale, un uomo sapiente (*wissender*) non incollato ai singoli particolari, bensì in grado di conoscere e soppesare, di considerare l'intero¹². E, nella misura in cui egli riconosce questo intero dei particolari (*òlon*), egli è, nel senso dei greci del V secolo a.C., da ogni punto di vista un essere superiore. Totalità e integrità (*Ganzheit*) della sua educazione, completezza (*Ganzheit*) della sua visione del mondo sono ciò che lo eleva al di sopra della massa, ciò attraverso cui egli ha la sua posizione fra i primi nella πόλις. [Egli] viene considerato alla stessa stregua di un ambasciatore, di un diplomatico; egli è un uomo nobile, ossia un uomo al quale competono le qualità del filosofo. Il suo essere aristocratico consiste nel realizzare ed essere ciò che afferma e pensa. Con il nuovo tipo di filosofi, a quei tempi moderni, egli condivide il fatto che non filosofa [su] qualcosa in modo teorico, ma rappresenta (*repraesentiert*) e realizza nella vita la verità che conosce. Si tratta del nuovo concetto dell'uomo greco, il quale, con Socrate, si è inoltrato sempre di più nella scepsi, ha dubitato radicalmente della scienza ed è affranto, scoraggiato (*verzweifelt*), ma che, d'altro canto, ha assorbito dalla vita attiva, dall'esistenza concreta una nuova forza ideale ancora più sublime, una forza dalla quale si sarebbe poi generato lo splendido passaggio alla teoria delle idee di Platone, meridiano della vita spirituale greca. Come Socrate riprese a filosofare nei mercati, così il grande medico si trova di fronte alla realtà sconvolgente della supplica del malato e riflette in modo nuovo (*neu*) sull'essenza del suo conoscere e potere, della sua peculiare verità. Così sembra, in effetti, che accanto a Socrate sia la figura di Ippocrate ad aver influito profondamente su Platone, ad averne preparato [la filosofia]¹³. Non sarà infatti difficile riconoscere elementi ippocratici [nella teoria] dell'armonia delle sfere, nella profonda elaborazione della sua idea di totalità – proprio come qualcosa di perfetto e compiuto al tempo stesso – e nelle determinazioni della sua filosofia e del filosofo come uomo attivo e dell'uomo attivo come filosofo. Si forma così l'immagine dell'uomo armonico e, dunque, intero, dell'uomo sano e per questo perfetto, dell'uomo bello e buono come pienezza dell'idea platonica del mondo¹⁴. In questa affinità si compie anche il motto ippocratico pronunciato in senso puramente etico e niente affatto intellettuale: ἰατρὸς φιλόσοφος ἰσόθεος: il medico, filosofo, è pari a dio¹⁵. Qui è probabilmente custodito anche il senso che Schelling ha rintracciato nella parola σοφός [/148] secondo cui

Liebhaber der Gesundheit oder Ganzheit sei – im Grunde also ein Arzt. Denn ein begabter Arzt wird ja bei solcher Biologie und Physiologie doch offenbar der sein, der den Sinn für die Harmonie, den Sinn fürs Schöne, Ganze und Vollendete hat; um so feiner wird er ja fühlen, was not tut, was fehlt, je stärker seine Sehnsucht zum Schönen, Ganzen, je stärker seine Liebe zum Kranken eben aus seiner Liebe zum Gesunden hervorwächst. Diese ist das Grundgefühl, das ihn durchzieht, und völlig fremd ist ihm etwa ein Mitleid, eine Sympathie mit dem Kranken, dem häßlich leidenden als solchem; völlig wendet er sich ja auch ab, wir sahen es schon, von dem, welchem doch nicht mehr zu helfen ist.

Diese mehrfach gegebene Vorschrift des HIPPOKRATES beleuchtet blitzartig die Kluft, die hier gegen die christliche Idee des Arztes, gegen das christliche Gefühl klafft. Tieferen Aufschluß geben uns platonische Schriften, in welchen das Problem der ärztlichen Hilfsbereitschaft erörtert wird. Da hören wir denn, daß in dem platonischen Idealstaat die wohl geduldet werden, welche von einer vorübergehenden Krankheit befallen sind, die man heilen und gesunden kann. Die aber, welche von Natur unkräftig geboren sind, welche eine zarte, nervöse Konstitution mitgebracht haben, wir würden sagen die Psychopathen, die *dégénérés*, die Versagenden, die Neurotiker, an die soll der Arzt seine Zeit nicht verschwenden. Man soll sie verderben lassen und an der Fortpflanzung hindern. Zwar ist eine neumodische Art von Ärzten, die modernen, die sogenannten »feinen« Asklepiaden aufgekommen, welche diesen Neurotikern nachlaufen; aber was sie tun, ist nur die Vertiefung des Übels. Sie sind im Grunde die richtigen Erzieher zur Krankheit, die Krankheitszüchter, diese Nervenärzte und -»Psychoanalytiker«; diesen modernen Arzttypus lehnt PLATON völlig ab, wie er in seinem Staate das Gesunde und Schöne allein dulden will, denn dieses ist auch das Wahre, das Gottgewollte. Aber der andere Arzt, der die Kranken wieder ganz und heil macht, er hat seine vorzügliche Stelle im Staat an der Seite des Gymnasten, mit dem er sich in die Sorge für das körperliche Leben teilt, das Negative reparierend, wie der Gymnast das Positive am Körper bildet. Auch die Seele soll er lenken, das Ganze des Menschen kennen, seinen Weg soll er ihm zeigen; denn in seiner besten Ausprägung redet der Arzt mit dem Kranken und verkehrt mit ihm fast wie ein Philosoph, ist er ein zum eigenen Weg den Kranken Überredender.

il *φίλοσοφος* sarebbe difatti un amante della salute o totalità – in fondo dunque un medico¹⁶.

Il medico in gamba sarebbe, infatti, palesemente chi insieme alla biologia e alla fisiologia [medica] ha il senso dell'armonia, del bello, della totalità e perfezione; quanto più è affinata la sua sensibilità per l'indigenza, la mancanza, tanto più fortemente cresce il suo anelito per il bello, per l'intero, con sempre più forza il suo amore per il malato cresce proprio dal suo amore per il sano. Questo è il sentimento basilare che lo attraversa e gli è del tutto estranea, ad esempio, la compassione, la simpatia per il malato, per colui che in quanto malato è odiosamente sofferente; il medico [arriva] a distogliere completamente lo sguardo – lo abbiamo già visto – da colui che non può più essere soccorso. Questa prescrizione, data più volte da Ippocrate, illumina, in modo fulmineo, lo iato che si apre nei confronti dell'idea cristiana del medico, del sentimento cristiano. Un chiarimento più approfondito ce lo offrono gli scritti platonici nei quali viene esaminato il problema della disponibilità medica al soccorso. Veniamo qui a sapere, infatti, che nello stato ideale platonico erano ben tollerati [gli uomini] affetti da una malattia passeggera che si poteva guarire e sanare. Ma i deboli di natura, con una costituzione nervosa delicata noi diremmo gli psicopatici, i *dégénérés*, i reietti, i nevrotici, ad essi il medico non deve dedicare il suo tempo¹⁷. Bisogna lasciarli marcire e impedirne la riproduzione. Certo, è diventato di moda un nuovo tipo di medico: i medici moderni, i cosiddetti Asclepi "raffinati" i quali prendono in cura i nevrotici. Il loro operato, tuttavia, peggiora il male. Essi, i neurologi, gli "psicoanalisti" sono, in fondo, i veri e propri educatori alla malattia, gli alimentatori della malattia; Platone rifiuta del tutto questo tipo moderno di medico¹⁸; nel suo stato, egli accetta, infatti, solo il sano, il bello poiché è anche detentore della verità, è voluto da Dio. L'altro medico, tuttavia, quello che offre completezza e cura ai malati, ha una posizione privilegiata nello stato, [si situa] accanto al ginnasta con il quale condivide la cura per la vita della corporeità, riparando il negativo del corpo, così come il ginnasta ne foggia il positivo¹⁹. [Tale medico] deve governare anche l'anima, deve conoscere la totalità dell'uomo e indicargli il suo cammino; poiché il medico di miglior conio parla con il malato e si comporta con lui quasi come un filosofo, persuade i malati a intraprendere il loro cammino. [/149]

Das kann er nur, wenn er selbst teilhat an jener Kalokagathie, an jener geistig-leiblichen Bildung zur Vollkommenheit, in der ethischer Wert und Schönheit in Eines fließen, am pädagogischen Ideal des Griechen. Auch HIPPOKRATES kennt diese Forderungen in Vorstufen zum Platonismus: sie haben bei ihm einen mehr bürgerlichen, vielleicht gesellschaftlichen Anstrich: gutes Exterieur, würdige Haltung, maßvolles Sprechen in Sentenzen, diskrete Kleidung, völlige Ruhe in aufregender Situation, Welt- und Lebenskenntnis, ich möchte sagen, eine »respectability« ist diese Vorstufe der Kalokagathie – ein gentleman hat er zu sein.

Hier ist wohl nichts gezeichnet worden, was nicht in antiker, bester Überlieferung auch nachweisbar ist. Und damit ist denn auch fast alles das gezeichnet, was dem deutschen Manne fehlt, so wie er zwei Jahrtausende später den Schauplatz des verworrenen, gärenden Deutschlands am Anfang des 16. Jahrhunderts betritt. Auch er hat die Welt gesehen, als Weltfahrer sich gefühlt und er sagt einmal: »so seyn die Künste nicht alle verschlossen in eines Vaterland / sondern sie seyndt außgetheilt durch die ganze Welt«. »Die Dinge kommen nicht zu einem, darumb mußtu dahin ziehen, da sie sindt.« »Ist doch auch die Königin (Saba) vom End des Meeres kommen zum Salomon allein darumb, dah sie sein Weisheit höret.« »Die Weisheit ist eine Gabe Gottes: da er sie hingibt, in demselbigen soll man sie suchen. Man soll noch Schuh und Hut verzehren, daß man nur dahin komme, wo die Weisheit ist.« »Gehet doch ein Buhler ein weiten Weg, daß er ein hübsch Frauenbild sehe. Wie viel mehr einer hübschen Kunst nach. Nicht allein bei Doktoren, sondern auch bei Scherern, Badern, Weibern, Schwartzkünstlern, Alchimisten, Klöstern, Edlen und Unedlen, Gescheiten und Einfeltigen. Auch sind die Engländischen Humores (kranken Säfte) nit Ungarisch, noch die Napolitanischen Preußisch. Und je mehr du sie dahin suchst und je mehr ihr erfahrest, je größer dein Verstand in deinem Vaterland. Denn nehmet ein Exempel Wöllen wir zu Gott, so müssen wir zu ihme gehen, dann er spricht: kommt zu mir. Auch soll ein Arzt ein Astro-nom sein, und ein Kosmographus und ein Philosophus«. So PARACELsus (1537/38).

Aber PARACELsus führt kein glänzendes Leben und hat mehr in peinlicher Armut als im Besitz gelebt. Er pflegte ein Schwert zu tragen und hat auf seinen Fahrten in den obskuren Kneipen und auf den ungewissen Straßen

Può farlo solo se egli stesso partecipa a quella *kalokagathia*, all'ideale pedagogico greco, a quella educazione (*Bildung*) spirituale e corporea alla perfezione, nella quale confluiscono in uno valore etico e bellezza.

Nella fase preparatoria del platonismo, anche Ippocrate conosce tali esigenze: in lui assumono un'impronta più borghese, forse sociale: buon aspetto esteriore, portamento dignitoso, misura nei giudizi e nelle sentenze, vestiario sobrio, piena serenità nelle situazioni di turbamento emotivo, conoscenza del mondo e della vita, direi che la preparazione alla *kalokagathia* è la "respectability" – un medico deve essere un *gentleman*²⁰.

Qui non è stato indicato proprio nulla che non sia anche dimostrabile dalla migliore tradizione antica e con ciò è indicato anche quasi tutto quello che manca all'uomo tedesco, così come, due millenni dopo, compare sulla scena della Germania del 16° secolo, disorientata e in fermento. Anche egli ha conosciuto il mondo, si sente condottiero del mondo e una volta [disse]: «le arti non sono tutte racchiuse in una patria, ma sparse per il mondo intero». [...] Le cose non arrivano al singolo (*zum einen*), per questo devi andare là dove esse si trovano»²¹. «Dalla lontana costa, persino la regina (di Saba) è andata da Salomone solo perché aveva udito della sua saggezza». «La saggezza è un dono di Dio: poiché è Lui a donarla, in Lui stesso la si deve cercare. Si devono consumare scarpe e cappello solo per arrivare fin dove sta la saggezza». «Se un giovinastro fa un lungo cammino per aver visto l'immagine di una donna bella, tanto più bisognerebbe seguire un'arte bella»²². «Non andando soltanto dai medici, ma anche dai barbieri, dai bagnini, dalle mammane, dai negromanti, dagli alchimisti, nei conventi, presso i nobili e presso i villani, presso uomini avveduti e giudiziosi e presso i semplici di spirito»²³. Gli *humores* inglesi non sono quelli ungheresi, né i napoletani quelli prussiani. E tanto più tu li indaghi là dove si trovano e tanto più ne fai esperienza, tanto maggiore sarà la tua competenza nella tua patria»²⁴. «Prendete in considerazione questo esempio. Se vogliamo stare presso Dio dobbiamo andare da Lui; Egli infatti dice 'venite a me'²⁵. Il medico deve inoltre essere un astronomo, un cosmografo e un filosofo»²⁶. Così Paracelso (1537/1538).

Paracelso non ha affatto condotto una vita brillante, è vissuto più nei disagi dell'indigenza che nell'agio. Usava portare la spada e, nei suoi viaggi fra bettole malfamate e [/150] strade insicure, ha avuto come compagni tanti

den Landstreicher und Briganten nicht weniger zum Genossen gehabt als den Humanisten in Basel, die Künstler in Nürnberg. Als Schwindler, Trunkenbold, Marktschreier und Kastrat war er verschrien, als mit dem Teufel im Bunde und vom Teufel zuletzt von der Erde geholt, galt er noch lange, und am Grabe dieses selben Mannes im Salzburger Kirchhof beteten die Menschen bis ins vorige Jahrhundert. So anders ist das Gegenbild des Griechen, so anders der große Revolutionär, der die Macht der griechischen Medizin vor anderen gebrochen hat. Nichts hier von dem Kultur und Sitte streng pflegenden, nichts aber auch von der durch Kultur und Sitte wohl behüteten und geschützten Existenz des Griechen; sondern Faustrecht als Wissenschaft, Wissenschaft als Faustrecht brauchend steht er vor uns, glühend kämpfend, dann jung verbraucht und verlöscht, ist er ein vulkanischer Durchbruch, eine blendende Stichflamme im Gefüge seiner Zeit, nicht umgeben von Schülern, sorgsam bildend und überliefernd, nein, einsam auf sich gestellt, unstedt, meist verhöhnt und leidenschaftlich zugleich geliebt. Keine Brücke führt vom sogenannten Luther der Medizin zu diesem selbst. Im Gegenteil: Er spricht von »des Luthers und Zwingers Fölscherey; die mit dem Deckmäntli des Euangelions auftreten; es ist einer wie der ander. Das sind die falschen Propheten die wollen den Papst vertreiben und lassen sich wol an wie ein warmer Wind; aber so sie abziehen, verlassen sie einen neuen Schnee samt dem alten. Jetzt ist das letzte böser dann das erste, das ist nun alles ein Winter.« Nirgends hören wir, daß die umschaffenden Kräfte, die umformenden Geister und großen Personen der Zeit sich mit ihm gefunden, er sich mit ihnen verbündet hätte, stets mußte seine eigene Glut den Krater erfüllen, den er in seiner Umwelt erzeugt hatte, und der denn mit seinem Tode auch alsbald erkaltet, bis lange nachher die Welt des majestätischen Gebildes inne wird, das seine Kräfte erzeugt haben. Und es ist ein gewaltiges Gebilde. Freilich muß ich fast verzagen an der Aufgabe, dies Gebilde in kurzen Augenblicken hinstellen zu wollen. Nicht bloß, weil die Nachrichten über PARACELsus spärlich, seine Schriften zu großen Teilen nie gedruckt wurden, in Handschriften über Europa zerstreut sind. Nicht nur, weil vieles auch dem Geschulten dunkel bleibt. Auch nicht nur, und dies ist ein viel ernsteres Problem, weil der Leser des PARACELsus mit Erschütterung gewahr wird, in welchem Maße wir Deutschen

vagabondi e briganti quanti umanisti a Basilea e artisti a Norimberga. Egli venne diffamato come truffatore, beone, ciarlatano, eunuco; per molto tempo lo si credette in combutta con il diavolo e che il diavolo lo avesse [ripreso] dalla terra. [Eppure] fino al secolo scorso gli uomini hanno pregato davanti la tomba di questo stesso uomo nel cimitero di Salisburgo. Così diversa è l'immagine speculare (*Gegenbild*)²⁷ dell'uomo greco, come diverso è il grande rivoluzionario che prima di altri ha mandato in frantumi il potere della medicina greca. Qui non c'è nulla della cultura e della consuetudine terapeutica rigorosa e anche nulla dell'esistenza dell'uomo greco ben custodita e protetta dalla cultura e dalla prassi; al contrario, utilizzando il diritto del più forte come scienza e la scienza come diritto del più forte, egli ci si presenta ardente lottatore; consumato[si] presto e spento[si] giovane, è un'eruzione vulcanica, un dardo abbacinante, affascinante per la sua epoca, non circondato da allievi educati con cura e dedizione e destinati a tramandare; no[!], solitario faceva affidamento su se stesso, inquieto, per lo più messo in ridicolo e al tempo stesso appassionatamente amato. Nessun ponte conduce dal cosiddetto Lutero della medicina a [sé] stesso. Al contrario: egli parla della «falsità di Lutero e Zwingli, i quali si presentano con il manto del Vangelo; sia l'uno che l'altro. Sono i falsi profeti che vogliono spodestare il papa e iniziano bene come vento caldo, ma appena si mettono in marcia abbandonano la neve nuova insieme alla vecchia. Ora l'ultimo è più malvagio del primo, tutto questo è dunque inverno»²⁸.

Da nessuna parte veniamo a sapere che le forze trasformatrici, gli spiriti plasmatori e le grandi personalità del tempo si siano trovate con lui, che egli si sia legato a loro. Continuamente la sua lava magmatica dovette riempire il cratere prodotto nel suo ambiente e spentosi subito dopo la sua morte, fino a quando molto tempo dopo il mondo divenne consapevole dell'opera maestosa prodotta dalle sue forze. È un'opera imponente. Devo sentirmi quasi perso di fronte al compito di voler presentare la sua opera in pochi istanti. Non solo perché le notizie su Paracelso sono scarse, i suoi scritti, in gran parte, non vennero mai pubblicati e sono sparsi per l'Europa sotto forma di manoscritti. Non solo perché molto anche del suo insegnamento rimane oscuro. E non solo, [e] questo è un problema molto più serio, perché il lettore di Paracelso si avvede con sgomento in quale misura noi tedeschi [/151] oggi, dopo quattro secoli, ci siamo distaccati

heute nach vier Jahrhunderten von dem Mutterboden unserer alten Sprache abgelöst sind, durch das veredelnde, ja, aber auch entfremdende Pfropfreis der klassizistischen, der humanistischen, der wissenschaftlichen Bildungskultur. Wie hoffnungslos fremd ist uns zuweilen schon das Wort LUTHERS, aber wie noch viel mehr das Wort des PARACELSYS, des Jakob BÖHME geworden, dies Wort, das in GOETHE noch erklang, aber auch ausklang. Und dann ein weiteres, geschichtsmetaphysisch noch Bedeutungsvolleres, diese Gestalt ist darum in kein Bild zu fassen, weil sie ihrem Wesen nach ebensosehr Gestalt wie Ungestalt, ebensosehr Form wie Unform, ebensosehr Gesetz wie Ungesetz, bloß seiende Substanz, nicht Dasein ist. Darum erträgt sie keine Abbeviatur, keine Formel, keine Konstruktion, keine historisch-kausale Ableitung noch Erklärung. Ich möchte sagen: HIPPOKRATES könnte vielleicht auch anders heißen, aber PARACELSYS ist einer jener Menschen, in denen die subjektiven Substanzen des Nurpersönlichen so stark, so überwiegend entscheiden. Hier ist kein Vorbild, hier ist nicht nachbildliche Wirkung, hier hat man immer nur um dieses eine Zentrum zu kreisen, da sind keine verbindenden Linien zu ziehen. Darum eben konnten die Griechen und immer wieder die Griechen eine Welt gestalten und nach sich formen, weil ein Übertragbares da ist; PARACELSYS ist nicht in diesem Sinne übertragbar; er hat noch mehr revolutioniert als geformt. Und hierin ist zugleich seine Gottnähe ausgedrückt. Denn dies Zentrum ist sein Glaube. Dieser im Christentum mögliche Glaube, der nicht das Sichtbare gestaltet, der nicht durch Gestaltung gliedert, formt, umgreift, gebietet und ordnet, um zuletzt zu beherrschen – nein der Glaube, der nur ansaugt, in sich hineinreißen kann, weg von den Dingen, weg von der Welt, weg vom Leben in sein transzendentes, sein übersinnliches und selbst übergeistiges, in sein nur geistliches Endziel bei Gott.

Wer an Gott glaubt, der will die Welt nicht erklären, nein, nur begreifen, erkennen, als Gottes Werk. Die Welt ist für ihn ein Werk der Schöpfung, der Mensch ein Geschöpf, die Natur ist Kreatur. Und so kann ja seine Lehre kein solches harmonisches Gebilde sein, denn sie hat ja ihre Bedingungen nicht in sich selbst, sie hat sie ja vom Schöpfer empfangen – wie sollte sie jene Harmonie besitzen? Im Gegenteil, der Teufel ist in der Natur da, ja leibhaftig ist er da, und wie sollte, wer an Gott glaubt, nicht wissen, daß er nur da ist, weil Gott es ihm gestattet hat. – Hier fassen wir aber so gleich die wichtigste Bedingung von PARACELSYS dem Arzte. Was ist denn

dalla terra madre della nostra antica lingua grazie alla raffinata ma anche estraniante marza, innesti dell'educazione culturale classica, umanistica, scientifica. Quanto disperatamente estranea ci è diventata a volte la stessa parola di Lutero, ma quanto ancor più [estranea] la parola di Paracelso, di Jakob Böhme, che ancora in Goethe risuonò, ma anche si dissolse. E, ancora, a seguito di una più ampia e maggiore pienezza di significato dal punto di vista storico-metafisico, questa figura, dunque, non si può afferrare con una immagine, perché, secondo la sua stessa natura, essa è sia figura che non-figura, sia forma che non-forma, sia legge che non-legge, una sostanza semplicemente essente, non esistenza. Per questo essa non tollera alcuna abbreviazione, alcuna formula, alcuna costruzione, alcuna deduzione storico-causale e neanche alcuna spiegazione. Desidererei dire: Ippocrate potrebbe, forse, anche chiamarsi diversamente, ma Paracelso è uno di quegli uomini nei quali sono decisive in modo forte e prevalente le componenti soggettive, ciò che è esclusivo della persona. Qui non c'è alcun modello, alcuna azione da imitare (*nachbildlich*), qui si deve sempre soltanto ruotare attorno a questo unico centro, non si possono tracciare linee di collegamento. I Greci, e soltanto e sempre i Greci, hanno potuto configurarsi un mondo e si sono formati secondo quel mondo, perché esiste qualcosa da tramandare; Paracelso non si può tramandare in questo senso; più che formato egli ha rivoluzionato. E in ciò è, al tempo stesso, espressa la sua vicinanza a Dio. Tale centro è, infatti, la sua fede.

[La] fede possibile nel Cristianesimo, la quale non struttura il visibile, non articola, non forma, non abbraccia, non impone, non ordina, per alla fine dominare, attraverso la creazione (*Gestaltung*) – no, la fede che semplicemente trascina, che in sé può attrarre con forza, verso la sua meta ultima solo spirituale presso Dio, verso il trascendente, il sovrasensibile e persino il sovraspirituale, lontano dalle cose, dal mondo, dalla vita. Chi crede in Dio non vuole spiegare il mondo, no, vuole concepirlo, conoscerlo come opera di Dio. Per lui il mondo è opera della creazione, l'uomo è opera divina (*Geschöpf*), la natura è creatura (*Kreatur*)²⁹. E, pertanto, la sua teoria non può affatto essere un'opera armonica poiché essa (*sie*), la natura³⁰, non possiede in sé le sue stesse condizioni, le ha, infatti ricevute dal Creatore – Come [potrebbe] possedere quell'armonia[!] Al contrario, il diavolo è presente nella natura. Non l'armonia, ma il diavolo è presente nella natura ed è presente proprio in carne ed ossa; e il credente come [può] non sapere che il diavolo c'è perché glielo ha consentito Dio? Qui [/152] cogliamo la

ein Arzt? Doch offenbar ist das spezifische Wesen des Arztes nicht das, daß er helfen will – das will ja der Priester auch, das will im Grunde jeder, dem die nebenmenschliche Person am Herzen liegt; es kann auch ein Staatsmann oder es kann ein Künstler sein. Das spezifische seiner Hilfe ist doch beschlossen im Wort »Natur«; der Natur will er helfen, und durch die Natur will er helfen: und so muß er sein ein Naturkundiger, ein der Natur Verbundener, ein in der Natur Mächtiger. So ist also die Natur des PARACELSUS die Natur als Kreatur. Hier begegnet der gläubige PARACELSUS dem Arzte PARACELSUS, hier der Theologe dem Naturforscher. Hier im Rekurs auf die erste Person der Trinität, den Schöpfergott, den Gott des Alten Testaments, ruhen die Quellen seiner Anschauungen »Und wie der Teufel, so kommen auch alle Krankheiten von Gottvaters Schöpfung und durch seine Schöpfung müssen sie wieder geheilt werden.« Nicht die Werke des Sohns, nein, die des Vaters, sind für den Arzt von höherer Bedeutung. So weit geht dieser Primat des Vaters für des PARACELSUS Theologie, daß er ein Wort wie »liebet eure Feinde« von hier aus versteht: die Feinde sind wie der Teufel zugelassen und sind darum schließlich zu unserem Besten, denn dies begreifen und annehmen, das heißt glauben. Ich muß mir versagen, diesen Grundsatz seiner theistischen Theologie, in der ohne Zweifel das christologische Moment nicht stark, die Liebesethik als Theologie nicht entscheidend ist, hier zu verfolgen.

Sind aber die Krankheiten in der Schöpfung gebildet worden, so sind es auch die Mittel dagegen: es gibt Arznei! Hier also fassen wir es, das Entscheidende: die Natur bringt mit jeder Krankheit auch die Arznei dieser Krankheit hervor; durch Gottes Willen ist einem jeden Gift sein Gegengift erschaffen; sucht es nur, ihr werdet finden, es ist da. Und damit stehen wir denn bei dem Umstürzer und Reformator PARACELSUS, hier taucht er vor uns auf, wie er umherschweift bei Wurzelweibern, in die Bergwerke kriecht, in den Schmelzereien und den Apotheken, den alchimistischen Laboratorien und Küchen, botanisierend, kochend als Scheidekünstler und als der große Instinktmensch für das, was sich anzieht und abstößt, was in der Natur zu einander gehört und was sich feind ist, wir stehen beim Magier PARACELSUS. Hier stößt er hart an das Haus der Galenisten und Hippokratiker: wehe ihrer grauen Theorie und ihrem starren System, wehe vor allem

condizione più importante che Paracelso pone al medico. Che cos'è infatti un medico? Apparentemente la peculiarità del medico non è voler soccorrere, questo, infatti, lo vuole anche il sacerdote, lo vuole in fondo chiunque abbia a cuore il proprio prossimo; può essere un politico o un artista. L'elemento specifico, peculiare del "soccorso" in Paracelso è, tuttavia, racchiuso nella parola "natura"; egli vuole soccorrere la natura e avvalersi della natura per soccorrere: egli deve essere, così, un conoscitore della natura, un alleato della natura, un dominatore della natura. La natura di Paracelso è, dunque, natura in quanto creatura (*Kreatur*). Qui l'uomo di fede Paracelso incontra il medico Paracelso, il teologo incontra lo studioso naturale. Qui si trovano le fonti delle sue intuizioni: ricorrendo alla prima persona della Trinità, al Dio creatore, al Dio veterotestamentario. «Come il diavolo, anche le malattie provengono dall'opera (*Schöpfung*) di Dio Padre e grazie all'opera divina devono essere a loro volta guarite»³¹.

Per il medico sono di maggior significato non le opere del Figlio, no, ma quelle del Padre. Il primato del Padre è così vasto per la teologia di Paracelso al punto da interpretare il detto "amate i vostri nemici"³² a partire da qui: i nemici sono accolti al pari del diavolo poiché, in definitiva, sono per il nostro meglio, questo, infatti, concepiscono ed accettano, ossia credono. Devo rifiutarmi di seguire questo principio della sua teologia teistica nella quale indubbiamente il momento cristologico non è forte, non è decisiva l'etica dell'amore come teologia.

Se le malattie si sono formate nella creazione, così lo sono anche i mezzi per contrastarle: c'è rimedio! Qui cogliamo l'elemento decisivo: insieme ad ogni malattia, la natura produce anche il suo rimedio; grazie al volere divino per ogni veleno viene creato il suo antidoto; basta cercarlo, lo troverete, c'è. Siamo pertanto nei pressi del riformatore e sovversivo Paracelso; scopriamo quanto abbia girovagato frequentando mammane, come si sia infilato nei cunicoli delle miniere, sia stato nelle fonderie, nelle farmacie, nei laboratori e nelle cucine degli alchimisti³³, abbia conosciuto l'arte degli erboristi, esercitato l'attività di chimico, quanto egli sia dotato di un grande istinto per ciò che attrae e repulsa, per ciò che in natura è affine o avverso; noi stiamo nei pressi del Mago Paracelso: qui egli si scontra duramente con la scuola galenica e ippocratica, povere le loro grigie teorie e il loro sistema statico, povero anzitutto il loro [/153] sapere dottrinale, i loro libri, povere le scuole delle loro irrealità, astrattezze (*Unwirklichkeiten*).

dem Doktrinarismus und dem Bücherwesen, wehe der Schule ihrer Unwirklichkeiten. »Denn das will ich bezeugen mit der Natur: der sie durchforschen will, der muß mit den Füßen die Bücher treten. Die Geschrift wird erforscht durch ihre Buchstaben, die Natur aber durch Land zu Land / als oft ein Land ist als oft ein Blatt. Also ist Codex Naturae also muß man ihre Blätter umkehren.« (1537/38)

Wehe dem System der feinen und untereinander stimmenden Gedanken, wehe der physiologischen Theorie, die vorgibt, hinter dem Sichtbaren, hinter dem Greifbaren die Wahrheit zu erblicken, wehe, wenn dies Sichtbare und Greifbare sich selbst dagegen erhebt. Wehe dem Denker, der sich anmaßte, dies Sichtbare und Greifbare zur bloßen Erscheinung, dem nicht eigentlich Wirklichen degradieren zu wollen, wenn die Tatsachen aufstehen und ihn erschlagen. Hier also packt sie uns, diese Kraft der Erneuerung, die man Renaissance genannt hat, die man moderne Naturforschung genannt hat, hier steht einer von ihnen vor uns, die uns gelehrt haben, daß man dort hingehen muß, wo die Dinge sind, daß man die Augen wieder brauchen soll, wie sie im Kopfe sitzen; denn die Wirklichkeit kommt nicht von selbst zu uns, wo wir nicht gehen. Hier ist sie, diese Kraft, welche auch das moderne Experiment erzeugt hat, jenes so viel bezeichnendere Charakteristikum dieser Neuwelt, als es die so gerühmten Naturgesetze sind. Das also ist es: die Erscheinungen sind etwas höchst Wirkliches. Und dies Licht beleuchtet auch den Menschen, wie er vor dem Arzte liegt. Dieser Mensch ist kein System von harmonisch-disharmonischen Kräften, ach nein, es ist der Mensch, der einen Anfang hat und ein Ende, geboren wird und stirbt, und dazwischen seine Erdenstraße wandelt; nicht in Gestalt der Mächtigen und Reichen liebte er diese Menschen und sah er sie, »die da romanische Stuhlbesitzer sind, diese herodischen Mörder«, sondern die »arm, elend, dürfftig Leuth mit Gebrechen und Nothdurft«. Das ist der Mensch, mit dem PARACELsus zu schaffen hat, der, den er auf Erden gesehen hat. Die sieht er als seine Brüder, die hat er nicht nur kurieren wollen, er hat sie auch in seinen letzten Jahren als eine Bruderschaft der Gotteskinder mit sich vereinigen wollen, ein Gottesreich auf Erden sollten sie bilden im Zeichen der Gottesfreundschaft und -kindschaft.

Dies ist das Unerhörte: die größte Naivität und Kraft des sinnlichen Realismus und die größte Nähe und Wirklichkeit des göttlichen Wirkens

«Infatti questo io voglio testimoniare a proposito della natura: chi vuole indagarla deve calcare i libri con i piedi: La scrittura viene indagata attraverso le sue lettere, la natura invece regione per regione: tante regioni altrettanti fogli. Così è il *codex naturae*, così vanno sfogliate le sue pagine»³⁴. Povero il sistema dei raffinati e concordanti pensieri, povera la teoria fisiologica che lascia intendere di scorgere la verità dietro il visibile, dietro l'afferrabile. Povero il pensatore che pretende di voler degradare questo visibile e afferrabile a semplice apparenza (*Erscheinung*), a qualcosa di non effettivamente reale, quando i fatti si ribellano lasciandolo di stucco. Ci avvince qui [la] forza del rinnovamento che è stata denominata Rinascimento, che è stata denominata indagine moderna della natura; davanti a noi sta qui uno di coloro che ci hanno insegnato a dover andare dove sono le cose, a dover usare nuovamente gli occhi per quello che sono (*wie sie im Kopfe sitzen*); poiché là dove non andiamo, la realtà non arriva a noi da sola. Essa è qui, [è qui la] forza che è stata prodotta anche dallo sperimentalismo moderno, il quale è molto più caratteristico del nuovo mondo di quanto non lo siano le rinomate leggi della natura.

Si tratta di questo: i fenomeni (*Erscheinungen*) sono qualcosa di altamente reale. E questa luce illumina anche l'uomo quando giace davanti al medico. Tale uomo non è affatto un sistema di forze armoniche e disarmoniche, proprio no, è un uomo che ha un inizio e una fine, nasce e muore e nel frattempo percorre il suo cammino terreno; [Paracelso] non amò questi uomini come figure della potenza e della ricchezza e non li considerò «coloro che sono qui i vicari di Roma, Erodi assassini», bensì «persone povere, infelici, indigenti, inferme e bisognose»³⁵. Questo è l'uomo con cui ha a che fare Paracelso, che ha visto sulla terra; tali sono gli uomini che Paracelso considera [anche] suoi fratelli, non li vuole solo soccorrere. Nei suoi ultimi anni egli li ha uniti a sé nella 'fratellanza dei figli di Dio', essi avrebbero dovuto formare [il] regno di Dio sulla terra nel segno dell'amicizia con e della filiazione da Dio.

Questo è l'inaudito: sono legati l'uno all'altro la massima ingenuità e forza del realismo sensibile e la massima vicinanza ed efficacia [/154] dell'agire

in Natur und Mensch sind hier einander verbunden: es ist ein und die gleiche Glaubenskraft und Lebenskraft, welche das mit Augen sichtbare und das im Geiste Erschaute, welche die sinnliche wie die übersinnliche Welt bis in Greifnähe heranzieht. Wie dünn ist der philosophische Sensualismus der Engländer kurz später vor dieser Sinnlichkeit, wie abstrakt der kantische Idealismus vor dieser Geisterschau, wie ungebrochen diese Daseinskraft aus Demut vor den Winkelzügen der Denkenden aus dem Stolze der Vernunft. Wahr ist ein Leben aus dem Grunde der Religion vor einem Denken des Lebens aus den Gründen der Philosophien. Heilsam die Arznei aus dieser Hand gegenüber der Diät aus den Vorschriften einer Heilordnung. Denn hier sehen wir ja nun endlich den Wesensunterschied zwischen HIPPOKRATES und PARACELsus als den Ärzten. Es ist der Gegensatz von bloßer Diät und wahrer Arznei. Jener weist mit dem Finger, wo dieser die Hand reicht und kräftig emporzieht. Jener reguliert und purgiert, wo dieser den Feind sieht, greift und zur Strecke bringt. Denn die Krankheiten sind leibhaftige Wesen, wirkliche Dinge; ganz wie unsere Bakterien, diese Erfüllung jener Ahnung. Und so ist jene diätetische Heiltechnik in gleicher Weise die ausdrucksvolle Gebärde des griechischen Wegs zur Vollendung wie auch diese echte Arznei ein Abglanz der göttlichen Heilskraft, der Erlösung vom Übel.

Beide sind aber groß genug, um immer zu wissen, wie klein sie sind vor dem Gesetze der Natur und des Todes. Und indem wir die Einschränkung und die Bescheidung der beiden uns vergegenwärtigen, wird ihr Gegensatz noch viel charakteristischer als in der Betrachtung ihrer Positivität und Kunstbejahung. Denn jener führende und regulierende, jener selbst das gesunde Leben noch erziehende und steigernde, jener hygienische hippokratische Arzt ist doch zugleich voll tiefster Entsagung, voll edler Resignation, er ist ja schließlich doch der Gefährte des tragischen Menschen. Die griechische Tragedie hat ihre letzte Weisheit auch für ihn gesprochen. Denn wie könnte ein HIPPOKRATES unwissend darüber gewesen sein, daß diese Kunst das, was sie leisten sollte, zuletzt nicht leistet; viele kann sie retten, aber wie viele auch nicht. Und vor der schließlichen Macht des Todes hat auch sie nicht einen gerettet, so wenig wie den im mystischen Rausch vollendeten Philosophen. Gerade diese Stimmung der Resignation scheint PARACELsus nie zu kennen, denn er kennt in diesem Sinne keinen Heilsweg,

divino nella natura e nell'uomo: è la stessa identica forza di fede e forza vitale a rendere fruibile ciò che è visibile con gli occhi e ciò che è intuibile (*das Erschaute*) nello spirito, sia il mondo sensibile sia quello sovransensibile. Rispetto a tale sensibilità, come è sottile il sensualismo degli inglesi di poco successivo e come è astratto l'idealismo kantiano rispetto a questo sguardo spirituale e come è fiera la forza esistenziale dell'umiltà rispetto agli stratagemmi di coloro che pensano con l'alterigia della ragione. Vera è una vita fondata sulla religione rispetto a pensare la vita tramite le ragioni delle filosofie. Salutare il medicamento che viene da tali mani rispetto alla dieta secondo le prescrizioni di un sistema di cura (*Heilordnung*). È qui, infatti, che in definitiva cogliamo la differenza essenziale fra i medici Ippocrate e Paracelso. Si tratta della contrapposizione fra la mera dieta e il vero medicamento. Quello [Ippocrate] addita, mentre questi [Paracelso] porge la mano e la impone con forza. Ippocrate regola e purga, Paracelso, invece, individua il nemico, lo avvinghia e lo abbatte. Le malattie sono infatti esseri viventi, cose reali; proprio come i nostri batteri, compimento di quel presagio. E, così, la dieta, come tecnica di guarigione, è il gesto pienamente espressivo della via greca verso la perfezione, allo stesso modo in cui il vero medicamento è il riflesso della virtù terapeutica divina, della redenzione dal male.

Entrambi sono, tuttavia, sufficientemente grandi da sapere sempre quanto piccoli siano davanti alla legge della natura e della morte. E poiché richiamiamo alla mente i loro limiti e la loro umiltà, il loro contrasto è molto più caratteristico di quanto lo sarebbe considerando la loro positività e affermazione tecnica. Quel medico ippocratico igienista, che guida e regola, e inoltre educa e potenzia la stessa vita sana è al tempo stesso pervaso dal più profondo senso di sacrificio e rinuncia, dalla nobile rassegnazione, in fondo egli è piuttosto il compagno dell'uomo tragico. La tragedia greca ha parlato anche per lui. Infatti, come avrebbe potuto ignorare Ippocrate che [l'arte medica] non procura, non dà in fondo ciò che dovrebbe dare; molti può salvare, ma quanti altri anche non salvare. E al cospetto del potere ultimo della morte anch'essa non ne ha salvato uno alla [stessa] stregua del filosofo che culmina nell'ebbrezza mistica.

Paracelso sembra non conoscere mai il sentimento della rassegnazione, in questo senso, dunque, egli non conosce alcuna [155] via della guarigione

der von Stufe zu Stufe der Vollendung näher brächte; denn ihm ist das Leben in jedem Augenblick gleich ferne und gleich nah bei Gott; keine Methode und keine Technik führt in der Krankenbehandlung zum Ziel, sondern die Kraft der Arznei, die Macht der Tat; und nicht anders kann es ja doch sein, da Gott gleich gewaltig ist in jedem Augenblick, der Mensch gleich entfernt, selbst wahrhaft helfen und heilen zu können, in jedem Augenblick. Unabhängig bekämpft er ja die Selbstüberhebung, als ob der Arzt es wäre, der beile, und nicht die von Gott geschaffene, in Pflanzen und Mineralien verborgene Arznei. In ihr allein ist die Macht, und der Arzt selbst ist ja doch gar nichts als selbst ein Teil der Natur, ein Stück der Schöpfung, die durch ihn hindurch wirkt, nicht aus ihm selbst entsteht. So ist er nur ein Mikrokosmos der Natur, in seinem Wissen und Können hat diese Natur sich noch einmal im Miniaturbild gespiegelt und repetiert—weiter nichts. So also ist Gott in PARACELsus, und so ist seine Demut zugleich sein Selbstvertrauen, dies Selbst ist ja gar nicht er. So fern also liegt ihm Entsagung und Bescheidung; denn diese gläubige Demut ist ja der Feind des Verzagens, eine solche Resignation und Enthaltung wäre Unglaube, Anfechtung, im Grunde Sünde. Und ein Arzt darf ja doch kein *déserteur du monde* sein; Arzt sein heißt ein Patriot der Welt sein. Er muß ein das Leben bejahender sein oder nicht sein. So kann auch die Kunst der Prognose, die Blüte hippokratischen Rationalismus für PARACELsus keine große Rolle spielen. Eine gewisse Vorhersage, was kommen wird, ist Sache des Arztes sowenig wie seine Sache die Heilung selbst ist. Wo PARACELsus vom Zukünftigen redet, da erhebt er sich über die Prognose weg sogleich zur Prophetie selbst, zur seherischen Gabe, die ja nicht sagen will, was aus theoretischen Gründen, aus rationalen Forderungen eines Naturgesetzes geschehen wird, sondern die vielmehr, indem sie selbst eine Kraft geschichtlichen Hervorbringens ist, in den Lauf der Weltgeschichte wahr-sagend eingreift. Von seiner Prophetie abgesehen aber möchte ich PARACELsus als einen Menschen der Gegenwart und des Augenblicks bezeichnen, nicht des inhaltleeren, flüchtigen, zufälligen Augenblicks, sondern des Augenblicks, der als die metaphysische Mitte, Höchstrealität, Vergangenheit und Zukunft bindet und eint, indem er das Schicksal entscheidet. Die Heiligung der Gegenwart ist es, welche diesen Kämpfer und Tatmenschen aus der Reihe der geistigen Menschen heraushebt und ihn von allein zeitgewollten Verlaufsgesetz entbindet. Ein geistlicher Mensch, kein Geistmensch ist er so, er kennt in der Substanz seines Seins keinen Fortschritt,

(*Heilsweg*) che di gradino in gradino porterebbe sempre più vicino alla perfezione; per lui, infatti, la vita è in ogni istante parimenti lontana e parimenti vicina a Dio; non c'è alcun metodo e alcuna tecnica che nel trattamento della malattia conducano alla meta, bensì [solo] la forza del medicamento, la potenza dell'azione e non può essere proprio nulla d'altro perché Dio è parimenti potente in ogni istante, l'uomo parimenti distante in ogni momento per poter veramente soccorrere e guarire. Responsabilmente [Paracelso] lotta contro tale auto arroganza dell'uomo come se fosse il medico a guarire e non il medicamento, creato da Dio, nascosto nelle piante e nei minerali. Nel medicamento soltanto è il potere, e lo stesso medico, dunque, non è null'altro che una parte stessa della natura, un pezzo della creazione, la quale agisce avvalendosi del medico e non deriva dal medico stesso. Il medico è, così, solo un microcosmo della natura; nella sua sapienza e potenza tale natura si è a sua volta rispecchiata e ripetuta [come] in un'immagine in miniatura – niente altro. Così, dunque, Dio è in Paracelso e la sua devozione è al tempo stesso la sua fiducia in sé stesso. Tale "sé" non è affatto lui³⁶. Così distanti sono, allora, per lui senso del sacrificio, rinuncia e umiltà; tale devozione fideistica è, infatti, proprio il nemico dell'avvilimento, una tale rassegnazione e astensione sarebbe mancanza di fede, tentazione, in definitiva peccato. E un medico non deve essere affatto un *déserteur du monde*; essere medico significa essere un patriota del mondo. Egli deve essere uno che dice sì alla vita o non essere. Per Paracelso allora l'arte della prognosi, il fior fiore del razionalismo di Ippocrate, può anche non avere un grande ruolo. Una prognosi certa (*geniss*) su cosa accadrà è così poco affare del medico come lo è la guarigione (*Heilung*) stessa. Laddove Paracelso parla del futuro, di ciò che verrà, va ben oltre la prognosi puntando subito alla profezia stessa, al talento (*Gabe*) visionario, il quale non intende certamente dire ciò che accadrà per motivi teoretici, per le esigenze razionali della legge di natura, ma piuttosto interviene, predicando, nel corso della storia del mondo poiché esso stesso è una forza che produce storia. Prescindendo dalla sua profezia, vorrei designare Paracelso come un uomo del presente e del momento e non di un momento privo di contenuti, vuoto, superficiale e fugace, casuale, bensì di un momento che, in quanto centro [fulcro] metafisico, realtà massima, collega e unisce passato e futuro, decidendo il destino. La sacralizzazione (*Heiligung*) del presente è ciò che contraddistingue tali lottatori e uomini d'azione nella schiera degli uomini spirituali e lo svincola dall'intera legge del decorso temporalizzato. [/156]

aber auch keinen Niedergang und Untergang, er ist ein immerwährender Kämpfer, kein Zielmensch, sondern ein Jetztmensch, kein Asket und noch weniger ein Mensch der sinnlichen Abhängigkeiten; er ist ein Mensch, der die Willensstarrheit sowenig kennt wie die immerschwankende Motivation des Willens; sein Wille ist ein unablässiges Gebrochenwerden und wieder Gebundenwerden. Die Dynamik dieses Willens ist eben die Dynamik der Liebe. So geht die Ansicht des HIPPOKRATES auf das All, das Ganze, die Idee des Menschen, die des PARACELsus aber auf sein natürliches Schicksal, Anfang und Ende, Geburt und Tod, Lachen und Weinen. Wo jener Wege zur Vollendung weisen will, da springt dieser herzu, wenn er ein Seufzen oder Klagen hört, verbindet und lindert, um nach getanem Dienst wieder zu verschwinden. Er löscht, wo es brennt, aber er fragt nicht, ob ein Palast oder eine Hütte brannte. Unvereinbar ist dieser sein Weg mit dem andern, heftig weiß PARACELsus, daß wir nicht geistig alles verbinden und überschauen können, denn soviel Augenblicke das Leben hat, so viele Entscheidungen fallen, und wir können in der Entscheidung nicht links und rechts. Wir müssen links oder rechts gehen. So ist auch der Weg dieses wie jedes Christen gewesen, denn »und« vermögen wir im Geiste, in der psychologischen Attitüde zu sagen, aber nicht im Leben und nicht als Ärzte am Leben, wo wir mit dem Tode ringend nur zu Häupten oder zu Füßen des Kranken stehen, nicht zu seinen Häupten und zu seinen Füßen. Ein »und« nur, ein »alle« kannte PARACELsus, das waren die »Alle«, die Gegenstand seiner ärztlichen Hilfe wurden; denn die Botschaft des göttlichen Arztes, die Botschaft Christi gilt allen, und erst durch diese einem All, sie gilt den Menschen auf Erden. Und so diente des PARACELsus Macht den lebenden Menschen durch den Geist. Nicht dem Geiste durch Menschen. So ist PARACELsus in der Tat einer, der die Geistleidenschaft zu beschwören vermocht hat, der dies Heidentum gewaltig bekämpft hat, der siegreich und heiter dies erste ernsteste Übel der nachmittelalterlichen Welt, ihre Geistvergötterung und -vergötzung widerlegt hat. Denn er ist weit entfernt, etwa in die klassische Reihe der neuzeitlichen Männer der Intelligenz, der unerhörten geistigen Formeln, in die Reihe der GALILEI, der NEWTON, der KANT und HELMHOLTZ zu gehören. Er ist vielmehr einer der Instinktentdecker, der intuitiven Finder, in ihm arbeitet die Naturahnung und das Wundererleben eines Volkes, des Volkes, das das deutsche heißt. Er kennt

Egli è, pertanto, un uomo spirituale non un uomo di spirito, egli non conosce alcun progresso nella sostanza del suo essere, ma neanche alcuna decadenza e tramonto; egli è un lottatore instancabile, non è un uomo che ha mire, è, piuttosto, un uomo dell'adesso, del presente, non è un asceta e ancor meno un uomo assoggettato ai bisogni della carne; è un uomo che non conosce né la rigidità, né le continue oscillazioni delle motivazioni del volere; la sua volontà viene incessantemente interrotta e ricomposta. La dinamica di questo volere è proprio quella dell'amore. [Se] dunque la concezione di Ippocrate rimanda al tutto, all'intero, l'idea dell'uomo di Paracelso rinvia al suo destino naturale, inizio e fine, nascita e morte, riso e pianto. Dove quello vuole indicare le vie per la perfezione, questi appena sente un sospiro o un lamento si avvicina prontamente, benda e allevia [le sofferenze] per scomparire di nuovo dopo il servizio prestato. Egli spegne gli incendi senza chiedere se a bruciare sia stato un palazzo o una capanna. Questa sua strada è inconciliabile con l'altra; Paracelso è fortemente consapevole del fatto che noi non possiamo collegare spiritualmente tutto e dominare tutto poiché la vita ha tante fasi (*Momento*) quante decisioni si prendono, e noi, decidendo, non possiamo andare a destra «e» a sinistra. Noi dobbiamo andare a destra «o» a sinistra. Così anche questo suo cammino è stato pari a quello di ogni cristiano, poiché noi possiamo dire «e» interiormente, per un'attitudine psicologica, ma non nella vita e non come medici della vita, laddove lottiamo con la morte e stiamo soltanto o al capezzale o ai piedi del malato, non al suo capezzale e ai suoi piedi. Paracelso conobbe solo una «e», un «tutti», erano i «tutti» che divennero oggetto del suo soccorso medico; l'annuncio del medico divino, l'annuncio di Cristo vale, infatti, per tutti, e solo grazie a questi vale per il tutto, l'annuncio vale per gli uomini sulla terra. E così il potere di Paracelso è al servizio degli uomini viventi grazie allo spirito. Non al servizio dello spirito grazie agli uomini.

Così, Paracelso è, in realtà, colui che è stato capace di scongiurare la passione dello spirito, ha contrastato con veemenza questo paganesimo e in modo trionfante e sereno ha confutato il male più profondo del mondo post-medievale: la sua deificazione, la sua idolatria dello spirito. Egli infatti è ben lungi dall'appartenere alla schiera dei classici moderni, degli intellettuali, [dalle] inaudite formule spirituali, alla schiera di Galilei, Newton, Kant e Helmholtz. Egli è piuttosto un pensatore istintivo, [/157]

ja nicht das Kausalgesetz, er kennt nicht das Verhalten, bei dem ein Atom A das Atom B stößt, er kennt nur das Verhältnis der Sympathie, der Bindung, durch die Magie des Lebens. Wo eine Krankheit ist, da ist ein feindliches Wesen, und wo dieses ist, da ist auch ein Gegengift und wird von der Krankheit angezogen, so wie der Magnet das Eisen anzieht, so wie die Sonne den Bettler, so wie das Weib den Mann anzieht. Denn wo der Mann liebt, da ist die Kraft ja nicht bei ihm, nein, beim Weibe ist sie, und wo ein Tier die Pflanze frißt, da ist die Kraft der Anziehung und der Ernährung bei der Pflanze – so ist die magische Welt, so wenig weiß sie vom Subjektivismus der Ichhaftigkeit, der aktivistischen, kausalistischen Zuspitzung der modernen Geistwelt, so wundervoll bricht sie die Brutalität des modernen geistigen Ich eines KANT und FICHTE, noch ehe sie geboren sind, so frei hält sie sich von dem Atheismus der Synthesis der Philosophen.

Gedenkt man dieses Grundwaltens der magischen Natur, der magischen Kraft, wie sie als Archeus dem Organismus innewohnt, wie sie von Fall zu Fall spezifisch, von Ding zu Ding individuell ist, und vergleicht man diesen Gedanken der magischen Anziehung mit der immergleichen Anziehungskraft NEWTONS, der Gravitation, dann wird ja sogleich völlig klar, daß diese Natur des Renaissancephilosophen sich mit der Natur der neuen Physik nirgends berührt. Denn diese magische Anziehung ist ja nur da, wo eine sichtbare mit einer unsichtbaren Natur verkehrt, sie ist dieser Verkehr selbst, in beiden Richtungen. Den Verkehr dieser Welten zu durchforschen, ihn immer und überall zu bemerken, in der Bewegung einer Hand, in der Heilkraft eines Pflänzchens, im Einfluß der Sterne und des Wetters auf unser Auge und unsere Seele, in jedem psychophysischen Kontakt von Außen und Innen, von Materie und Geist, da überall ist die eigentliche und entscheidende, die wahre Wirklichkeit des Lebens, und sie erlebt PARACEL-SUS zugleich als das Wunder und den unerschöpflichen Ausdruck der Schöpfung. Dieses Leben, diese lebendige Natur ist wirklicher als irgend eine Abstraktion der Wissenschaft, von denen ganz offenbar keine auf dieser Stufe der Erkenntnis den geringsten Vorzug vor der anderen hat.

So hat hier der Glaube den Menschen, so hat der Mensch eine Philosophie, eine theologische Naturphilosophie, eine Naturtheologie erzeugt. Philosoph sein, hieß für den Arzt HIPPOKRATES vor allem soviel wie Ethos

un indagatore intuitivo. In lui operano la capacità di intuire, presagire la natura e le esperienze vissute prodigiose di un popolo, del popolo che porta il nome di popolo tedesco. Egli non conosce le leggi causali, neanche il comportamento [degli atomi], per cui l'atomo A si scontra con l'atomo B, egli conosce solo il rapporto di simpatia, di unione, dovuto alla magia della vita. Dove si trova una malattia là vi è un nemico, e dove sta questi, là vi è anche il contro veleno, l'antidoto e viene attratto dalla malattia come il magnete attrae il ferro, il sole attrae il mendicante, la femmina il maschio. Infatti, quando un uomo ama, la forza non è in lui, no, ma nella donna, e quando un animale mangia una pianta, la forza attrattiva e nutritiva è nella pianta – così è il mondo magico; tanto poco sa del soggettivismo incentrato sull'Ego, dell'inasprirsi e acuirsi delle leggi causali del mondo moderno dello spirito quanto prodigiosamente manda in frantumi la brutalità dell'io spirituale moderno di Kant e Fichte, ancor prima della loro nascita, e con altrettanta libertà si distanzia dall'ateismo della sintesi dei filosofi.

[Se ci si rammenta] del fondamentale dominio della natura magica, della forza magica, la quale, come Archeo³⁷, alberga nell'organismo ed è specifica di caso in caso, è individuale da cosa a cosa, e [se si paragona] il concetto dell'attrazione magica con quello della forza costante di attrazione di Newton, diventa subito del tutto chiaro che la natura del filosofo del Rinascimento non ha alcun punto di contatto con la natura della nuova fisica. L'attrazione magica esiste solo là dove la natura visibile transita in quella invisibile; essa è questo stesso passaggio nelle due direzioni. Indagare il passaggio fra questi mondi, notarlo sempre e ovunque, nel movimento di una mano, nella forza curativa di una piccola pianta, nell'influsso delle stelle e degli agenti atmosferici sui nostri occhi e sulla nostra anima, in ogni contatto psico-fisico di esterno e interno, di materia e spirito, qui, ovunque vi è la peculiare e decisiva, la vera realtà della vita, e Paracelso la vive al tempo stesso come prodigio e inesauribile espressione della creazione. Tale vita, tale natura vivente ha maggiore realtà di qualsiasi astrazione della scienza fra cui evidentemente nessuna, a questo livello della conoscenza, ha la benché minima priorità sulle altre.

Così la fede negli uomini qui, così l'uomo ha prodotto una filosofia, una filosofia teologica della natura, una teologia [/158] della natura. Essere

haben, ethisch sein; für den Arzt PARACELsus aber soviel wie in Besitz und Erkenntnis der übersinnlichen Natur sein. In beiden heißt Philosoph sein soviel wie im Namen eines Geistigen Arzt sein, aber wo für den Griechen das Geistige unpersönliches Gestaltungsprinzip ist, da stehen für den Deutschen der Renaissance Geister, die geistigen Personen, persönliche Realitäten, Menschen, Dämonen, Basilisken, Hexen, Teufel und Engel. Mitten steht er als Kind des 16. Jahrhunderts schon in heftigem Kampf gegen abergläubischen Unfug, gegen Mißbrauch von Reliquien, Amuletten, Astrologie und Zauberei. Denn ein großer und reiner Glaube kennt sein ewiges Widerspiel, den Aberglauben, weiß, daß die größten Übel die falschen Götzen sind, heißen sie nun wie sie wollen.

Vollkommen stark steht PARACELsus, in seiner Selbständigkeit sich stolz abgrenzend. Vollkommen original bündigt er in sich zusammen die stilgebildete Kraft der Formen der Mittelmeervölker, wie er sie in den Studienjahren in Italien empfangen, mit dem nordischen Geheimnis, die heidnisch-magische Welt mit der christlichen Glaubenswelt. Mächtige Spannungen entstehen in solcher Bündigung feindlicher Kräfte in der großen Person HOHENHEIMS, und das Ergebnis ist nicht mit dem griechischen Worte der Harmonie, es ist nur mit den deutschen Worten Kampf und Liebe zu bezeichnen. So hat auch wieder und wieder die deutsche Seele zu PARACELsus hingefunden, an ihm haben HELMONT und BÖHME sich gebildet, und wer anders war es denn, der zu dem Bilde des Doktors Faust Modell gestanden hat, als eben PARACELsus, der gläubige Arzt und der mächtige Arzt.

So scheint die vorbildliche Wirkung des PARACELsus nur negativ bestimmt werden zu können. Denn den Glauben kann man sich nicht zum Vorbild im strengsten Sinne machen, er ist nicht τέχνη, sondern Gabe, nicht Werk, sondern Gnade. Vorbild ist PARACELsus also im Negativen, ich möchte sagen, in seiner Kunst, seinem Willen, haltzumachen; nicht ins Unendliche zu schweifen, sondern stehend zu kämpfen. Nicht im »und, und, und«, sondern im »entweder – oder« zu leben; die Kraft des Verharrens, da wo das Schreiten ins Verderben führt. Dieses Haltmachenkönnen bedeutet nicht Konservatismus, denn es ist kein Haltmachen vor der Zukunft, vor der Tat, kein Verweilen in der Vergangenheit: es ist das Haltmachen vor der

filosofo significò per il medico Ippocrate in primo luogo avere altrettanto *ethos*, essere etici; per il medico Paracelso significò avere altrettanta padronanza e conoscenza della natura soprasensibile. Per entrambi essere filosofo significa egualmente essere medici in nome di uno spirito, ma mentre per i Greci ciò che è spirituale è un principio impersonale di formazione; per i tedeschi del Rinascimento gli spiriti sono le persone spirituali, le realtà personali, uomini, demoni, basilischi, streghe, diavoli e angeli. Al centro sta Paracelso come figlio del 16° secolo già in lotta violenta contro le sciocche dicerie superstiziose, contro l'uso improprio di reliquie, amuleti, l'abuso dell'astrologia e degli incantesimi. Poiché una grande fede pura conosce il suo eterno opposto: la superstizione, essa sa che i mali peggiori sono i falsi déi, li si chiami, dunque, come si vuole.

Paracelso, nel pieno della sua forza, delimita i confini della sua autonomia con orgoglio. In modo del tutto originale egli ha unito in sé la forza dello stile dei popoli mediterranei, appreso nei suoi anni di studio in Italia, agli arcani del Nord, il mondo magico pagano a quello delle fede cristiana. Unendo forze contrastanti e ostili sorgono forti tensioni nel grande uomo di Hohenheim e il risultato non si può designare con la parola greca "armonia", [bensì] solo con le parole tedesche lotta e amore. Così anche l'animo tedesco è ricorso ripetutamente a Paracelso; con lui si sono formati Helmont e Boehme, e chi era se non Paracelso – il medico credente e il medico potente – a fare da ispiratore del dottor Faust.

Così l'azione paradigmatica di Paracelso sembra poter essere determinata solo negativamente. La fede non può essere fatta valere come modello nel senso più rigoroso del termine, la fede non è τέχνη, ma dono, non è opera, ma grazia. Ci si deve attenere a Paracelso come a un modello in negativo, preferirei dire per la sua arte, la sua volontà; non vagabondare all'infinito, ma lottare con fermezza. Non vivere nel «e, e, e», bensì nel «*aut, aut*»; la forza di perseverare là dove il dissidio porta alla rovina. Tale capacità di sostare non significa conservatorismo, poiché non è una sosta nei confronti del futuro, dell'azione, non si tratta di indugiare nel passato; si tratta di sostare davanti alla creazione, davanti al creatore stesso. [/159]

Schöpfung, vor dem Schöpfer selbst. So ist sein Verhalten zum Tode eines der schönsten Beispiele dieses Haltmachenkönnens. Wie denkt der Arzt PARACELsus über den Tod? Lächerlicher Aberglaube sei es zu behaupten, man könne in den Sternen die Todesstunde ablesen, wie die Astrologen vorgeben und doch immer irren. Denn im Menschen selbst, in seiner Struktur, ist das Gesetz seines Ablaufs gegeben. Gegen ihn, den Tod, ist der Arzt machtlos: er kann fürs Leben kämpfen, doch nicht gegen den Tod, den Gott mit der Stunde der Geburt bestimmt hat. Alle Menschen leben gleich lang, der Greis nicht länger als der, der als Säugling schon stirbt, denn jedes Leben ist ein ganzes, ein vollständiges. Es ist dies ein höchst merkwürdiges Beispiel des tiefen Sinnes dieses Mannes für die Grenze zwischen dem, was des Menschen ist, und dem, was Gottes ist und seines unerforschlichen Ratschlusses. Keine Dialektik und kein rationalistisches Kalkül braucht er, um die großartige Paradoxie mundgerecht zu machen, daß wir als Ärzte für das Leben zu kämpfen haben mit allen Kräften, obwohl doch die Todesstunde unabänderlich feststeht.

Dies ist es, was wir als sein Haltmachenkönnen vor dem Unerforschlichen bezeichnen können, dies die Bereitschaft seiner Seele, mit wachnüchternem Verstande begabt doch das Wunder unablässig zu erleben, dies seine männliche Einseitigkeit und Entschiedenheit, dies das Geheimnis seiner Kindlichkeit und seiner unbegrenzten Natürlichkeit. Dies der Schlüssel, der ihm die Pforte aufschließt, über der geschrieben ist: »So ihr nicht werdet wie die Kinder. « Er wagt haltzumachen, er wagt natürlich zu sein, er wagt zurückzukehren in seine Kindheit.

So kommen wir in einer Kreisbewegung zurück auf die unter geselligem Aspekt gestellte Frage nach der Unendlichkeit des Geistes und der Begrenztheit des Lebendigen Menschen. Diese Alternative ist gelöst am Beispiel des PARACELsus. Ferner bleibt uns HIPPOKRATES, das ewige Vorbild, näher PARACELsus, der mächtige Freund, bildend wirkt jener noch immer fort, helfend dieser aber in der Stunde des Mangels, königlich jener, freundlicher dieser; im dynamischen Rhythmus der Geschichte folgt auf Bildung der Bruch und im Zerbrecen die Stunde der Not. Sie, die ewig letzte, bedarf – scheint mir – des väterlichen Freundes mehr.

Il suo rapporto con la morte è così uno degli esempi più belli di tale poter sostare. Quali sono i pensieri di Paracelso sulla morte? Sarebbe ridicola superstizione sostenere che l'ora della morte si possa desumere dalle stelle come danno ad intendere gli astrologi, sbagliando, peraltro, sempre. Nell'uomo stesso, nella sua struttura, infatti, è data la legge del suo decorso. Nei suoi confronti, nei confronti della morte, il medico è impotente, egli può lottare per la vita, ma non contro la morte che Dio ha stabilito con l'ora della nascita. La lunghezza della vita è uguale per tutti gli uomini, il vecchio non vive più a lungo di chi muore ancora lattante poiché ogni vita è una totalità e una pienezza. Questo è un esempio altamente significativo della profonda sensibilità di questo uomo per il confine fra quello che è dell'uomo e quello che è di Dio e della sua imprescrutabile volontà³⁸. Egli non ha bisogno della dialettica o del calcolo razionalistico per rendere accettabile l'enorme paradossalità secondo la quale noi, come medici, dobbiamo lottare per la vita con tutte le forze nonostante l'ora della morte sia improrogabilmente segnata.

Questo è ciò che possiamo designare come il suo sostare davanti all'imper-scrutabile, questo [è] la disponibilità del suo animo, dotato di un intelletto vigile e vivace, a fare incessantemente esperienza del prodigio, questo è la sua risolutezza e parzialità maschile, il segreto della sua fanciullezza e illimitata naturalezza. Questo è la chiave che gli apre la porta sulla quale è scritto «se [...] non diventate come i fanciulli [...]»³⁹. Egli osa sostare, osa essere naturale, osa tornare alla sua fanciullezza. Con un movimento circolare torniamo così alla domanda posta sotto il profilo della socievolezza [e] relativa all'infinità dello spirito e alla limitatezza dell'uomo vivente. Questa alternativa è sciolta grazie all'esempio di Paracelso. Più lontano rimane per noi Ippocrate, il modello eterno, più vicino Paracelso, l'amico potente; quello continua ad agire sempre in modo educativo, questi invece soccorre nell'ora dell'indigenza; regale quello, amichevole questi; nel ritmo dinamico della storia all'educazione edificante segue la caduta (*der Bruch*) e, nella fragilità, l'ora del bisogno. Essa, l'eternamente ultima, mi sembra necessiti di più dell'amico paterno.

Note

¹ In un saggio dedicato al confronto fra Ippocrate e Paracelso, è interessante la scelta di V. von Victor von Weizsäcker di soffermarsi proprio su quel frammento ippocratico sul quale Paracelso tornerà più volte durante la sua vita. Nella versione che ne dà Paracelso, il primo aforisma di Ippocrate afferma: «La vita è breve, l'arte è lunga, il tempo è penetrante, l'esperienza fallace, il giudizio difficile, né invero è sufficiente aver fatto il proprio dovere e anche se l'ammalato non fa il proprio lo facciano gli astanti, e le altre procedure siano convenientemente approntate». Nel primo commento Paracelso, pur ammettendo che l'arte del medico per essere acquisita ha bisogno di un tempo lungo, finisce per distanziarsi da Ippocrate scrivendo: «[...] Ma una volta che si sia trovato ciò che è necessario all'arte, l'arte è breve, e questo ce lo dimostra la cognizione del vero Medico, sicché possiamo dire che l'arte è lunga e la vita è breve, ma dove l'arte è giunta al dono del compimento, in questo caso l'arte è breve e la vita è lunga se è dedicata all'arte», Paracelso, *Il medico, l'arte, la scienza, la virtù*, Edizioni Paracelso, Roma 1993, p. 173. In Ippocrate, *Aforismi*, in *Opere*, a cura di Mario Vegetti, UTET, Torino 1996³, p. 423, il primo aforisma è tradotto così: «La vita è breve, l'arte vasta, l'occasione istantanea, l'esperimento malcerto, il giudizio difficile. Al medico tocca far sì che non solo egli stesso adempia quanto è necessario, ma anche il malato, gli assistenti, le circostanze esterne».

² L'uso del termine *Zelle* (cellula/cella) permette all'autore un interessante gioco linguistico, la cellula ossia l'unità biologica di ogni organismo vivente, della vita è – seguendo la tradizione orfica rimasta in Platone – anche cella dello spirito/anima, suo contenitore imprigionante, ma reso noto come tale, ossia come prigioniero, dalla malattia. In altre parole per V. von Weizsäcker è la malattia che qualifica il corpo come *cella* dello spirito.

³ Dal 1529 Johannes Oecolampadius divenne *antistes* della chiesa riformata di Basilea. Morì nel 1531, appena poche settimane dopo la morte di Zwingli. È sepolto nel Duomo di Basilea e uno dei comuni ecclesiastici del Canton Basilea Città porta il suo nome.

⁴ Quest'ultimo rigo è un'aggiunta di V. von Victor von Weizsäcker del tutto assente in Molière.

⁵ Così Ippocrate ne *La natura dell'uomo* in *L'abito del medico. Scritti etici e polemici del Corpus Ippocratico*, Demos, Palermo, 1994, p. 81: «Il corpo dell'uomo racchiude sangue, flegma, bile gialla e bile nera: questi [formano] la costituzione naturale del corpo e grazie a loro è sano o malato».

⁶ Così ancora Ippocrate: «Nel corpo dell'uomo dunque sono contenuti tutti questi umori, ora aumentano, ora diminuiscono, in relazione alla stagione in corso, ciascuno in considerazione della propria natura e della propria parte. Come, infatti, l'intero anno partecipa di tutte le qualità, sia del caldo che del freddo, dell'umido e del secco, poiché nessuna di queste potrebbe restare per qualche tempo senza tutto quello che esiste al mondo, ma se una sola delle qualità l'abbandonasse tutto scomparirebbe, la stessa necessità impone che tutti gli umori stiano insieme e si alimentino gli uni dagli altri: così se uno di questi umori

congeniti abbandonasse l'uomo, egli non potrebbe vivere. Durante l'anno ora è particolarmente forte l'inverno, ora la primavera, ora l'estate ora l'autunno; così anche nell'uomo una volta è più forte il flegma, una volta il sangue, una volta la bile, prima la gialla e poi la cosiddetta nera»; ivi, p. 86.

⁷ Ippocrate, *La natura dell'uomo in L'abito del medico. Scritti etici e polemici del Corpus Ippocratico*, cit., pp. 81-82: «Il corpo dell'uomo racchiude sangue, flegma, bile gialla e bile nera: questi costituiscono la costituzione naturale del corpo e grazie a loro è sano o malato: Allora sta in salute particolarmente qualora questi umori siano in equilibrata mescolanza reciproca, e siano unite in particolare le loro quantità e le loro qualità. Invece si annulla quando qualcuno di questi sia in quantità superiore o inferiore agli altri, o si separi dagli altri nel corpo e stia per conto suo». UTET, Torino 1996³, p. 439: «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. È 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».

⁸ Così Ippocrate: «Alcune malattie nascono dalle modalità del regime di vita, le altre dal respiro, traendo il quale noi viviamo. Bisogna valutare così le une e le altre; quando molti uomini vengono colpiti da una sola malattia nel medesimo periodo, bisogna riferirne la causa a quella cosa che è la più diffusa e di cui tutti ci serviamo, cioè quello che respiriamo». Ippocrate, *La natura dell'uomo in L'abito del medico. Scritti etici e polemici del Corpus Ippocratico*, cit., p. 88, UTET, Torino 1996³, p. 445.

⁹ In medicina, l'applicazione di coppette trova indicazione nei dolori reumatici, nelle mialgie, e a volte sostituisce il sanguisugio.

¹⁰ Il termine *Verschiebung*, usato da V. von Weizsäcker, sembra richiamare lo spostamento individuato da Freud nell'attività inconscia onirica. A noi, però, sembra che l'uso fatto da V. von Weizsäcker in questo contesto vada su strade diverse da quelle freudiane. Nello scritto *Interpretazione dei sogni*, lo spostamento è frutto dell'attività censoria della psiche o, per lo meno, è uno dei suoi strumenti. Negli scritti successivi, come ad esempio *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) la *Verschiebung*, pur mantenendo un rapporto con la censura, è interpretata in modo più articolato: «lo spostamento onirico [...] si palesa nel fatto che il periferico e l'accessorio nei pensieri onirici assume, nel sogno manifesto, una posizione centrale e compare con grande intensità sensoriale; e viceversa. Il sogno appare così spostato in confronto a dei pensieri onirici, e proprio per via di questo spostamento esso si pone innanzi alla mente desta come qualcosa di estraneo e inintelligibile perché si effettui questo spostamento deve essere stato possibile che l'energia di investimento passasse senza inibizioni dalle rappresentazioni importanti a quelle insignificanti, cosa che, nel normale pensiero capace di coscienza, non può non suscitare l'impressione di un 'ragionamento erroneo'» Sigmund Freud, *Opere 1905-1908*, vol. 5, Boringhieri, Torino 1972, p. 146. Provocare un lieve mutamento (spostamento) nella patologia e discrasia è invece

volto, nella medicina ippocratica, alla ricerca del riequilibrio, del risanamento, non ha dunque alcun rimando alla censura o all'inibizione di qualcosa, ripristina uno stato, ha una funzione restauratrice. Nella traduzione si è scelto di rendere *Verschiebung* con mutamento e non con spostamento proprio per differenziare l'uso che ne fa V. von Weizsäcker da quello di S. Freud.

¹¹ V. von Weizsäcker usa qui il pronome personale *sie* che ha un rimando sintattico sia a *Arznei* sia a *Verschiebung* i quali sono in questo contesto semanticamente affini: provocare un mutamento nello squilibrio per mettere in moto un processo riequilibrante è il medicamento, è la medicina che il medico ippocratico *deve* offrire al malato.

¹² Nel *Carmide* 156 b-c Socrate afferma: «Anche tu hai certo sentito parlare di quei buoni medici, che, recandosi presso di loro qualcuno sofferente agli occhi, gli dicono più o meno che non è possibile por mano alla cura degli occhi di per sé soli, ma che è necessario curare contemporaneamente anche la testa, se si vuole riportare la vista in buone condizioni; e ancora che è estremamente irragionevole pensare che si possa curare la testa in sé stessa isolandola dal corpo tutt'intero. Sulla base di questa teoria, si prendono cura di tutto il corpo per mezzo di regimi e quindi curano e guariscono la parte insieme con il tutto. O non ti sei avveduto che queste sono le loro teorie ed è così che avviene?».

¹³ In *La medicina in Platone*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», cit., pp. 3-39, in particolare p. 9, Mario Vegetti scrive: «Le maggiori opere di Ippocrate furono pubblicate negli anni fra il 430 e il 400; anzi un'opera fondamentale come le *Epidemie* va datata attorno al 400, ed è cioè contemporanea all'inizio dell'attività letteraria di Platone. Nello stesso periodo cadde la pubblicazione della seconda edizione delle *Sentenze Cnidie*, il trattato fondamentale della scuola di Cnido, così come del cruciale intervento sofistico nel dibattito sulla medicina, il *Peri Technes*; sullo scorcio del secolo si affermavano nuovi capiscuola, come Polibio ed Erodico da Selimbria [...]». Platone menziona Ippocrate in *Protagora* 311 b-c e nel *Fedro* 270 b-e. In altri dialoghi come il *Carmide* e *La Repubblica*, per bocca di Socrate, Platone da prova di conoscere molto bene le diverse correnti mediche, quelle sofistiche, che svalutavano il valore epistemico delle *technai*, e quelle ippocratiche che lo difendono. Proprio in tali dialoghi, Socrate si avvicinerà ai presupposti scientifici, razionali degli Ippocratici per allontanarsi dall'uso sofistico delle *technai*.

¹⁴ Questa riflessione di V. von Weizsäcker va messa in relazione con alcune argomentazioni se non nettamente critiche, senz'altro integrative di Socrate nei confronti della nozione ippocratica di totalità, prevalentemente connessa all'interezza fisiologico-corporea. Platone, *Carmide* 156d-157b: «E lo stesso anche per il mio incantesimo, Carmide; lo imparai là al campo militare da uno dei medici Traci, discepoli di Zalmosside, di cui si racconta che abbiano addirittura il potere di render gli uomini immortali; ebbene questo medico Tracio mi diceva che i medici Greci hanno ragione a sostenere quanto poco fa ti riferii; ma Zainosside, il nostro re, che è anche un dio, aggiungeva, afferma che come non si possono curare gli occhi senza prendere in esame la testa; né la testa indipendentemente dal corpo, così neppure il corpo senza l'anima e che questa sarebbe la ragione per cui ai medici

greci sfugge la maggior parte delle malattie, poiché essi trascurerebbero di prendersi cura della totalità dell'uomo, senza la cui piena salute non è possibile che la singola parte sia efficiente. Infatti, tutti i beni e i mali per il corpo e per l'uomo nella sua interezza, soggiungeva, nascono dall'anima, come per gli occhi derivano dalla testa; e ad essa bisogna innanzi e soprattutto bisogna rivolgere la cura, se si desidera ottenere la salute sia per la testa che per il resto del corpo. E, l'anima, mio caro, si cura con certi incantesimi e questi incantesimi sono i bei discorsi, da cui nell'anima si genera la temperanza; una volta che questa sia nata e si sia radicata, allora è facile ridare la salute alla testa e a tutte le altre parti del corpo». Con queste riflessioni Socrate pone una questione che attraversa anche il dibattito attuale sul rapporto mente/corpo. È la salute dell'anima a presiedere quella dei singoli organi e del corpo nella sua interezza. La salute dell'anima, responsabile della salute fisiologica, ha una natura etica: è il sorgere e il perdurare della temperanza il vero regolatore della salute psico-fisica.

¹⁵ Ippocrate, *L'abito del medico*, cit., p. 105: «Perciò, riprendendo tutte le argomentazioni già esposte, bisogna portare la saggezza nella medicina, e la medicina nella saggezza. Il medico amante della saggezza è infatti simile agli déi».

¹⁶ Friedrich W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, p. 611: «La più verosimile derivazione della parola σοφος, σοφία, resta pur sempre quella della parola greca σῶος, “tutto, intero, intatto”. La vera filosofia mira soltanto al tutto, e vuole ricostituire la coscienza nella sua totalità, integrità. Il filosofo che conosce il suo mestiere è il medico che ricuce e fa guarire con mano morbida, lenta le profonde ferite della coscienza umana. Questo è certo un processo faticoso, ed è qualcosa che non può essere certamente ottenuto con una dissertazione».

¹⁷ Platone, *Repubblica 407c-408 b*: «Possiamo, dunque, dire che Asclepio, sapendo questo, per coloro che son sani di corpo per natura o per un certo loro tenore di vita, e che hanno contratto soltanto una qualche specifica malattia, per questi, per costituzioni simili, ha inventato la medicina, scacciando con farmaci e tagli le malattie, senza mutare in nulla l'abituale regime, sì che la vita politica non ne risenta danno: mentre per quei corpi, fondamentalmente e in tutto ammalati, non ha neppure tentato con una lenta cura di evacuazioni ed infusioni di offrire all'uomo una lunga, ma triste vita, e fargli aver figlioli, che come ben si capisc, sarebbero simili a loro. E così non ha ritenuto opportuno curare chi sia incapace di attuare pienamente la propria vita, ché simile cura sarebbe dannosa all'individuo stesso e allo stato».

¹⁸ Platone, *Repubblica 406 a-c*: «No – dissi – se tieni presente che una volta, come dicono i discepoli di Asclepio, prima che venisse Erodico, non si servivano di questo modo di curare le malattie, in cui consiste, invece, la medicina d'oggi. Erodico, che era maestro di ginnastica, ammalatosi, mescolò la ginnastica alla medicina, e per primo e soprattutto tormentò sé stesso e in seguito molti altri. – Ma come? – egli chiese. – Allungandosi la morte – risposi –, che seguendo momento per momento una sua mortale malattia, mentre credo, non riuscì a guarirsi, messo in seconda linea ogni altro interesse, consumò tutta la vita a

curarsi, sempre preoccupato quando da un po' sgravava dalla solita dieta. E fu per la sua scienza che giunse alla vecchiaia in una lotta continua contro la morte».

¹⁹ In *Critone 47 b* Socrate chiede: «E dimmi, dunque, come si diceva intorno a quest'altre cose? Un uomo che fa ginnastica, esercitandosi in essa, presterà forse attenzione alla lode e al biasimo e all'opinione di ogni uomo, oppure, di colui che sia medico o maestro di ginnastica? Critone: Solo di quello. Socrate: Dunque bisogna che tema e gradisca le lodi di questo soltanto e non quelli che vengono dalla folla. Critone: È evidente. Socrate: Pertanto egli dovrà applicarsi e far ginnastica e mangiare e bere nel modo che riterrà colui solo che sovrintende a queste cose e di esse è esperto, e non nel modo che ritengono tutti gli altri insieme». In verità le parole di Socrate non distinguono le finalità della cura del corpo: il medico ne ripara i “guasti”, il ginnasta ne foggia le forme, ma subordinano l'arte ginnica alla tecnica dietetica ippocratica distinguendola dalle opinioni volgari».

²⁰ Così si esprime Ippocrate ne *L'abito del medico. Scritti etici e polemici del Corpus Ippocraticum*, cit., 1994, p. 105: «Perciò riprendendo tutte le argomentazioni già esposte, bisogna portare la saggezza nella medicina, e la medicina nella saggezza. Il medico amante della saggezza è infatti simile agli déi; e non c'è molta differenza tra la medicina e la saggezza: è infatti insito nella medicina tutto ciò che la saggezza comprende: disinteresse per il denaro, rispetto, decoro, compostezza, opinione, giudizio, serenità, capacità di reagire, senso della decenza, espressione sentenziosa, conoscenza di quanto è utile e necessario per la vita, rifiuto dell'impurità, libertà dalla superstizione, dignità divina. Le qualità che i medici possiedono sono quelle che usano contro l'intemperanza, la grossolanità, l'insaziabilità, la passione sfrenata, la scostumatezza, l'avidità. Nella saggezza vi è la conoscenza e l'uso dei suoi mezzi per l'amore degli uomini; come e in che modo comportarsi verso i figli, verso i beni. Con queste qualità è in comune una sorta di saggezza, e il medico in grandissima misura possiede queste qualità». In modo molto simile Ippocrate si pronuncia in *ivi*, p. 33, *ivi*, pp. 96-97.

²¹ Molto probabilmente V. von Weizsäcker cita a memoria, pertanto in alcuni casi – come già avvenuto per la commedia di Moliere – il testo originale presenta alcune difformità. Così anche per i brani che V. von Weizsäcker estrapola da Paracelso, *Contro i falsi medici. Sette autodifese*, Laterza, Roma-Bari 1995. A p. 43 si legge infatti: «Così, le arti non sono tutte racchiuse nella terra di origine, ma disseminate attraverso il mondo intero. Esse non sono in un unico uomo o in un unico luogo, ma le si deve andare a cercare e raggranellare là dove esse si trovano».

²² Anche queste frasi citate a memoria corrispondono a quelle righe della *Quarta difesa* di Paracelso e riportate qui di seguito: «Taccio altre cose di cui fa esperienza chi si sposta di qua e di là, con l'imbattersi in varie persone e in ogni sorta di comportamenti e costumi – comportamenti e costumi che, se uno vuol venirne a conoscenza, occorre che consumi scarpe e cappello. E taccio anche altre cose ancora più importanti. Se un bellimbusto è pronto a fare un pezzo di strada in più per vedere una bella ragazza, con quanta più ragione lo si farà per un'arte bella! La Regina è venuta a Salomone, dall'estrema sponda del mare,

solo per ascoltare la sua sapienza. Ora se una tale Regina ha inseguito la sapienza di Salomone, quale ne è stata la causa? Questa, che la sapienza è un dono di Dio. Dove egli la dispensa, lì la si deve cercare; così anche le arti, dove egli le elargisce, lì vanno cercate. E questa è una grande conoscenza per l'uomo, se egli comprende che deve cercare i doni di Dio là dove essi si trovano e che noi siamo obbligati a inseguirli. Ora se si tratta di un obbligo, come si può biasimare o rigettare chi fa ciò?». Ivi, pp. 49-50.

²³ Queste righe non sono tratte da *Contro i falsi medici. Sette autodifese*, ma da un'altra opera di Paracelso *La grande chirurgia* nella quale scrive: «Errai in seguito, verso la Gromazia e Lisbona, attraverso la Spagna, l'Inghilterra e la Marca, la Prussia, la Lituania, la Polonia, l'Ungheria, la Vallacchia, la Transilvania, i Carpazi, il Windisch e altri paesi che tralascio di nominare, e in tutti i territori e in tutte le contrade ho continuato con diligenza e cura a chiedere degli artifici sicuri, veraci e sperimentati nell'arte della medicina; e non solo dei dottori, ma anche dei barbieri, dei bagnini, dei cerusici sapienti, delle mammane, dei negromanti, degli alchimisti, nei conventi, presso i nobili e presso i villani, presso i sapienti e presso i semplici di spirito: eppure non ho potuto avere fino in fondo la certezza di qualsivoglia malattia. Ed ho lungamente meditato che la medicina è un'arte incerta, che non sta bene usare, né è permesso impiegarla a caso, sì da risanare uno e rovinarne dieci». Proprio questo pericolo fa temporaneamente abbandonare a Paracelso l'attività e le ricerche mediche, per poi riprendere a viaggiare acquisendo molta esperienza sulle febbri e sulle «quaranta affezioni del corpo, al punto da far tornare in salute tutti coloro che ne erano afflitti». Sulla base delle esperienze, sia negative che positive, acquisite nei viaggi e solo attraverso essi, Paracelso chiede: «E non dovrei essere un medico che riveli le menzogne di coloro che scrivono, che denunci gli errori e gli abusi?». Paracelso, *La grande chirurgia in Il metodo, l'arte, la scienza, la virtù*, cit., p. 15.

²⁴ Così Paracelso ne *Contro i falsi medici*: «L'intero firmamento mi è testimone che le inclinazioni sono distribuite in modo differenziato, non concentrate a beneficio di un singolo, nel suo villaggio, e che i raggi procedono verso la loro meta a seconda dei contenuti della sfera superiore. [...]. Gli *humores* inglesi non sono quelli ungheresi, né i napoletani quelli prussiani. Perciò occorre che tu ti rechi là dove essi sono. E quanto più tu li avrai studiati e ne avrai fatto esperienza tanto maggiore sarà la tua competenza nel tuo stesso luogo d'origine», Paracelso, *Contro i falsi medici. Sette autodifese*, cit., pp. 43-44 e 48.

²⁵ Così Paracelso: «L'arte non va dietro a nessuno ma voi dovete andare dietro ad essa. Ragion per cui anche nel mio caso si richiede che io segua lei e non lei me. Considerate questo esempio. Se vogliamo essere presso Dio dobbiamo andare a lui; infatti egli dice: 'Venite a me'. Così ovunque vogliamo essere lì ci dobbiamo recare», ivi, p. 44.

²⁶ Qui V. von Weizsäcker fornisce una sintesi delle argomentazioni di Paracelso. Interessante è la riflessione di Paracelso sul medico-filosofo: «È altresì necessario che il medico sia un filosofo e che gli occhi glielo certifichino. Se egli vuole essere tale, si richiede che raccolga le cose che gli servono nei luoghi in cui si trovano», ivi, p. 47.

²⁷ L'espressione usata da V. von Weizsäcker, *Gegenbild*, è un termine che viene dall'ottica e

riguarda ad esempio il capovolgimento dell'immagine retinica.

²⁸ Traduzione mia. Questa citazione è con tutta probabilità tratta dal *Commentario* manoscritto di Paracelso al Vangelo Matteo, 23 e 24, custodito nella Biblioteca Universitaria di Leiden (Codex Fossiamus Chymicus in Folio Nr. 24); Matteo 23 è dedicato ai falsi profeti. Così in particolare Matteo 23.10-12: «E non fatevi chiamare "maestri", perché uno solo è il vostro Maestro, il Cristo. Il più grande tra voi sia vostro servo; chi invece si innalzerà sarà abbassato e chi si abasserà sarà innalzato». Il tema dei falsi profeti torna anche in Matteo 24: «Pregate perché la vostra fuga non accada d'inverno o di sabato. Poiché vi sarà allora una tribolazione grande, quale mai avvenne dall'inizio del mondo fino a ora, né mai più ci sarà. E se quei giorni non fossero abbreviati, nessun vivente si salverebbe; ma a causa degli eletti quei giorni saranno abbreviati. Allora se qualcuno vi dirà: Ecco, il Cristo è qui, o: È là, non ci credete. Sorgeranno infatti falsi Cristi e falsi profeti e faranno grandi portenti e miracoli, così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti. Ecco, io ve l'ho predetto».

²⁹ V. von Weizsäcker usa due termini diversi per indicare la creatura, pensando all'uomo usa il termine *Geschöpf*, pensando alla natura usa il termine *Kreatur* di derivazione latina. Il termine *Geschöpf* ha un rimando alla creazione artistica, lontana in Paracelso dalla concezione estetica dell'operato. *Geschöpf* rimanda piuttosto all'arte della creazione, rimanda ad una creazione a regola d'arte, si potrebbe aggiungere con Paracelso ad una creazione sapiente proprio perché è tecnica divina secondo misura. Per l'equivalenza di arte e sapienza ne *Il fondamento della sapienza*, Il leone verde, Torino 1998, pp. 21-22 Paracelso afferma: «perciò da qui in avanti il mio discorso sul fondamento della sapienza deve riguardare chi sia a disporne e a darla. Il fondamento della scienza è concesso agli artisti: cos'è infatti la sapienza se non un'arte in cui alcuni sono più capaci degli altri? Chi sa dare un consiglio prudente non è forse dotato di un'arte di cui gli altri non sono capaci? Così quando l'orafo dà al fabbro un consiglio per il dominio del fuoco che egli non possiede, questa è un'arte. In tal modo ogni arte è diversa dall'altra, e la sapienza stessa è un'arte». Il termine *Kreatur*, connesso alla natura, ha due rimandi semantici molto significativi per la teoria della natura di Paracelso che Victor von Weizsäcker intende sottolineare con forza durante l'intera conferenza e che costituisce, in definitiva, il perno della modernità di Paracelso: la concezione teologica della natura come luogo del bene e del male, fonte delle patologie e dei loro rimedi, dimora e custodia del divino e del diabolico. Nella lingua tedesca *Kreatur* ha un significato anche spregiativo. Nel linguaggio comune, dialettale è sinonimo di *Schurke* che vuol dire delinquente, lestofante, non solo, ma nell'uso spregiativo di questo termine vi è anche il rimando alla *Kreatur* in quanto strumento inerme, privo di volontà propria, e obbediente ad altri. Nel termine *Kreatur* è, allora, semanticamente contenuta sia l'allusione alla trasformabilità, malleabilità degli elementi naturali, che porteranno all'estrazione di principi attivi medicamentosi, sia l'idea che la natura creaturale contenga non solo elementi benefici, ma anche malvagi, diabolici, propri dei "lestofanti", da separare da quelli benefici e curativi.

³⁰ Il pronome “*sie*” si riferisce sintatticamente a *Theorie*, ma semanticamente rimanda alla natura per questo si è scelto di introdurre direttamente il termine natura

³¹ Traduzione mia. Con tutta probabilità la citazione è liberamente tratta dall’edizione dei *Sämtliche Werke* 1923 a cura di Wilhelm Matthiessen (1891-1966). Si tratta del primo volume dell’opera teologica manoscritta di Paracelso. Il volume del 1923 contiene, tuttavia, omissioni di righe e di un’intera pagina del testo manoscritto di Paracelso, ciò nonostante è stato pubblicato con il titolo: *Philosophia Magna I*, Barth, München, 1923.

Il curatore dell’edizione tedesca delle opere di V. von Weizsäcker indica alcuni luoghi dell’edizione del 1923 corrispondenti alle pp. 87, 93 e 97 e chiarisce che il testo citato da Weizsäcker è la fusione fra un resoconto e una citazione; non si tratta pertanto di un testo letterale.

³² Vangelo Matteo 5, 44: «[...] Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti, infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i repubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste». Luca 6,27: «[...] Io dico: amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano. A chi ti percuote sulla guancia, porgi anche l’altra; a chi ti leva il mantello, non rifiutare la tunica. Dà a chiunque ti chiede; e a chi prende del tuo, non richiederlo. Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro. Se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso. E se fate del bene a coloro che vi fanno del bene, che merito ne avete? Anche i peccatori fanno lo stesso. E se prestate a coloro da cui sperate ricevere che merito ne avrete? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e il vostro premio sarà grande, sarete figli dell’Altissimo perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi».

³³ Interessante il rapporto stabilito da Paracelso fra alchimia e natura: «La generazione di tutte le cose naturali è duplice: l’una avviene per opera della natura senza l’aiuto dell’Arte, l’altra si compie per opera dell’arte, cioè dell’alchimia. In generale, tuttavia, si può asserire che in natura tutto viene generato dalla terra con l’aiuto della putrefazione. La putrefazione pertanto è il grado massimo e l’origine della generazione». Paracelso, *I nove libri sulla natura delle cose*, Phoenex, Genova 1988, p. 15.

³⁴ Paracelso, *Contro i falsi medici*, cit., p. 50.

³⁵ Traduzione mia. V. Weizsäcker trae queste brevi frasi dal Testamento di Paracelso, pubblicato nel 1901 in un’*Appendice* dal curatore Raymund Albin Netzhammer del volume, Theophrastus Paracelsus *Das Wissenswerteste über dessen Leben, Lehre und Schriften*, Benziger & co. A.G., Einsiedeln, Köln 1901, p. 165.

³⁶ Questo ossimoro è solo apparente perché quel “sé stesso” non coincide con l’uomo Paracelso perché è Dio che opera in lui. Ripetuti sono i rimandi di Paracelso all’idea che

l’uomo sia Dio, solo nella misura in cui riceve da Lui la sapienza necessaria a trattare e manipolare la natura.

³⁷ L’Archeo è lo Spirito primo, ossia lo Spirito sommo, altissimo, invisibile che, separato dai corpi, si innalza e ascende, è quell’occulta virtù della natura, artefice e medico di ogni genere di cose, virtù occulta e principio invisibile che si ritrova nella natura come nell’elemento aereo.

³⁸ Vangelo Matteo 22, 21: «[...] “È lecito pagare il tributo a Cesare?” Ma Gesù conosciuta la loro malizia disse: “perché mi tentate ipocriti? Mostratemi la moneta del tributo”. Essi gli presentarono un denaro. Ed egli domandò loro: “Di chi è questa immagine e l’iscrizione?” Gli dicono: “Di Cesare”. Allora rispose loro: “Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio”. Udito ciò ne rimasero stupiti e lasciatolo se ne andarono».

³⁹ Vangelo Matteo 18,3: «In verità vi dico: se voi non vi convertirete e non diventate come i fanciulli, non entrerete nel Regno dei Cieli. Perciò chiunque diventerà umile come questo fanciullo, egli sarà il più grande nel Regno dei Cieli e chiunque accoglierà un fanciullo come questo in nome mio, accoglierà me».

Nel saggio del 1926, qui tradotto, Victor von Weizsäcker mostra un'approfondita conoscenza della medicina greca e delle sue correnti interne: la medicina dei sofisti, da un lato, e i medici ippocratici, attenti alla persona nel suo complesso, convinti del valore epistemico dell'esperimento, sensibili al potere terapeutico dell'ambiente, dall'altro. Agli occhi di Weizsäcker, tuttavia, Ippocrate rimane un fisiologo razionalista impossibilitato a interpretare pienamente lo "spirito della medicina". Insieme all'edificazione e all'educazione del corpo all'equilibrio armonico, il medico deve poter offrire soccorso fraterno nel momento dell'estremo bisogno. Il soccorso amorevole è l'eredità di Paracelso che insegna la rigenerazione alchemica contro ogni forma di rassegnazione passiva alla caducità e negatività dell'umano.

Mariannina Failla

è professoressa di Storia della filosofia a Roma Tre, si è formata nelle università La Sapienza di Roma, Francoforte e Bochum. Ha indagato la filosofia tedesca fra '700 e '900 con particolare interesse per l'antropologia, la logica e l'etica di Kant, la psicologia post-kantiana e la fenomenologia husserliana. È co-fondatrice del Centro interuniversitario Officina di Ricerche Fenomenologiche (ORF) e editor della Rivista Internazionale Con-Texos-Kantianos.