

## Aiuti psicologici nel mondo antico

Luciano Bonuzzi, m.e.

Verona 14 Novembre 2008

Quando oggi si parla di aiuti psicologici si ricorre per lo più all'espressione 'psicoterapia'. La psicoterapia è un incontro umano mediato da una tecnica che si serve del linguaggio a scopo terapeutico ponendo in relazione significativa tra loro curante e curato; si tratta di un vocabolo che risale al secondo '800, subentrando ad espressioni come terapia morale o cura psicologica ed affiora quasi in coincidenza con la parola psicoanalisi. La psicoanalisi, di cui Freud si definisce l'inventore, indica un modello di psicoterapia dinamica, quanto mai sofisticato ed incisivo tanto da aver indotto alcuni studiosi ad identificare la storia della psicoterapia con quella della psicoanalisi che risale invece al tempo di Mesmer, almeno sul piano operativo. Si tratta di un punto di vista un po' riduttivo; è, infatti, impensabile che in altri contesti culturali non siano affiorate differenti forme di aiuto, diretto o indiretto, che, senza ricorrere a farmaci o interventi manuali, valorizzano piuttosto il *setting* facendo elettivo riferimento al linguaggio che è il luogo dell'uomo (1).

Se si guarda al suggestivo e variegato panorama della Grecia antica, là dove prende forma la sensibilità dell'Occidente, si deve innanzi tutto riconoscere che la tragedia attica, portando assai lontano nel tempo le radici della psicoanalisi, ha esercitato una profonda influenza sul pensiero di Freud offrendo i contenuti essenziali della teoria edipica che costituisce il fondamento basilare della psicoterapia dinamica. Ed in Grecia, in un mondo quanto mai attento alle insanabili e dolorose asperità che sostanziano la condizione umana, sono affiorate, come Eugen Bleuler (2) ha fatto notare fin dall'inizio del '900, le prime aurorali tecniche di psicoterapia consapevole dei propri fini, così come intendono essere gli incontri terapeutici dell'età contemporanea. Ma, d'altra parte, proprio in Grecia si possono cogliere complesse forme di aiuto psicologico che, almeno ad una prima osservazione, non hanno molto da spartire con i protocolli della psicoterapia oggi corrente: si pensi all'attesa di cambiamento che accompagna il viaggio verso qualche santuario o al coinvolgimento emotivo di chi assiste ad uno spettacolo tragico ma si pensi anche ai messaggi dei filosofi o ai suggerimenti dietetici della prima medicina scientifica. Il bisogno di aiuto psicologico si esprime, insomma, in forme molteplici che si impongono e si dissolvono con alterne fortune lungo la storia del tempo antico interessando ora la magia e la religione ed ora il pensiero razionale e quello scientifico nel tentativo di dare una risposta alla sofferenza, all'angoscia ed all'oscuro senso di colpa che affiorano inesaurevolmente di fronte al mistero del male, della malattia e della follia che dovunque circola nel mondo della vita.

Nella società omerica, popolata da eroi dalla palese instabilità psicologica, la follia viene attribuita agli dei responsabili dell'*ate*, dell'accecamento, che colpisce i mortali che in tal modo risultano interiormente deresponsabilizzati in merito al proprio comportamento. Quando Agamennone si ravvede, dopo un episodio che lo aveva visto in dissennata opposizione ad Achille, si giustifica dicendo di non essere colpevole e tira in campo Zeus, la Moira e l'Erinni concludendo che, quando si era abbandonato alla follia, Ate lo aveva privato della mente (*Iliade*, XIX, 87,137). Dato il tono di questa interpretazione patogenetica è naturalmente coerente che al tempo dell'*Iliade* e dell'*Odissea* si ricorresse agli dei con adeguati rituali e con sacrifici per guarire e per cancellare la vergogna che la dissennatezza inevitabilmente suscita. Nella società di Agamennone gli impulsi non razionali vengono proiettati al di fuori dell'io, sugli dei e agli dei si ricorre per ritrovare la serenità facendo leva sulla liturgia.

Anche lungo la tradizione orfico-pitagorica, dove si colgono forti sintonie con lo sciamanismo, il comportamento rituale ha grande rilievo per promuovere la serenità anche se l'atteggiamento nei confronti dell'esistenza, con i suoi mali, è profondamente diverso da quello che caratterizza i poemi omerici. Secondo il pitagorismo, che postula la metempsirosi, nella vita si espiano colpe ed errori di vite precedenti ma l'impegno rituale, quasi ossessivo, che il pitagorismo prescrive può portare con meccanismo catartico alla purezza e all'estinzione della sofferenza e del dolore che intonano

l'esistenza. Questa oscura consapevolezza di un passato di colpa che è propria del pitagorismo sembrerebbe rimandare, come ipotizza Eric Dodds (3), al ricordo di qualche trauma infantile, ovviamente censurato ma delle conseguenze dinamicamente attive tanto da plasmare il significato stesso della vita.

L'attenzione vibrante per il dolore e l'interpretazione "della vita umana come un tessuto di sofferenze" sono tratti che persistono a lungo "nella letteratura greca dall'età eroica alla classica" (4) e trovano una giustificazione nel mito di Dioniso (5) la cui storia si intreccia con il racconto della nascita dell'uomo che consegue ad un peccato di *hybris* commesso dai Titani. Si narra che, dietro istigazione di Era, il piccolo Dioniso, figlio di Zeus e di Persefone, fosse stato ucciso dai Titani che poi lo avevano sbranato e, seguendo una procedura culinaria opposta ad ogni buona regola, lo avevano bollito prima di arrostarlo. Ma Zeus, attirato dal profumo dell'arrosto, si era avveduto del misfatto fulminando immediatamente gli assassini dalle cui ceneri sarebbero nati gli esseri umani che partecipano pertanto della celestiale natura dionisiaca ma anche della brutalità titanica che li costringe ad una continua espiazione. In altri racconti la madre di Dioniso è invece Semele. Gli è che anche la vicenda di Dioniso, come tutti i miti, si smarrisce nella notte dei tempi ed è ricca di varianti, di ripensamenti e di contraddizioni, ma è questione fondamentale per comprendere come i Greci si ponessero di fronte all'irrazionale: Dioniso ha a che fare con l'organizzazione di un grande santuario come quello di Delfi, con il menadismo e con l'origine del teatro.

A Delfi Dioniso convive con Apollo (6) in un ambiente quanto mai suggestivo dove allo splendore delle rocce bagnate dal sole si accompagna l'oscurità delle caverne che le Menadi, figure femminili ripiene di spirito dionisiaco, usano come riparo. A Delfi riposano le reliquie di Dioniso che domina la scena per un periodo dell'anno interpretando il bisogno estatico di ebbrezza che scaturisce dall'insopprimibile fondo irrazionale dell'animo umano: un'evidenza che può essere pericoloso negare. Alle sue spalle, come si è ricordato, vi è una storia di dolore e di sofferenza esorditi con lo sbramamento dei Titani che, ancora fanciullo, lo hanno fatto a pezzi: una vicenda che può essere intesa come una perdita dell'unità dell'io che si scompone in aria, acqua, fuoco e terra (7) – gli elementi fondamentali del macrocosmo e del microcosmo – e con il conseguente bisogno di ritrovare la perduta unità e poter fondersi con gli altri esseri umani e con la stessa natura attraverso l'esperienza estatica che è propria delle Menadi quando danzano invase fra i monti e fra i boschi rompendo i ponti con l'angustia e con l'angoscia che sono il filo grigio della quotidianità, soprattutto femminile, dove, peraltro, è inevitabile rientrare dopo il sollievo eccezionale e festoso dell'esperienza dionisiaca che ha dilatato i confini dell'io.

A Delfi, nonostante la presenza di Dioniso, il vero signore è però Apollo che aveva preso possesso del sito uccidendo il serpente Pitone. Ed a Delfi, illuminati dalla razionalità apollinea, risuonavano gli icastici ammonimenti "conosci te stesso" e "niente di troppo". Si tratta di inviti espliciti all'introspezione ed all'acquisizione della consapevolezza dei limiti che sono propri dell'uomo. Qui giungevano i pellegrini con i loro dubbi rivolti al futuro, con il loro carico d'angoscia e con il bisogno di qualche suggerimento che otteneva risposta dalla Pizia che, attraversata dalla parola apollinea, era seduta su un tripode, invasa da fumi emanati dalla terra. Scrive Plutarco, in un tempo in cui la lunga estate del santuario volge ormai al tramonto: "Apollo, il nostro dio, sa medicare e risolvere, a quanto pare, i dubbi della vita dando responsi a chi lo interroga; ma i dubbi dell'intelletto è lui stesso a suscitargli e a proporli agli uomini che possiedono un'indole filosofica..." (8). Il responso apollineo, in verità, era per lo più ambiguo ed al proposito commenta Dario Del Corno che l'ambiguità era verosimilmente "una salvaguardia dell'infallibilità del dio" ma anche un modo per permettere una libera interpretazione che non esonerasse l'uomo dalla propria responsabilità; e, ad un tempo, l'ambiguità "era il segno dell'incommensurabile distanza che divide la parola divina dall'intelletto umano" (9). In altre parole, non vi sono direttive ed indirizzi di vita fondati su un sapere assoluto, né vi sono suggerimenti che possono annullare quel margine di scelta che è proprio dell'io. L'animo umano, del resto, non conosce mai soluzioni scontate oscillando incessantemente fra i suggerimenti della ragione e il bisogno d'estasi: polarità

opposte e complementari che si rispecchiano nelle figure di Apollo e di Dioniso che sono riferimenti fondamentali della spiritualità greca.

Il santuario di Delfi, dove i fedeli cercavano innanzi tutto una risposta all'angoscia per il futuro, era forse il più famoso della Grecia ma per avere un aiuto contro i molteplici mali che sono il sale amaro della vita era più comune il ricorso ad Asclepio (10) percepito come più vicino al bisogno di chi soffre. Figlio di Apollo e di Coronide, una fanciulla amata dal dio ma poi incenerita per averlo tradito, Asclepio partecipa infatti, proprio per la sua origine, di una duplice natura, umana e divina, che lo rende elettivamente sensibile alla possibilità di comprendere il disagio dei mortali ed a fornire loro qualche soccorso. Asclepio era raffigurato con un serpente per ricordarne il carattere ctonio e per alludere al rinnovamento della salute testimoniato dal periodico cambiamento della pelle che è proprio dei serpenti; otteneva poi in offerta un gallo che, cantando all'alba quando il giorno rinasce, annunciava la rinascita della salute. Nei suoi celebri santuari – Epidauro, Coe, Pergamo etc. – in un *setting* quanto mai suggestivo ed intriso di allusioni simboliche i fedeli lo vedevano in sogno mentre una consumata regia sacerdotale orientava e plasmava il momento centrale dell'esperienza onirica. Nel mondo antico, in effetti, l'interesse per i sogni è stato profondo ed ininterrotto (11) tanto da aver portato alla compilazione di un celebre e sofisticato manuale per interpretarli come quello di Artemidoro (12); ed il santuario di Asclepio, in profonda sintonia con questa forte attenzione per il vissuto onirico, può essere inteso come un centro istituzionale per la pratica del sogno e per il suo impiego con fini terapeutici. Ad Asclepio non si chiedevano miracoli (13) come faranno i pellegrini nei santuari della cristianità; il dio piuttosto, in una lunga stagione che si prolunga fino ai secoli cristiani, modulava le proprie risposte secondo il carattere dei fedeli restando in armonia con il clima culturale del momento. Esempio, fra tante testimonianze, la biografia onirica di Elio Aristide (14), un devoto del santuario di Pergamo, che registrava sogni e sogni per narrare del dio che interveniva per soccorrerlo e consigliarlo in ogni difficoltà e frangente della vita. Per Aristide, Asclepio, con cui è in costante contatto attraverso i sogni, è “il vero medico” (*Discorsi sacri*, I, 57) ed altro non desidera fare che abbandonarsi alla sua volontà (*Discorsi sacri*, III, 9).

Il santuario, con la sua liturgia e con i suoi splendori, si presenta come un mondo emotivamente coinvolgente annunciato fin dal cammino di avvicinamento che compie il pellegrino. Ed il pellegrinaggio, un'iniziativa quanto mai diffusa e popolare per chiedere aiuto ora ad un dio ed ora ad un altro, è un vissuto assai complesso dove convergono molteplici istanze che movimentano l'originario vissuto d'attesa (15), l'impulso alla partenza, che accompagna la speranza di qualche cambiamento: il viaggio stesso, in realtà, è un'immersione nel cambiamento continuo e prelude all'incontro con l'oracolo che porta a contatto con un'esperienza eccezionale che è insieme salvifica ed inquietante, misteriosamente compromessa con l'ignoto. Nei grandi santuari – a Delfi, con i suoi tesori, a Pergamo, con il suo vertiginoso teatro, etc. – il coinvolgimento emotivo indotto dall'impatto oracolare era poi non di rado amplificato dalla possibile partecipazione a qualche spettacolo teatrale.

L'origine del teatro greco non è estranea alle vicende della religione. Gli è che il teatro tragico nasce come racconto dei dolori del piccolo Dioniso; una storia di abusi infantili dalla inaudita crudeltà. E lo stesso Dioniso adulto sembra rivelare forti tracce che rimandano ad un'infanzia tanto difficile, come se gli fosse stato precluso il traguardo di una ben definita identità: è, infatti, un dio greco ma viene da lontano, è una divinità maschile ma veste e cammina come una donna (16) ed è il dio del vino che ad un tempo, come sanno bene i lettori di Omero, è alimento, farmaco e veleno. Si tratta, scrive Jean-Pierre Vernant, di una figura che, esprimendo “la nostalgia di un altrove assoluto”, invita ad evadere lungo i “sentieri dell'alterità” confondendo incessantemente, come è regola nello spettacolo tragico, “i confini dell'illusorio e del reale” (17): Dioniso è il signore dell'ambiguità. L'ambiguità, la sovrapposizione fra il reale e l'immaginario ma anche l'allusione simbolica continua sono i tratti essenziali dello spettacolo tragico che, eludendo le categorie di spazio e di tempo, riflette il funzionamento della mente con le modalità proprie del sogno. Ed ancora, ambiguità, estraneità e coinvolgimento sono immanenti allo stesso impiego canonico della

maschera che, indispensabile alla messa in scena tragica, permette sia all'attore che allo spettatore di identificarsi, pur senza perdere la propria identità, con i personaggi che compaiono sulla scena. La maschera, in breve, scaglia lo spettatore, nel nome di Dioniso, dal mondo del reale a quello dell'immaginario confondendone i piani mentre l'attore, grazie alla maschera, può evocare la presenza di figure – eroi e divinità – che sono invece assenti. In questo fantasmagorico intreccio fra la parola degli attori e l'artificio della scenografia un ruolo di grande significato compete, infine, al coro che propone l'interpretazione primaria degli eventi alla coscienza vigile dello spettatore creando una mediazione fra il vissuto di chi guarda e la complessità dello spettacolo che viene proposto. La tragedia attiva, insomma, un sofisticato gioco di rimandi fra presenza e assenza, fra reale ed immaginario, fra le passioni quotidianamente esperite e quelle evocate permettendo sia all'attore che allo spettatore di sopportare l'angoscia della rappresentazione sublimando il coinvolgimento emotivo in partecipazione estetica; in altre parole, gettando un'ancora nel porto della bellezza che in Grecia è valore formale assoluto. La tragedia, in sintesi, può essere intesa come una corale psicoterapia di gruppo: uno spettacolo globale eminentemente visivo, alla maniera dei sogni, ma problematizzato dalla parola che ora sconfinava nella musica ed ora naufraga nel silenzio. È stato sottolineato che la tragedia è un fenomeno storicamente circoscritto e datato (18) ed è questa precisa connotazione storica e sociale che rende possibile al singolo spettatore di esperire il vissuto di appartenenza ad un gruppo ben strutturato di cui condivide gli stessi ideali religiosi, civili ed estetici e trovare, allontanando l'incubo della solitudine, qualche sicurezza. La precisa datazione storica dell'età tragica impedisce peraltro di istituire facili analogie fra l'universo culturale e mentale degli Antichi ed il sentire oggi contemporaneo; si deve, tuttavia, riconoscere che la tragedia solleva problemi dall'attualità perenne anche se dagli stessi grandi tragici sono affrontati con differente sensibilità: solenne ed ancora profondamente attenta alla religione quella di Eschilo, dalla inesauribile imprevedibilità psicologica quella di Euripide. Nella tragedia si coglie la dilemmaticità della condizione umana, oscillante fra natura e cultura; si riflette sul linguaggio e sulla possibilità che il linguaggio stesso possa essere strumento d'aiuto per chi soffre o è travolto dalla follia; si avverte con lucidità come la famiglia, indispensabile per trasmettere la cultura, sia un luogo altamente problematico che reclama il tabù dell'incesto, l'inibizione dell'aggressività, la continuità dell'attrazione sessuale; né si evita l'impatto con quelle forme patologiche della mente che svelano, in modo esasperato, gli aspetti più dolorosi dell'esistenza.

La dilemmaticità del rapporto fra natura e cultura è messa a fuoco nel *Prometeo incatenato* attribuito ad Eschilo, sia pure con qualche riserva; si tratta di un testo fra i più alti con cui il pensiero greco si pone innanzi al problema della follia che viene intesa come dismisura, come squilibrio profondo fra natura e cultura. Prometeo è l'inventore della cultura, che trova nel linguaggio il veicolo essenziale, ma la problematicità di questo dono non gli era sfuggita tanto che per velare l'angosciante insicurezza che la cultura comporta aveva fatto ai mortali anche un altro dono: la dimenticanza dell'ora della morte che permette l'attivismo che la cultura reclama. Per i suoi doni, tuttavia, Prometeo era entrato in conflitto con Zeus che lo aveva relegato, in catene, nella naturalità desertica del Grande Caucaso, condannato alla solitudine ed al silenzio, e qui viene visitato da Jo, ormai delirante, che abbandonandosi al pungolo della natura si era lasciata sedurre da Zeus. Sia Prometeo che Jo hanno smarrito l'equilibrio, l'uno per aver enfatizzato la cultura allontanandosi dall'ordine naturale disegnato dagli dei e l'altra per aver ceduto ciecamente alle pulsioni naturali sedotta da ingannevoli visioni notturne, ignorando quelle regole a cui l'uomo deve restare ontologicamente fermo. Di fronte alla radicalità speculare delle rispettive posizioni di Prometeo e di Jo, l'autore della tragedia si chiede se altro non siano che malati ma solleva anche "la questione della possibile terapia per superare le difficoltà di chi, vittima del destino, è condannato alla solitudine ed al silenzio, alla maniera di Prometeo, o al vagare errabondo che spinge Jo. Ed in particolare è la discussione sull'uso corretto della parola" che viene posta sul tappeto. Gli è che "le parole possono curare le malattie dell'animo, ma devono essere pronunciate al momento opportuno, quando la comunicazione è possibile ed adeguata, avendo ben presente che un dialogo fuorviante è il peggiore dei mali" (19). Se il *Prometeo* è di Eschilo l'interesse esplicito per le possibilità

terapeutiche del dialogo lo pone a contatto con un'area tematica assai cara ai sofisti. La valorizzazione mirata delle possibilità terapeutiche della parola sembra, d'altra parte, essere estranea alle procedure a cui, in altra tragedia, si sottopone Oreste quando sconvolto nella mente dopo aver ucciso la madre, segue rituali di purificazione (*Eumenidi*, 276 e seg.; 443 e seg.). L'importanza del linguaggio è, comunque, ben sottolineata da Eschilo nei *Persiani* in quanto proprio al ruolo del linguaggio, accanto ai costumi sessuali ed alimentari, attribuisce fondamentale rilevanza per coagulare l'identità culturale di ogni gruppo umano ed alla qualità del linguaggio Eschilo guarda anche per cogliere l'eventuale presenza di qualche disturbo psichico (*Agamennone*, 1064).

La forza della parola è questione ben presente anche a Sofocle ma l'interesse più evidente di questo grande tragico è riservato all'analisi lucida e penetrante delle difficoltà che covano nell'ambito della famiglia, pur senza azzardare suggerimenti e soluzioni tecniche per sciogliere le tensioni una volta affiorate. Il messaggio di Sofocle, descrivendo "il destino orrendo del saggio Edipo" (20) che uccide il padre e sposa la madre, può essere piuttosto inteso come un invito tacito ed implicito al rispetto incondizionato del tabù dell'incesto, una sorta di ammonimento preventivo per scongiurare quei mali che maturano quando la famiglia resta estranea alle norme della cultura. Sofocle, del resto, scrive in un momento di profondi cambiamenti nella società greca quando alla solidarietà del clan subentra l'accettazione delle leggi, delle convenzioni culturali, che plasmano la vita civile; ed al conflitto fra norme culturali e pulsioni istintuali Sofocle è assai sensibile. Bisognerà comunque aspettare Freud perché nel racconto edipico di Sofocle si possano cogliere comuni fantasie infantili e perché l'originaria scena edipica infantile possa essere poi rianimata in un vero e proprio incontro psicoterapeutico.

Euripide, l'altro grande tragico accanto ad Eschilo e Sofocle, scrive quando la società ateniese è sempre più laicizzata e, fra i tre grandi, sembra essere il più compromesso con la psicologia: riflette sull'irrazionale, sull'angoscia e sul mal d'amore ed analizza le caratteristiche che deve avere un dialogo quando intende essere di aiuto psicologico. In *Alceste*, dove si narra di una giovane sposa che sciegle di morire al posto del marito, richiama l'attenzione sull'angoscia che scaturisce dalla consapevolezza dell'inevitabile urgenza della morte. Si tratterebbe, come avverte Carlo Diano (21), della prima meditazione sulla morte nella cultura occidentale che con questo testo si confronta con il problema umano per eccellenza; è, infatti, il tema fondamentale della morte che, come insegna Heidegger (22), illumina di senso l'esistenza. Mentre al centro di *Alceste* domina l'angosciante *insecuritas* del tempo della vita nell'*Eracle* è, invece, la follia vera e propria che, in forma elementare, irrompe sulla scena imponendo la pratica della contenzione proprio nel momento più drammatico quando l'eroe "...non era più / quel di poc'anzi; ma torceva gli occhi / già deliranti; e sanguinosi i globi / sporgean de le pupille, ed una bava / stillava giù, lungo il villosa mento" (23). Se i disturbi di Eracle sembrano essere al di là di quel limite oltre il quale il dialogo perde ogni mordente, nell'*Ippolito coronato*, trattando del male d'amore di Fedra, Euripide solleva invece tutte quelle complesse questioni che sostanziano un dialogo che voglia essere di aiuto psicologico e che, per essere tale, reclama perizia e distacco emotivo senza scordare, nel contempo, che chi soffre deve aspirare al ricupero della salute e non tentare alla verifica di qualche protocollo scientifico. Nell'Atene dominata dall'oratoria della vita pubblica e dal dibattito dei filosofi, Euripide sa bene quale possa essere la forza della parola. Ma nei versi delle *Baccanti*, scritti quando è assai avanti con gli anni, rivela perplessità sempre più ampie sia in merito alla razionalità dell'uomo che all'efficacia della parola per controllare le pulsioni irrazionali e trovare la serenità; proprio in questa tragedia, quale estremo messaggio, ricorda piuttosto che nell'uomo vi è un fondo irrazionale ineliminabile e guarda non tanto al dialogo quanto al vino, una bevanda dalla sofisticata carica simbolica, quale farmaco ideale per combattere gli affanni ed ancora una volta, descrivendo una madre – Agave – che all'insegna di Dioniso sbrana il proprio figlio, ricorda la tormentosa problematicità dei rapporti familiari (*Baccanti*, 278 e seg.). Euripide, in ogni modo, resta un grande maestro della parola come sa fin troppo bene Aristofane quando, per esasperarne il profilo, in un immaginario dialogo con Eschilo, gli fa dire: "...ho insegnato a tutti a parlare..." (24).

La tragedia, in breve, propone una complessa immagine dell'uomo sottolineandone la dolorosa problematicità che rimanda, inevitabilmente, al mondo della parola: un possibile, per quanto insicuro strumento per sedare l'angoscia. E la tragedia stessa, toccando le questioni più complesse dell'animo, suscita nello spettatore sentimenti esasperati ma, grazie all'altezza estetica del contesto, "finisce con l'effettuare la purificazione di cosiffatte passioni" (*Poetica*, 6,1449b): così teorizza Aristotele che, quando scrive, è lontano dall'uomo tragico.

Alle emozioni e ai problemi che la tragedia solleva sul piano collettivo della vita pubblica, coinvolgendo il gruppo ben strutturato dei cittadini, corrisponde a livello personale l'avvento di una nuova sensibilità che, fortemente individualizzata, trova in Anassagora (500-428) l'ideologo più significativo. L'uomo, secondo Anassagora, conosce il mondo con i propri sensi mentre l'intelletto lo ordina; ma questa centralità umana, che nel pensiero anassagoreo non tiene conto degli dei proprio come nella giovane scienza ippocratica, è accompagnata da una profonda insicurezza e da una vertigine tutta particolare. Gli è che l'uomo viene ormai inteso come intelletto storicizzato in un corpo esposto al vento della *tyche* ed in particolare all'evento per eccellenza che è quello del morire come Euripide lascia intendere in *Alceste*. Ed è proprio nel mondo anassagoreo, quando fiorisce il teatro, che si impongono le prime aurorali pratiche consolatorie per scongiurare l'angoscia. Scrive al proposito Carlo Diano (25) che dalla *melete thanatou* di Anassagora, dalla riflessione distaccata sulla morte, nasce la *technè alypias* di Antifonte Sofista che compose "un'arte del non soffrire, cioè una cura come quelle che i medici prescrivono agli ammalati"; si racconta che Antifonte "messo su un ambulatorio a Corinto accanto alla piazza, bandì che egli riusciva con le parole a curare gli afflitti, e sentita la causa del male, consolava i sofferenti" (26). La sofferenza e l'angoscia sono, insomma, i vissuti umani emblematici che intonano sia lo spettacolo tragico che l'atmosfera di quei circoli dove si praticava la *melete* di ispirazione anassagorea. In merito a queste tecniche consolatorie che valorizzano la parola, Gorgia commenta: "C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmachi e la natura del corpo" (27). Una comunicazione interpersonale coinvolgente, quale è il dialogo consolatorio, è peraltro un intervento dalla palese complessità psicologica come lascia intendere Socrate nel *Fedro* platonico; Socrate dovendo affrontare un dialogo su questioni scabrose, come l'amore e la follia, decide, infatti, di parlare con il volto coperto per velare le proprie emozioni (28). Si tratta di un provvedimento che, in qualche modo, anticipa la pratica del lettino di Freud (29) che non reggeva a lungo lo sguardo dei pazienti.

In breve, lungo il secolo della tragedia si riflette con lucida consapevolezza intorno alle possibilità terapeutiche che caratterizzano un dialogo tecnicamente orientato mentre ai pensatori più attenti è ben presente la carica emozionale che lo sostanzia anche se – bisogna riconoscerlo – non si può cogliere una fiducia indiscussa nella sua efficacia, né in Eschilo né in Euripide; per quanto interessa altri pensatori – Anassagora, Antifonte, Gorgia – è poi altrettanto difficile individuare con evidenza il contesto, umano e clinico, in cui il dialogo era ritenuto proponibile.

Piuttosto singolare al proposito la posizione di Platone. Nel *Carmide* ricorda che "tutti i beni e tutti i mali, per l'organismo e per l'uomo nella sua totalità, hanno origine dall'anima" ed argomenta che bisogna, innanzi tutto, "curare l'anima" se si vuole che funzioni l'organismo nel suo insieme; e l'anima, continua più oltre, "è medicabile soltanto per mezzo di talune formule d'incantamento e ... codeste formule sono i colloqui belli e profondi" (30). D'altra parte, pur ritenendo che la salute – ogni bene, così come ogni male – derivi dall'anima, Platone auspica una medicina di stato semplice e risolutiva stigmatizzando coloro che trascurando il lavoro prestano attenzione eccessiva ai propri disturbi: sono mediocri cittadini che non vanno presi in carico. Nel contempo, Platone propone che quanti "sono mal congegnati nell'ordine dello spirito" (31) siano abbandonati al proprio destino perché non hanno uno spazio funzionale alla città ideale. Nel pensiero di Platone – così sembra di capire – vi sono disturbi impenetrabili al fascino e all'incisività della parola.

Il dibattito sulla forza della parola e sull'incisività del dialogo, dove Platone si inserisce con insuperata problematicità, è ormai un traguardo culturale acquisito fin dal quinto secolo che è il tempo della tragedia e di Anassagora ma anche dell'oratoria, che dà smalto alla vita civile, e della

nascita del pensiero scientifico in medicina. Solo una grande consapevolezza in merito alla precisione semantica ed alla rigorosa organizzazione sintattica del discorso permette, infatti, l'avvento di una nuova forma di pensiero medico in cui le molteplici osservazioni empiriche disponibili siano ordinate in un coerente modello di sapere. Questo rinnovamento si coglie nelle testimonianze letterarie della scuola ippocratica.

Nell'ippocratismo (32), dove convergono le riflessioni dei fisiologi e di Empedocle, il microcosmo umano, senza distinzione fra psiche e soma, viene osservato in relazione dinamica con il mondo della natura, con il macrocosmo. E come nel macrocosmo vi sono quattro elementi – aria, acqua, fuoco, terra – connotati da specifiche qualità – caldo umido, freddo-umido, caldo secco, freddo-secco – così nel microcosmo vi sono quattro organi – cuore, cervello, fegato, milza – e quattro umori – sangue, flegma, bile-gialla, bile-nera – che governano il binomio salute/malattia mentre, nel contempo, plasmano le inclinazioni temperamentali dando un substrato concreto alla stessa 'psicologia'. Si tratta di un sistema complesso che impone al medico ippocratico, a differenza dell'empirico, la raccolta di un' anamnesi accurata per poter poi formulare un adeguato suggerimento terapeutico che è, innanzi tutto, un suggerimento dietetico nel senso pieno della parola che non riguarda la sola precettistica alimentare ma l'organizzazione della giornata nel suo insieme. In pratica, con il dialogo che sostanzia la clinica umorale nasce un autentico rapporto medico-paziente (33) mentre l'intervento medico, che ha un palese sapore psico-pedagogico, tende a ristabilire l'equilibrio dell'organismo prestando attenzione non solo a quei fattori somatici che sono in grado di influenzare la dinamica umorale ma anche agli aspetti vissuti. Ad esempio, per ripristinare l'equilibrio in caso di tensione ansiosa il medico ippocratico raccomanda di "riposarsi, volgere l'animo a spettacoli soprattutto comici o a qualche cosa la cui vista allieti etc." (34). Si può dire che per i disturbi ad evidente compromissione psicologica il suggerimento è per lo più di tipo comportamentale, elaborato facendo riferimento a parametri naturalistici ideali; ad esempio, per sedare la complessa sintomatologia dell'isterismo femminile si raccomanda il coito quale pratica funzionale alle finalità naturali dell'utero, un organo deputato alla generazione (35). In sintesi, con gli scritti del *Corpus* ippocratico, anche se non mancano le contraddizioni essendo opera di più mani, la malattia – una disarmonia degli umori – viene ad essere enucleata dall'universo del male (36) ed è considerata in una prospettiva laica e sostanzialmente scientifica per quanto si possa cogliere qualche compromissione sotto traccia con la magia come svela l'enfasi attribuita al numero quattro. Il pensiero ippocratico, in ogni modo, si pone come un momento fondamentale non solo per l'avvento della medicina scientifica ma anche per la storia della psicoterapia in quanto proprio nel contesto dell'umoralismo nasce un autentico rapporto medico-paziente: il collante di ogni progetto psicoterapeutico.

Con l'avvento dell'umoralismo è ormai indispensabile prestare attenzione, nell'ambito di un sofisticato incontro fra medico e paziente, all'inclinazione temperamentale, all'analisi della vita sessuale e all'espressione delle emozioni. Asai nota, per documentare questa complessità nell'approccio clinico, è la storia del mal d'amore di Antioco e Stratonice che, narrata da Plutarco (37), illustra l'intervento di Erasistrato, un celebre clinico alessandrino che con le sue ricerche sull'apparato cardio-circolatorio aveva elaborato un modello fisiologico ben articolato e più evoluto rispetto all'originario umoralismo ippocratico. Plutarco, che riferisce questa vicenda nella *Vita di Demetrio*, racconta che Antioco, figlio di Seleuco, si era innamorato della giovane matrigna Stratonice, che da Seleuco aveva già avuto un bambino, ma dominato dal senso di colpa per questo irrimediabile sentimento aveva deciso di lasciarsi morire rifiutando il cibo. Ad Erasistrato non fu difficile capire che si trattava di mal d'amore e per scoprire di che fosse innamorato il proprio paziente soggiornava spesso nella sua stanza per coglierne l'eventuale coinvolgimento emotivo quando entrava qualche ragazzo o qualche bella donna. Ad Erasistrato, che osservava il volto di Antioco e verosimilmente ne controllava il polso (38), la diagnosi fu assai facile perché quando compariva Stratonice "accadevano in lui i fenomeni descritti da Saffo, ossia mancanza di voce, rossore affocato, abbagliamento di vista, perplessità, stupore e pallore...". Se la diagnosi fu abbastanza semplice certamente più complesso fu informare il padre di Antioco ed invitarlo, per la

buona salute del figlio, a cedere Stratonice che, di buon grado, sposò Antioco (39). Erasistrato, per rispondere ad un bisogno affettivo dall'intensa e sofferta rielaborazione interiore, con il suo suggerimento si rivela palesemente e frettolosamente direttivo ma, per quanto lontano dalle cautele che dopo Freud sostanziano ogni autentica psicoterapia, attiva un provvedimento che nella cura del mal d'amore avrà qualche fortuna in quanto la passione si nutre di ostacoli e, una volta tolti gli ostacoli, il male guarisce (40).

La medicina greca, che con l'avvento dell'umoralismo propone un modello antropologico destinato a durare secoli, reclama ormai la sintesi fra un dialogo ben strutturato e l'osservazione più attenta, non solo per orientare correttamente la dietetica ma anche per suggerire fondamentali scelte di vita. Sono, in ogni modo, il distacco reazionalistico ed il finalismo naturalistico a fornire le coordinate entro cui si intende mantenere il dialogo fra medico e paziente. Né mancano, a questo proposito, orientamenti razionalistici assai poco flessibili e non sempre coerenti come nel caso di Aulo Cornelio Celso, un enciclopedista vissuto al tempo di Augusto e di Tiberio.

Celso, in verità, trattando *Delle tre specie della pazzia* (41) propone un articolato ventaglio di possibilità terapeutiche dove, accanto agli interventi somatici allora in uso, dà largo spazio agli aiuti psicologici. Nella frenitide, una forma di pazzia acuta con febbre, per promuovere la serenità dei pazienti raccomanda di tener conto del rispettivo desiderio di luce o di buio, suggerisce di rassicurarli non appena è possibile il dialogo ed osserva che: "Il più delle volte sarà meglio secondare che contrariare; e a poco alla volta, e non scopertamente, ricondurre la mente del malato dalle sciocchezze a ragionare per bene". Né dimentica gli effetti positivi della musica in caso di flessione del umore, ma nel contempo non esclude minacce e percosse per chi è aggressivo. Nelle forme dall'andamento cronico che esordiscono senza febbre raccomanda invece di promuovere la speranza, di incoraggiare i pazienti e di intrattenerli con attività ludiche. Severo, infine, l'orientamento terapeutico in quelle forme dalla lunga durata, con compromissione delle "funzioni della vita", e che ora sono accompagnate da fenomeni allucinatori ed ora invece sono caratterizzate dalla perdita della ragione. In questi casi, una volta somministrati l'elleboro e le solite purghe, Celso commenta: "Se poi il pazzo perdè affatto la ragione, è il caso di curarlo con qualche mezzo doloroso. Se dice o fa delle cose che non stanno, bisogna gastigarlo con la fame, col legarlo, col picchiarlo. Bisogna obbligarlo a prestare attenzione, a imparare qualche cosa, a ricordarsene: chè così a poco alla volta, per timore del gastigo si avvezzerà a riflettere a ciò che fa. Giova pure, in questo male, l'essere atterriti e spaventati quand'uno non se l'aspetta; e in generale, tutto ciò che fieramente perturba l'animo; perché così può operarsi qualche cangiamento, quando la mente venga frastornata da quello stato in cui la si trova". Questo passo, estrapolato dal contesto, è stato ripetutamente stigmatizzato per la brutalità che lo sostanzia e che contrasta con la strategia terapeutica, non di rado benevola, che Celso raccomanda nei confronti dei vari pazienti di cui valorizza, innanzi tutto, la razionalità che, d'altra parte, non può essere intesa come un riferimento adeguato e sufficiente quando ogni consapevolezza è oscurata dalla malattia. La psicopedagogia del terrore che Celso propone per ripristinare la ragione è, insomma, intrinsecamente irrazionale in quanto proprio nei casi più difficili intende far leva su una ragionevolezza che non è più presente. Il contributo di Celso, nonostante i limiti dottrinali ora ricordati, è di indubbio interesse non solo per la storia della psichiatria ma anche per la storia della psicoterapia, in quanto, facendo riferimento a differenti situazioni cliniche, modula le strategie terapeutiche analizzando le possibili sinergie fra interventi somatici e aiuti psicologici.

Mentre in Celso, porta-voce di una medicina ormai matura e consapevole dei propri fini, appare evidente la preoccupazione di dare risposte mirate ed adeguate alle differenti situazioni morbose, i suggerimenti che, in tema di dialogo orientato – o, per meglio dire, pedagogico – , vengono avanzati da filosofi o moralisti hanno invece carattere per lo più estraneo alla clinica e sono finalizzati al controllo delle passioni o dell'*insecuritas* che intona l'esistenza: si tratta di suggerimenti che riguardano elettivamente la condizione umana in quanto tale, piuttosto che la cura di qualche disturbo, anche se poi la parola dei filosofi, plasmando la cultura, orienta inevitabilmente le pratiche di approccio agli stessi malati là dove siano intesi come esseri razionali dove brilla pur sempre la

scintilla del *logos*. Suggestive, a questo proposito, le riflessioni di grande moralisti come Epicuro, Cicerone e Seneca per quanto vissuti in epoche fra loro lontane ed ancorati a differenti visioni del mondo. Di Epicuro, un atomista, è ben noto il rassicurante sillogisma che si propone di scongiurare l'angoscia attivata dall'urgere della morte; scrive, infatti, che il male più terribile, la morte, "non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più" (42). Cicerone (43), un autore dall'orientamento dottrinale assai lontano da quello di Epicuro, nelle *Tuscolane* parla di malattie dell'anima ed invita ad estirparle ricorrendo alla volontà e modificando il proprio atteggiamento. La fiducia nella ragione e la fiducia nella volontà sono il postulato di una tradizione filosofica consolidata dove si inserisce anche il pensiero di Seneca. Seneca riflettendo intorno ad uno stato passionale tanto diffuso quale l'ira, assimilata ad una follia di breve durata, raccomanda, infatti, di combatterla pensando alla brevità della vita e all'incalzare della morte che, proprio in nome della ragione, invitano al distacco ed a quella tranquillità dell'anima che i Greci designavano come eutimia (44). Commenta Giovanni Reale che "il nucleo centrale del messaggio filosofico di Seneca sta nella cura dell'anima per liberarla dai mali che la affliggono" (34).

Tentando un confronto – certo, frettoloso – fra il contesto del dialogo proposto dai filosofi e quello affiorato nell'ambito della medicina si può dire che il primo ha carattere eminentemente etico mentre nel mondo della medicina, dove per dire del funzionamento della mente si fa costante riferimento all'assetto somatico, prevalgono le preoccupazioni empiriche. È poi evidente che ogni generalizzazione sarebbe per lo meno fuorviante; molteplici e dissonanti sono, del resto, i punti di vista che in tema di dialogo terapeutico sono andati affiorando dal tempo di Anassagora o di Ippocrate fino a quando la medicina classica raggiunge la sintesi più complessa con il pensiero di Galeno che vive nel secondo secolo dopo Cristo. Ma per Galeno, come nota Mario Vegetti, "il medico resta terapeuta di organi ... e solo attraverso di essi può agire sulle facoltà dell'anima" (46).

Dopo Galeno la medicina degli Antichi non compie progressi dalla rivoluzionaria incisività; si deve, tuttavia, prendere atto che il rapporto medico-paziente ha ormai acquisito uno statuto ben definito che risulta indispensabile per orientare la dietetica che, soprattutto nei disturbi cronici, ha forti accenti psicopedagogici. Il dialogo 'psicoterapeutico', tanto promettente nell'età dei sofisti e della tragedia, va invece perdendo progressivamente mordente mentre dell'angoscia esistenziale e delle passioni dell'anima si occuperanno sempre più filosofi e moralisti seguendo percorsi lontani dalla medicina e spesso estranei fra loro. Quando, infine, la classicità si incammina verso il tramonto lo sguardo sul mondo cambia ancora una volta: incombe un'epoca d'angoscia dove l'insicurezza materiale si intreccia con quella spirituale mentre la svalutazione cristiana del mondo promuove l'anelito alla salvezza (47). Nodale, in questo momento, la posizione di Agostino sia in merito alla ricerca intorno alla vita interiore che in merito al ruolo del linguaggio, lo strumento di ogni incontro umano. Una celebre frase delle *Confessioni* (I, 1, 7) - «...inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» - esprime in maniera perentoria la tensione esistenziale che è propria di Agostino per il quale la salute, come ogni bene, deriva esclusivamente da Dio. E lo stesso linguaggio che permette agli uomini di comunicare fra loro trova il proprio senso solo in quel raggio luminoso, visibile agli occhi della fede, che proprio da Dio viene emanato (*De magistro*, 14, 46). Mentre Agostino testimonia in maniera alta la metamorfosi del sentire e della cultura della classicità, indicando nuovi sentieri per la stessa linguistica, i Vandali sono alle porte.

1. Per una definizione del concetto di psicoterapia si rimanda a A. PAZZAGLI, R. ROSSI, *Il problema della psicoterapia*, in *Trattato italiano di psichiatria*, Milano, Masson, 1993, III, p.2567. Sul fondamento e sulla storia della psicoterapia si veda: L. BONUZZI, *Alle origini della psicoterapia*, «Verona medica», 4 (2004), pp.32-35; I D., *Psicoterapia e storiografia*, «Verona medica», 5 (2004), pp.38-40.
2. E. BLEULER, *Trattato di psichiatria*, trad. C. Mainoldi, Milano, Feltrinelli, 1967, p. 179.
3. E. R. DODDS, *I Greci e l'Irrazionale*, trad. V. Vacca De Bosis, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 197.
4. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Introduzione*, in *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano, Adelphi, 2001, p.20.
5. C. KERÉNYI, *Gli dei e gli eroi della Grecia. Gli dei*, trad. V. Tedeschi, Milano, Il Saggiatore, 1963, p.207 e seg.
6. Sulla complementarità di Apollo e Dioniso ha scritto, come è noto, pagine quanto mai suggestive Friedrich Nietzsche parlando della tragedia attica che definisce “altrettanto dionisiaca che apollinea” (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 1987, p.21).
7. Per Nietzsche la sbranamento Dioniso ad opera dei Titani va inteso come un processo di individuazione a cui si attribuisce l'origine di ogni sofferenza (Si veda: *La nascita della tragedia*, cit., p.72). Lo sbranamento, d'altra parte, può essere interpretato come la proiezione psicotica della perdita della propria identità.
8. PLUTARCO, *L'E di Delfi*, in *Dialoghi delfici*, a cura di D. Del Corno, Milano Adelphi, 1983, p.135.
9. D. DEL CORNO, *Introduzione*, in *Dialoghi, delfici*, cit., pp.34-35.
10. D. KERÉNYI, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, cit., p.123; E. e L. EDELSTEIN, *Asclepio: la medicina nel tempio*, in *Il sogno in Grecia*, a cura di G. Guidorizzi, Bari, Laterza, 1988, p.67; L. BONUZZI, *Angoscia e malattia nei santuari di Asclepio e alle origini del pellegrinaggio cristiano*, in *From Epidaurus to Salerno. Symposium held at the European University Centre for Cultural Heritage*, a cura di A. Krug, «Pact», 34 (1992), pp.51-59.
11. L. BONUZZI, *L'epistemologia del sogno da Asclepio ad Aristotele*, in *XI Congresso Nazionale della Società Italiana di Psicopatologia – Abstract Book*, «Giornale Italiano di Psicopatologia», 12 – Supplement (2006), p.104. Il saggio è pubblicato integralmente in «Verona medica», 1 (2006), pp.33-37.
12. ARTEMIDORO DALDIANO, *Dell'interpretazione de Sogni*, trad. P. Lauro Modonese, Roma, Edizioni dell'Elefante, 1970.
13. A dire il vero, un miracolo anche Asclepio lo aveva compiuto risuscitando un morto per avidità di guadagno, ma per questo peccato di *hybris* era stato fulminato da Zeus. Una disavventura che, peraltro, non ha bloccato la sua fortunata carriera di guaritore.
14. ELIO ARISTIDE, *Discorsi sacri*, a cura di S. Nicosia, Milano, Adelphi, 1984.
15. Si tratta di una modalità emblematica di attesa: “la vera attesa – scrive, infatti, Bruno Callieri – è quella che si rivolge a qualcosa che non dipende da noi” (B. CALLIERI, *Fenomenologia dell'attesa*, in *Percorsi di uno psichiatra*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1983, p.167).
16. J.-P. VERNANT, *Il Dioniso mascherato delle 'Baccanti di Euripide'*, in *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dionisio*, a cura di Vernant e Vidal-Naquet, ed. it. , Torino, Einaudi, 1991, p.240.
17. J.-P. VERNANT, *Il dio della finzione tragica*, in *Mito e tragedia due*, cit. pp.3-10.
18. J.-P. VERNANT, *Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque*, in *mythe et tragédie en grèce ancienne*, Paris, Éditions la découverte, 1989, p.22.
19. L. BONUZZI, *I doni di Prometeo e la sofferenza dell'uomo*, in *'Il dolore'. Algos e Pathos nella Filogenesi dell'Uomo*, a cura di F. De Marco, Cassino, la Bussola, 1998, pp.227-234.
20. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., p.32.

21. Si rimanda a: C. DIANO, *Senso dell'Alcesti*, in EURIPIDE, *Alcesti*, a cura di C. Diano, Vicenza, Neri Pozza, 1968, p.XI e seg. Si veda anche: L. BONUZZI, *Malinconia ed enigma in "Alcesti"*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CLI (1992-1993), pp.259-270.
22. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. P. Chiodi, Milano Bocca, 1953, p.262.
23. EURIPIDE, *Eracle*, trad. E. Romagnoli, Bologna, Zanichelli, 1959, pp. 629-630.
24. ARISTOFANE, *Le rane*, 954, a cura di G. Paduano, Milano, BUR, 2006, p.145.
25. L'esperienza personale di Anassagora ormai vecchio, colpito dal lutto per la morte del figlio, sarebbe all'origine, come ricorda Diano, delle pratiche di *praemeditatio mortis* (C. DIANO, *La catarsi tragica*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza, Neri Pozza, 1968, p.215; I D., *Anassagora padre dell'umanesimo e la melete thanatou*, «Giornale critico della filosofia italiana», CLI (1992-1993), pp.259-270).
26. ANTIFONTE SOFISTA, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, p.985.
27. GORGIA, in *I presocratici*, cit., p.931.
28. Nel *Fedro* (237 a 5) si parla di passioni e di follia e pertanto l'imbarazzo di Socrate appare comprensibile. In questo dialogo, tuttavia, si parla anche di scrittura (Si veda: L. BONUZZI, *Note "archeologiche"*, «Il Ruolo terapeutico», 61 (1992), p.30.)
29. S. FREUD, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, in *Opere*, a cura di C. Musatti, Torino, Boringhieri, 1975, VII, p.343.
30. PLATONE, *Il Carmide*, 156 e 5 – 157 a 5, in *I Dialoghi etc.*, a cura di E. Turolla, Milano, Rizzoli, 1964, I, p.211.
31. PLATONE, *La Politeia*, III, 410 a 5, in *I Dialoghi*, cit., II, p.185.
32. Per una rapida sintesi in merito al pensiero ippocratico si rimanda a L. PREMUDA, *Storia della medicina*, Padova, CEDAM, 1960, p.62 e seg. Per la storia della psicopatologia con qualche cenno ai possibili aiuti psicologici si veda: W. LEIBBRAND, A. WETTLEY, *Der Wahnsinn. Geschichte der abendländischen Psychopathologie*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1961; G. ZILBOORG, G. W. HENRY, *Storia della psichiatria*, trad. M. Edwards, Milano, Feltrinelli, 1963; F. G. ALEXANDER, S. T. SELESNICK, *Histoire de la psychiatrie*, Paris, Armand Colin, 1972; G. ROCCATAGLIATA, *Storia della psichiatria antica*, Milano, Hoepli, 1973.
33. Il rapporto fra medico e paziente è sostanziato dall'amicizia. Chiarisce al proposito Lain Entralgo che il medico ippocratico era "amico del malato in quanto era, soprattutto, amico della natura e amico dell'arte". Diverso, peraltro, era il rapporto con gli schiavi, ai quali era riservata una sorta di veterinaria per uomini, e con i cittadini liberi e ricchi con i quali il dialogo era approfondito, tecnicamente esauriente e volto alla persuasione (P. LAIN ENTRALGO, *Il medico e il paziente*, trad. E. V. Ferrario, Milano, il Saggiatore, 1969, pp.15-52).
34. IPPOCRATE, *Il regime*, IV, 89, in *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino, UTET, 1976, p.571.
35. HIPPOCRATE, *Des maladies des femmes*, in *Oeuvres complètes*, a cura di E. Littré, Amsterdam, Hakkert, 1962, VIII, p.33.
36. La separazione del concetto di malattia dall'universo del male si può intendere come l'atto costitutivo della medicina. Sul rapporto fra male e malattia si veda: H. EY, *Naissance de la médecine*, Paris, Masson, 1981, p.12 e seg.
37. PLUTARCO, *Le vite parallele*, a cura di A. Ribera, Roma, Casini, 1960, II, p.402.
38. Celebre, fra le rappresentazioni figurative dell'amore di Antioco, è il quadro di Ingres che mostra Erasistrato mentre ascolta il polso.
39. È verosimile che alla benevolenza di Seleuco non fossero estranee motivazioni politiche in quanto Stratonice, dopo il matrimonio con Antioco, "era stata dichiarata regina dei popoli che abitano il settentrione dell'Asia" (PLUTARCO, *Le vite parallele*, cit., p.402).

40. Anche Areteo descrive un caso di malinconia guarito con la “medicina dell’amore” (ARETEO DI CAPPADOCCIA, *Le cause e i sintomi delle malattie acute e croniche*, lib. II, cap.V, a cura di L. Stroppiana, Roma, De Luca Editore, 1973, p.89.
41. AULO CORNELIO CELSO, *Della medicina*, lib. III, cap. XVIII, trad. A. Del Lungo, Firenze, Sansoni, 1985, p.156 e seg.
42. EPICURO, *Epistola a Meneceo*, in *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino, Einaudi, 1967, p.62. La serenità, secondo Epicuro, si raggiunge attraverso un tirocinio di controllo dei piaceri. Sul pensiero di Epicuro: J. FALLOT, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Presentazione di S. Timpanaro, trad. A. M. Solmi, Torino, Einaudi, 1977.
43. Sul contributo di Cicerone alla psichiatria ed alla terapia psicologica, si veda: F. G. ALEXANDER, S. T. SELESNICK, *Histoire de la psychiatrie*, cit., pp.62-63; G. ROCCATAGLIATA, *Storia della psichiatria antica*, cit., p.80 e seg.
44. L. A. SENECA, *Dialoghi*, trad. A. Mattioli, Milano, BUR, 1958, pp.61, 127, 233.
45. G. REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell’anima*, Milano, Bompiani, 2004, p.10.
46. M. VEGETTI, *La terapia dell’anima. Patologia e disciplina del soggetto in Galeno*, in GALENO, *Le passioni e gli errori dell’anima*, a cura di M. Menghi e M. Vegetti, Venezia, Marsilio, 1984, p.139. Secondo Galeno “...l’anima ...è schiava dei temperamenti del corpo, dal momento che hanno facoltà di separarla dal corpo e la costringono a sragionare ...” (GALENO, *Le facoltà dell’anima seguono il temperamento del corpo*, III, 779, in *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo e M. Vegetti, Torino, UTET, 1978, p.975).
47. Suggestive, per illustrare il clima che accompagna la fine del mondo antico, le pagine di E. R. DODDS, *Pagani e cristiani in un’epoca di angoscia. Aspetti dell’esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, trad. G. Lanate, Firenze, La Nuova Italia, 1988.