

Anno CLXXVII

2014

GIORNALE
DELLA
ACCADEMIA DI MEDICINA
DI TORINO

Comitato di Redazione

Giorgio Agati	Edmondo Comino
Alberto Angeli	Guido Filogamo
Paolo Arese	Gian Franco Pagano
Alessandro Bargoni	Alessandro Pileri
Giuseppe Boccuzzi	Giuseppe Poli
Teresa Cammarota	Nicola Riccardino
Renato Cirillo	Gian Luca Sannazzari
Alessandro Comandone	Francesco Scaroina

Direttore Responsabile

Giancarlo Isaia

DE REGIMINE CORPORIS QUOD PHILOSOPHORUM EST.
CONVERGENZE E DIVERGENZE TRA FILOSOFIA E MEDICINA
NEL SETTECENTO TEDESCO

Paola Rumore

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
Università degli Studi di Torino

Parole chiave: *Metodo filosofico*
Filosofia meccanica
Christian Wolff
Illuminismo tedesco

Key words: *Philosophical method*
Mechanical philosophy
Christian Wolff
German Enlightenment

Riassunto

L'articolo affronta il rapporto della medicina con la filosofia nella Germania illuminista, con particolare riferimento all'età wolffiana. In particolare l'articolo si concentra sui momenti di convergenza e divergenza tra le due discipline, relativamente alle loro diverse concezioni del metodo scientifico, per un verso, e della natura umana in generale, per l'altro.

Abstract

The paper focuses on the relationship between philosophy and medicine in the German Enlightenment, with special regard to the so-called *aetas wolffiana*. Aim of the paper is showing that the items of their convergence and divergence concern both the methodological issue of each discipline, and the more purely philosophical conception of human nature.

Filosofia e medicina: occasioni di un conflitto

Sul governo del corpo, in quanto è di competenza dei filosofi richiama il titolo di una minuta che Immanuel Kant aveva composto in occasione della prolusione che avrebbe tenuto all'Università Albertina di Königsberg alla fine del suo primo mandato rettorale il 10 ottobre 1786⁽¹⁾. Egli sarebbe tornato più volte sul titolo del proprio discorso, modificandolo dapprima in *De cura et disciplina corporis, quae philosophorum est*, e successivamente nella forma in cui grazie a Johannes Reicke (che lo pubblicò postumo nel 1881), esso venne accolto nell'edizione integrale delle opere: *De medicina corporis, quae philosophorum est*. La formulazione originaria del titolo presenta tuttavia alcuni pregi rispetto a quella finale, giacché rende manifesti aspetti centrali del contesto entro cui Kant maturò queste sue riflessioni. Il riferimento al *regimen corporis* rimanda infatti ai due discorsi rettorali che il medico Hieronymus David Gaubius, allievo di Hermann Boerhaave, aveva pronunciato alcuni decenni prima (nel 1747 e nel 1763) all'Università olandese di Leiden: *De regimine mentis quod medicorum est – Sul governo dell'anima, in quanto è di competenza dei medici*.

Entrambi i rettori – ognuno dal proprio punto di vista – affrontavano nelle loro prolusioni un aspetto di un problema più generale, relativo all'organizzazione disciplinare all'interno delle Università, che a partire da Kant sarebbe diventato celebre come il *conflitto delle facoltà*. Nel caso dei rapporti tra la Facoltà Medica e quella Filosofica, tuttavia, più che di un vero e proprio conflitto in sede istituzionale, si trattava di una stretta parentela disciplinare, la quale – nella fattispecie in Germania – aveva visto le due scienze talvolta legarsi in alleanze di principio o di comodo, talaltra contrapporsi in maniera radicale. Questa affinità disciplinare affondava le proprie radici, secondo Kant, nella natura peculiare della scienza medica rispetto a quella delle altre due facoltà superiori, il diritto e la teologia. Per un verso, infatti, la medicina – come del resto la filosofia – rispondeva a un bisogno originario della natura umana: il «bene del corpo» rivendicava secondo l'istinto naturale un posto prioritario rispetto al bene eterno e a quello civile, cui erano deputate le altre due Facoltà superiori. Con una vena di disincanto, Kant riconosceva che persino l'ecclesiastico «per quanto esalti la beatitudine del mondo a venire [...] desidera sempre ardentemente essere conservato dal medico ancora per qualche tempo in questa valle di lacrime». Per altro verso, medicina e filosofia erano accomunate per origine, nella misura in cui entrambe traevano le proprie regole non da un'autorità specifica – sia essa la *Scrittura* o il *codice del diritto* locale – ma dalla natura stessa dell'uomo e delle cose del mondo⁽²⁾.

Le ragioni dell'alternarsi perdurante di momenti di convergenza e di divergenza tra la filosofia e la medicina non era un tema nuovo nella cultura tedesca moderna: sin dai primi decenni del Settecento era stato oggetto di riflessione da parte di uno dei padri fondatori dell'illuminismo tedesco, Christian Wolff, a cui persino lo sguardo critico di Kant aveva riconosciuto il merito di aver introdotto nella filosofia tedesca quello spirito di fondatezza che, nel bene e nel male, l'avrebbe contraddistinta nei secoli a venire. Redigendo la prefazione allo scritto di un giovane medico di Lipsia, Johann Friedrich Schreiber, significativamente intitolato *Elementa medicinae physico-mathematica*, Wolff salutava con ammirazione il tentativo ben riuscito da parte dei medici di formazione iatromeccanica di applicare i principi della sua filosofia alla scienza medica; infatti, l'esigenza di premettere la filosofia alla formulazione dei sistemi delle Facoltà superiori, lungi dal manifestare lo scaltro tentativo dei filosofi di immischiarsi in questioni che non li riguardavano, recava con sé il vantaggio di fondare la medicina su principi chiari e certi⁽³⁾. Secondo Wolff, la filosofia aveva precisamente il compito di prescrivere il metodo attraverso cui le conoscenze delle diverse discipline dovevano venir organizzate in un sistema. Il metodo in questione consisteva in poche prescrizioni relative alla fondazione e all'organizzazione delle conoscenze: in ciò la filosofia si armonizzava con la matematica, dalla quale traeva l'attenzione per l'aspetto quantitativo dei fenomeni e per la struttura deduttiva degli argomenti. Nel *Discursus praeliminaris* posto in apertura al *corpus* dei suoi scritti latini – che avrebbe costituito il modello pressoché indiscusso dell'organizzazione enciclopedica del sapere fino alla fine del secolo fuori e dentro la Germania (basti pensare alla profonda influenza esercitata sul progetto dell'*Encyclopédie*)⁽⁴⁾ – Wolff riassumeva in poche regole il corretto procedere della scienza, che deve essere *accurata* nelle definizioni, *circospetta* nel giudizio, *rigorosa* e *ordinata* nella dimostrazione⁽⁵⁾. Così concepita, la medicina realizzava il proprio duplice compito di *conoscenza* e *cura*. Essa era *conoscenza* del corpo umano, sulla base dei principi della fisiologia, e del corpo malato, sulla base dei principi della patologia. Ed era *cura* nella misura in cui, facendo propri i principi del metodo filosofico-matematico, si elevava da una forma di conoscenza meramente empirica (storica), basata sulla raccolta di dati d'esperienza, a un sapere razionale (scientifico) in cui quei medesimi dati venivano spiegati in base a una connessione necessaria di ragioni fondanti. La terapia era possibile nella misura in cui si riusciva a stabilire un nesso valido tra la condizione patologica e le ragioni che l'avevano determinata. Anche nella medicina veniva così a realizzarsi il *connubium rationis et experientiae* che, secondo Wolff, stava a fondamento della scienza propriamente detta e

che avrebbe costituito un termine di confronto perdurante per la riflessione tedesca successiva.

Queste considerazioni, che in quanto tali sembrerebbero rivestire un interesse esclusivamente filosofico incapace di far presa sulle riflessioni dei medici, acquisirono di fatto grande popolarità non appena vennero assunte come cornice teorica entro cui affermare la preminenza di una determinata concezione della medicina sulle altre. E questo fu proprio ciò che accadde in occasione del violento scontro, nei primissimi anni del Settecento, tra le due fazioni mediche – quella di orientamento meccanicistico e quella di ispirazione animistica – che avrebbero segnato la storia della medicina tedesca almeno fino alla fine del secolo.

Un conflitto tra medici

Teatro dello scontro fu uno dei massimi centri di diffusione delle idee illuministiche in Germania, l'Università Fridericiana di Halle. Fondata nel 1694 dal futuro Federico I di Prussia, la Fridericiana avrebbe accolto nei decenni a venire i protagonisti del primo illuminismo tedesco, da Christian Thomasius a August Hermann Francke, da Johann Franz Budde allo stesso Christian Wolff. Qui si concentrarono almeno fino alla fine degli anni '40 i grandi conflitti tra scienza, filosofia e teologia che avrebbero profondamente segnato la storia della cultura tedesca moderna; una circostanza efficacemente sintetizzata nella formula *Halam tendis, aut pietista aut atheista mox reversurus* – chi va a Halle ne torna ateo o pietista – di cui si conserva ancor oggi memoria. La peculiarità della Fridericiana di incarnare in un solo corpo anime inconciliabili – di cui la celebre controversia tra Wolff e i teologi pietisti rappresenta solo l'espressione più clamorosa^(6,7,8,9) – si rifletteva anche in ambito medico, giacché sin dai tempi della fondazione vi si erano chiamati ad insegnare due colleghi e presto rivali, in cui la critica ha visto con buone ragioni i «due fari» della medicina hallense⁽¹⁰⁾. Friedrich Hoffmann e Georg Ernst Stahl ricoprivano alla Federiciana rispettivamente l'incarico di *Primarius o professor practicus e Secundarius o professor theoreticus*, con il compito di insegnare anatomia, chirurgia e chimica il primo, e fisiologia, patologia, dietetica, materia medica e botanica il secondo. Ancorché entrambi provenienti dalla scuola iatrochimica di Erhard Weigel, Hoffmann e Stahl avevano presto percorso cammini divergenti; una volta giunti a Halle, i due «fari» orientavano i futuri medici della Fridericiana lungo due tradizioni inconciliabili: Hoffmann, verso quella iatromeccanica, ispirata alla filosofia cartesiana e improntata allo studio del corpo-macchina in base a principi

meccanicistici; Stahl verso quella animistica, ispirata, seppur in maniera non controversa, alla tradizione rinascimentale, che riconosceva nei corpi viventi la presenza di forze non meccaniche, pertanto irriducibili alle leggi del moto. La contesa tra Hoffmann e Stahl avrebbe avuto vita lunga: iniziata nei primi anni alla Fridericiana, sarebbe proseguita, con momenti di grande intensità, per oltre trent'anni; neppure la morte di Stahl (1734) avrebbe messo fine alla disputa, giacché di lì a poco Hoffmann avrebbe dato alle stampe una spietata esposizione partigiana della differenza tra il proprio sistema e quello del suo defunto avversario. La contesa, che nella gran parte dei casi sorgeva per ragioni occasionali, legate a questioni di semeiotica medica, lasciava però emergere due concezioni radicalmente contrapposte non soltanto della pratica della medicina, ma della fisiologia umana e della natura in generale. Di qui scaturivano considerazioni inevitabilmente dirette verso i territori della filosofia, con cui i due medici si sarebbero trovati di volta in volta a stringere alleanze o a entrare in conflitto. Sui dettagli della vicenda – le dispute, ad esempio, intorno alla differenza tra il polso celere e il polso frequente, alla natura delle febbri e dei loro presupposti fisiologici, e via via, più in generale, alle implicazioni più specificamente filosofiche come la natura e funzione dell'anima e la sua relazione con il corpo – si è concentrata la letteratura recente^(10,11). Ancorché formatosi anch'egli alla scuola di Weigel, Stahl aveva reagito in maniera differente rispetto a Hoffmann all'insufficienza delle teorie iatrochimiche che riconducevano la malattia a uno scompenso chimico dell'organismo. Secondo Stahl questo tipo di spiegazione non coglieva le peculiarità del corpo umano rispetto ai corpi inanimati, e non era pertanto in grado di coglierne le dinamiche proprie. Neppure le integrazioni della iatrochimica con le considerazioni meccaniche cui era approdato Hoffmann, quindi alla spiegazione delle proprietà del corpo in base ai principi della meccanica (*numero, pondere et mensura*), apparivano adeguate. Secondo Stahl, questo tipo di spiegazione in termini meccanicistici dei processi fisiologici mancava di cogliere la struttura teleologica del corpo umano, la quale richiedeva invece l'azione di un principio vitale diverso e separato da ogni materia. Nella sua battaglia *contra mechanicos* Stahl denunciava pertanto non l'erroneità complessiva delle loro spiegazioni, ma l'insufficienza dei principi chimici e meccanici che comportavano una chiara deriva in senso materialistico, vale a dire alla negazione dell'esistenza di principi immateriali agenti sulla materia⁽¹²⁾. Come annunciava in uno scritto del 1706 – la *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, di due anni precedente il suo capolavoro, la *Theoria medica vera* – nell'organismo, a differenza di quanto avveniva nel meccanismo, occorreva rinvenire un principio finalistico, qui individuato nell'anima che,

si serviva del corpo come di un suo strumento, conferendogli una propria *energheia*, che era insieme energia (cioè vivificazione) e funzione^(13,10). La materia in quanto tale – e qui sta il massimo momento di divergenza tra Stahl e i cosiddetti *medici mechanici*, Hoffmann *in primis* – presentava un carattere di mera passività, che la rendeva incapace di autoregolarsi, vale a dire di ‘sapere’ da sé sola come organizzare le funzioni vitali. Concretamente, secondo Stahl le attività primarie di regolazione fisiologica, la secrezione e l’escrezione, non potevano venir stabilite dalla mera materia; a differenza di quanto sostenevano Hoffmann e i meccanicisti – peraltro in realtà ben lontani dall’idea di concepire la materia come pura passività – quelle funzioni non andavano spiegate sulla base della corrispondenza geometrica tra i corpuscoli che dovevano venir secreti o escreti e le aperture preposte a filtrarli. Ciò avrebbe implicato una corrispondenza di forme e inclinazioni delle particelle tanto artificiosa quanto inverosimile; l’espletamento di quelle funzioni richiedeva piuttosto un principio di organizzazione superiore in aggiunta a quelli meccanici, che rendesse ragione delle azioni teleologicamente orientate dell’organismo. Questa concezione di assoluta passività della materia, la quale ha bisogno di venir diretta da un principio esterno, non mancò di generare accuse di cartesianesimo, e, nell’interpretazione di Hoffmann persino di ateismo, nella misura in cui il ricorso a un principio capace di organizzare la materia dall’interno (un principio immanente) non distava eccessivamente dai fondamenti della metafisica spinoziana⁽¹⁴⁾. Ma il principio di Stahl era tutt’altro che immanente: esso non agiva *nella* materia, ma *sulla* materia; gli esempi di organismo che Stahl portava a confutazione delle tesi meccanicistiche sottolineano questa eterogeneità tra il principio vitale e la materia.

Se un fiume scorre libero, offrendo benefici alla vegetazione lo farà in modo meccanico; qualora però intervenga l’uomo a regolarne il flusso, assumerà un carattere organico. [E ancora,] un orologio fermo è un meccanismo finché qualcuno non gli dia la carica e lo regoli. Da organismo ritorna ad essere meccanismo se non è ben caricato o se è mal regolato: in tal caso non raggiunge perfettamente lo scopo per cui è stato concepito, non meritando lo status di organo o strumento⁽¹⁵⁾.

Se la trascendenza del principio vivificatore rispetto alla materia rendeva infondato qualsiasi sospetto di spinozismo, la stessa concezione di ‘anima’ – secondo l’espressione con cui Stahl, la cui sensibilità filosofica era tutt’altro che raffinata, prese a riferirsi ad esso – lo distanzia radicalmente dalla concezione cartesiana. Sebbene Stahl non spieghi mai adeguatamente che cosa sia effettivamente questo principio che tiene in vita il corpo regolandone le funzioni sulla base di un modello finalistico – una sorta di

asylum ignorantiae, come malignamente si prese a chiamarlo – questa forza è ben diversa dall’anima cartesiana: essa è un’anima ‘inferiore’, più vicina agli spiriti animali, ancorché privati di materialità, che alla *res cogitans*. Proprio per allontanarsi dall’accusa infamante di cartesianesimo e mettersi al riparo dalle obiezioni di chi gli faceva notare che i processi vitali, a differenza di quelli imputabili all’anima, non avvengono in maniera cosciente, Stahl distingueva già nel 1701 tra la *ratio*, che esprime l’intellezione immediata, e la *ratiocinatio*, che si risolve nel ragionamento discorsivo e cosciente: l’anima di Stahl è propriamente una *ratio* che dirige le funzioni corporee senza che la *ratiocinatio* ne sia consapevole: «nelle attività vitali – scrive Stahl – la *ratio* percepisce i sottilissimi moti tensori, fremebondi, stimolatori, fermentativi e vi aggiunge moti secretori contrari [...] con un atto razionale ma non raziocinativo»⁽¹⁶⁾.

Così facendo Stahl si poneva nella folta schiera di autori che ritenendo la materia passiva incapace di auto-organizzarsi, cercavano un principio in grado di armonizzare le dinamiche fisiologiche e il corso naturale. C’è chi ha visto in questa soluzione stahliana assonanze con altri pensatori che in epoca post-cartesiana avevano cercato di superare le sacche del materialismo meccanicistico, come nel caso di esponenti più o meno ortodossi della tradizione neoplatonica, ravvisando una certa parentela tra l’anima di Stahl e la «natura plastica» di Cudworth o lo «spirito di natura» di Henry More. Nella scia della medesima polemica tra Bayle e Le Clerc (commentatore del *True Intellectual System of the Universe* di Cudworth) in cui era stato coinvolto, Leibniz ripeteva contro Stahl le medesime tesi che nel 1705 aveva sostenuto nelle *Considerazioni sui principi di vita e sulle nature plastiche*: stante l’immutabilità delle leggi meccaniche, va ricusata ogni ipotesi che caldeggi l’esistenza di enti con caratteristiche psicologiche in grado di influire sulla materia^(17,18,19,20,21). La medesima accusa di aver introdotto entità fittizie per spiegare i fenomeni (Leibniz confutava la *Theoria medica vera* parlando proprio di una *schiamachia*) veniva mossa anche dal suo interlocutore immediato, Hoffmann, che godeva dei favori di Leibniz, che lo avrebbe accolto, di lì a poco, nella neofondata *Società delle scienze*, futura *Accademia delle scienze* prussiana.

Il medico – scriveva Hoffmann già nel 1702 – non indaga le cause prime, perché non potrà mai penetrarle. [...] Qual è infatti l’intima natura dell’anima? Qual è la ragione della forza plastica nel seme? Egli si impegna a ricercare le sole cause prossime, quindi gli effetti e le reazioni reciproche dei corpi agenti gli uni sugli altri. [...] Nondimeno c’è da stupirsi o piuttosto da dolersi del fatto che tra gli eruditi ve ne siano alcuni che [...] sono risolutamente

avversi a tali principi. [Costoro] propugnano nozioni meramente astratte e generiche o metafisiche [...] che in parte sono inintelligibili, in parte hanno tutta l'aria di essere petizioni di principio⁽²²⁾.

In base a questi presupposti Hoffmann rifiutava più in generale la concezione stahliana della medicina, secondo cui «il medico inizia il proprio lavoro là dove finisce quello del fisico»⁽²³⁾, ossia là dove si procede oltre il meccanismo descritto dall'anatomia verso il principio immateriale che guida i fenomeni vitali. La stessa concezione della malattia nei termini di una perturbazione del rapporto psicofisico, le sue ricadute etiche (la malattia come frutto di una colpa o comunque di un disordine morale), la terapia intesa come restaurazione di un ordine nei processi mediante cui l'anima domina e punisce il corpo, erano tutti elementi che muovevano intorno alla centralità di un principio vitale irriducibile alle spiegazioni del *medico mechanico*. L'anatomia così concepita si comporta come la fisica, e non invece come dovrebbe fare la fisiologia: indagando il corpo in base ai soli principi meccanici non spiega cioè il funzionamento del corpo vivo, distogliendo anzi l'attenzione del medico dall'unico principio a fondamento della conoscenza e della cura del corpo vivente. Ma agli occhi di Hoffmann, questa idea di Stahl apriva la via a una medicina infarcita di assurdità e fantasticherie:

siffatte teorie metafisiche – tuonava nel suo capolavoro scientifico, la *Medicina rationalis systematica* del 1715 – alimentano e promuovono incredibilmente l'indolenza e l'ignoranza dei giovani, i quali trascurano di istruirsi in fisica, meccanica e anatomia, da loro considerate inutili perché riguardanti il corpo per sé inerte, mosso da un principio superiore, vero soggetto agente⁽²⁴⁾.

Individuando i principi fondamentali della scienza medica nella fisica (meccanica) e nell'anatomia, Hoffmann si richiamava a un modello ben preciso di medicina che di lì a poco sarebbe stato canonizzato in quella che avrebbe rappresentato la prima grande esposizione enciclopedica delle scienze dell'illuminismo tedesco: il sistema di filosofia wolffiano. Era infatti il 1710 quando Christian Wolff pubblicava un breve scritto dal titolo *Vera philosophiae mechanicae notio explicantur*, originariamente concepito come epistola gratulatoria per la conclusione degli studi di Simon Daniel Dietzen, un giovane medico di Breslavia, suo conterraneo. In quest'occasione Wolff spiegava che l'espressione *philosophia mechanica* (o il *mechanisch Philosophieren*) – che nella Germania di quegli anni aveva preso a circolare come sinonimo di filosofia *materialistica*, con tutte le implicazioni morali e religiose del caso – andava propriamente intesa come la semplice spiegazione dei fenomeni a partire dalle leggi del movimento che vigono in natura, in

maniera da rendere comprensibile all'intelletto la loro possibilità. In questo senso i corpi naturali (come quelli artificiali) vengono detti macchine, dal momento che le loro azioni derivano dalla composizione e dall'interazione tra le loro parti sulla base di le leggi eterne e immutabili della natura»⁽²⁵⁾. È noto a chiunque non sia accecato dal pregiudizio – continuava Wolff – che la conservazione di una macchina vivente dipende dal movimento delle sue parti fluide nei vasi circolatori; e, ancorché le ricerche nel campo dell'idrostatica e dell'idraulica non siano state finora sufficienti a spiegare in maniera chiara il corso ordinario di quel movimento, non si deve abbandonare la speranza che la fisiologia possa procedere sicura sulla via della meccanica. In questa maniera infatti i medici potranno disporre del migliore strumento di misurazione per i loro scopi. La precisazione di Wolff circa la nozione di filosofia meccanica aveva il preciso scopo di scardinare l'equazione tra meccanicismo e materialismo, che si era imposta sul volgere del secolo XVII tra i sostenitori di una rinnovata e variegata forma di riduzione dei processi naturali all'ambito fisico, come Friedrich Wilhelm Stosch (1648-1704), Theodor Ludwig Lau (1670-1740), Gabriel Wagner (1660-1717) e Urban Gottfried Bucher (1679-1724)⁽²⁶⁾. Il meccanicismo in quanto tale non escludeva affatto la possibilità di ammettere l'esistenza di sostanze spirituali che si sottraessero al dominio delle leggi naturali. Tant'è che – come tiene a ribadire Wolff – esso non rappresenta in nessun modo un pericolo in quanto tale e scopo della sua indagine è dimostrare che proprio attraverso il meccanicismo si riesce a cogliere «l'impronta della saggezza divina nel mondo». Questa dimostrazione ha il chiaro scopo di impedire che «la negazione del meccanicismo possa arrestare il progresso nella conoscenza della natura; ma anche di impedire che il suo abuso possa condurre a errori perniciosi rispetto alla conoscenza di Dio»^(27,28).

Nel fondare la loro scienza, i medici dovevano procedere, secondo Wolff, alla maniera degli astronomi, che senza curarsi di assecondare con le loro teorie le opinioni comuni, evitavano di far ricorso a “favole” per spiegare il movimento delle stelle. Analogamente i medici dovevano evitare di appellarsi a chimere metafisiche per spiegare il funzionamento del corpo. Il metodo che accomunava le due discipline era quello sperimentale, illustrato in uno scritto dal titolo paradigmatico: *De medico astronomos imitante* (1729). «Si adatta alle due discipline – scriveva Wolff – un unico metodo, in base a cui mediante l'esperienza (*a posteriori*) viene scoperta una verità celata, a cui inizialmente si era giunti in qualche misura per ipotesi»⁽²⁹⁾. Se il medico intendeva seguire la via sicura dell'astronomo, doveva innanzitutto raccogliere le osservazioni relative a un determinato fenomeno (una malattia) per esperienza diretta o

indiretta, e mediante l'ausilio di alcune verità fondamentali, derivare le prime verità della sua scienza secondo il procedimento della deduzione razionale. Secondo Wolff, così come l'astronomia aveva formulato le proprie teorie ricorrendo ai principi della matematica e dell'ottica, la medicina doveva individuare i propri principi in quelle medesime scienze che Hoffmann aveva ritenuto essere parte integrante della formazione del medico: l'anatomia, la matematica (genericamente intesa come scienza della misurazione) e la fisica; ferma restando ovviamente la sistemazione finale della logica in cui, come si è visto all'inizio, si esprimeva l'ossessione wolffiana dell'ordine rigoroso nella concatenazione delle verità che segna il discrimine tra l'opinione e la scienza.

Filosofia e medicina: occasioni di alleanza

In questa convergenza tra lo iatromeccanicismo di Hoffmann e la riflessione filosofica di Wolff sulla medicina si realizzava una proficua alleanza tra la fazione dominante della filosofia tedesca e gli esponenti della medicina meccanica. I due alleati condividevano una concezione di fondo, a cui erano verosimilmente pervenuti attraverso cammini paralleli, vale a dire l'idea che il corso degli eventi fisici seguisse una legislazione propria, indipendente da quella degli eventi psichici. Ciò significava per il medico Hoffmann escludere dalle spiegazioni fisiologiche il ricorso a quelle «nozioni meramente astratte e generiche o metafisiche», «in parte inintelligibili», di cui si servivano invece gli animisti, lasciando ai filosofi il gravoso compito di occuparsene; per Wolff tutto ciò era invece una conseguenza diretta di quella artificiosa mistura tra cartesianesimo e leibnizianesimo che era confluita in una adesione tutt'altro che cauta all'ipotesi dell'armonia prestabilita. Escludendo sulla base di ragionevoli sospetti l'ipotesi influssionistica con cui alcune propaggini del cartesianesimo rendevano ragione della concomitanza tra le modificazioni delle sostanze estese e pensante, Wolff aveva optato per un'ipotesi che, aggirando le difficoltà del *commercium*, legittimasse tuttavia l'accordo tra il mondo dei fenomeni fisici e quello degli eventi mentali. Il *parallelismo psicofisico* manteneva intatta la connessione causale tra gli eventi all'interno delle singole sostanze sulla base di un principio armonicistico, escludendo qualsiasi loro interazione causale. Sicché non c'era ragione di temere – quanto alle pertinenze disciplinari – nessun conflitto tra la medicina e la filosofia, giacché la parte della filosofia che si occupava dell'anima e del suo rapporto con il corpo (la metafisica, e nella fattispecie la psicologia razionale) non aveva nulla da dire sulla connessione tra gli eventi del mondo

fisico. Tutt'al più la filosofia, nella sua parte logica e metodologica, poteva garantire la medicina nella sua pretesa di scientificità.

Se la teorizzazione wolffiana del *mechanisch Philosophieren* aveva scagionato Hoffmann dalle accuse di materialismo, ateismo e di altri generi di empietà, la sua soluzione metafisica non rappresentava un porto del tutto sicuro: ravvisando tra le rappresentazioni dell'anima la medesima connessione necessaria riscontrata tra i fenomeni fisici, essa non mancò di attirare su di sé pesanti accuse di fatalismo e di determinismo da parte dei teologi pietisti – accuse che per Wolff culminarono, come è noto, nell'ordine imperiale di allontanarsi dai territori della Prussia nel giro di 48 ore, pena l'impiccagione. Questa grande spaccatura tra il fronte pietista e la filosofia razionalista agì come una cassa di risonanza della polemica interna alle scuole di medicina hallensi, nella misura in cui, in risposta all'alleanza dei *medici meccanici* con il wolffismo, i pietisti avevano riconosciuto nella dottrina animistica di Stahl la formulazione più riuscita dell'opposizione della medicina illuministica tedesca ai pericoli del meccanicismo cartesiano⁽³⁰⁾ e nella sua eticizzazione della patologia la conferma del rigore interiore cui inneggiavano – in una formula: il vessillo della *pietas* contro la tracotanza razionalistica e la degenerazione morale.

Ancorché Hoffmann non avesse mai accolto apertamente la dottrina dell'armonia prestabilita di Wolff⁽³¹⁾, la prossimità delle loro posizioni rimaneva fuori discussione. La fama dello Stahl pietista risale invece, più che a precisi richiami nei suoi testi, alla ricca messe di opere di commento e divulgazione compilate dai suoi numerosi allievi – alcuni, come nel caso di Michael Alberti, raccomandati a Stahl direttamente da capifila del fronte pietista – i quali davano voce alla polemica antimeccanicista appellandosi ad argomenti teologici e religiosi. Fu così che a Halle prese l'avvio quel movimento di iatroteologia o *medicina theologica* (come recitava appunto il titolo di uno *specimen* dello stesso Alberti, 1726), capeggiato da giovani medici cresciuti tra le fila del pietismo, che coniugavano la medicina stahliana con gli insegnamenti di Jacob Spener. Il principio vitale di Stahl, che poco aveva a che spartire con la nozione di anima indagata dalla metafisica e celebrata dalla teologia, veniva interpretato nel senso di un principio quasi onnipotente di governo del corpo. In uno scritto dato alle stampe poco prima della morte di Stahl, dal titolo programmatico *De convenienza medicinae cum theologia practica* (1732), Alberti arrivava a sostenere che lo stato di salute del corpo perdura tanto più a lungo, quanto più l'anima che lo governa si trova in una condizione di *tranquillitas*; similmente, l'altro discepolo diretto di Stahl, Christian Friedrich Richter, forniva una revisione in chiave teologica

della dottrina animistica, in cui arriva a individuare nella fede in Dio l'unico strumento terapeutico appropriato, essendo egli fonte della vita e della serenità dell'anima. Il passaggio progressivo della concezione fisiologica dell'anima di Stahl a quella della tradizione cristiana cui si appellava il pietismo segnava il declino della scuola stahliana verso forme più o meno esplicite di superstizione e fanatismo.

Dal canto suo, Hoffmann non era disposto a vestire i panni del materialista, detrattore dell'anima umana e delle sostanze spirituali in generale, ivi compreso il Dio dei teologi. Lungi dal professare un riduzionismo radicale egli tornò ripetutamente a confermare la compatibilità della propria posizione con l'ortodossia religiosa. Già nel 1693, in occasione del suo ingresso ufficiale nel collegio docenti della futura Fridericiana, Hoffmann aveva infatti pronunciato un'orazione dal titolo *De atheo convincendo ex artificiosissima machinae humanae structura*, in cui le spiegazioni meccanicistiche della natura umana si conciliavano con le verità della fede. Lo stesso *De officio boni theologi ex idea boni medici* (1702) rientrava a pieno titolo tra le opere di *pia medicina* che venivano confezionate con grande generosità nella Halle del tempo. Neppure si sarebbe risparmiato il tentativo di desumere dai testi sacri prescrizioni relative all'alimentazione, all'igiene e alla dietetica in generale (*De dietetica Sacrae Scripturae medicina*, 1718). E sulla questione della compatibilità tra meccanicismo e fede tornava esplicitamente in uno scritto composto tra il 1724 e il 1726, quindi a ridosso dell'*affaire* wolffiano, dove – nel precisare la differenza della propria concezione da quella di Stahl – affermava secondo un argomento consolidato che le leggi del moto che regolano il corso della natura «dimostrano senza ombra di dubbio l'esistenza del Nume Divino»⁽³²⁾.

Tra i toni aspri della polemica medica in cui si rifletteva di fatto una spaccatura culturale di portata ben più ampia, non mancarono i tentativi di mediazione. Proprio nella Halle degli anni Cinquanta si costituì intorno a Johann Gottlob Krüger e a Johann August Unzer, un manipolo di *vernünftige Ärzte* (*medici-filosofi*) che, prendendo cautamente le distanze dal parallelismo psicofisico, accoglievano – senza pretendere di spiegarlo dal punto di vista metafisico – una forma di influssionismo: riscontrando un'interazione vicendevole tra gli stati dell'anima e quelli del corpo, questi medici teorizzavano la possibilità modificare gli stati dell'anima agendo sul corpo e di modificare gli stati del corpo agendo sull'anima^(33,34,35). Nasceva così una versione per così dire *sperimentale* della psicologia empirica wolffiana, la quale si appoggiava alla tradizione medica e filosofica delle ricerche sulle «passioni dell'anima», tentando – senza di fatto riuscirci – di aggirare il nodo metafisico in cui si

intrecciavano i fenomeni psichici e fisici. A poca distanza dagli esperimenti dei medici-filosofi hallensi, la scoperta dell'irritabilità delle fasce muscolari e della sensibilità delle fibre nervose da parte di Albrecht von Haller avrebbe introdotto nuovi elementi nella contesa tra i *mechanici* e gli animisti; ma a quel punto i confini tra la medicina e la filosofia erano ben tracciati, e la stessa celebre controversia in cui lo coinvolse La Mettrie sarebbe stata in ultima istanza una disputa tra medici su temi medici, in cui i richiami a questioni altre (religiose più che filosofiche) non rivestivano altra funzione che quella di aggravare la posizione già di per sé paradossale del medico materialista. Se a Hoffmann non era consentito fare il fisico senza impegno metafisico, con Haller l'autonomia delle due dimensioni pareva ormai fuori discussione.

Il riconoscimento di questa autonomia tra il medico e il filosofo riguardava però, a ben vedere, uno soltanto dei due compiti della medicina: quello della *conoscenza*. La conoscenza del corpo e dei suoi meccanismi compete al medico; quella dell'anima rientra tra le competenze del filosofo. Quanto all'altro aspetto, quello della *cura*, e in specie della cura del corpo, ecco che qui permane uno spazio di cooperazione, e talvolta di collisione, tra le due discipline. Sul volgere del secolo, Immanuel Kant affermava – nella minuta da cui si sono prese le mosse – che la cura del corpo è competenza del medico quando è conseguita in base alle conoscenze fisiologiche di cui solo il medico dispone; ma diventa di pertinenza del filosofo quando è perseguita mediante un intervento dell'anima. Quest'idea kantiana di istituire una divisione netta tra gli ambiti di competenza della medicina e quelli della filosofia matura però entro una prospettiva solo latamente filosofica. La filosofia in senso stretto (la filosofia trascendentale) aveva ormai posto fuori discussione qualsiasi speculazione metafisica sulla natura dell'anima, del corpo e delle loro relazioni. Il punto di intersezione tra la medicina e la filosofia si realizzava pertanto in un ambito differente, in quella sfera di interesse antropologico in cui il medico di Lipsia Ernst Platner all'inizio degli anni Settanta aveva azzardato una riforma della scienza dell'uomo nel senso di un superamento della frattura tra la dimensione fisica e quella spirituale, incarnata dalla scissione tra medicina e filosofia^(36,37,34). Il carattere pragmatico dell'antropologia kantiana consentiva di comporre questa scissione in vista del benessere fisico e psichico dell'uomo: posto che – secondo il precetto di Giovenale – la questione consiste nella salute dell'anima e del corpo, Kant affermava che «è compito dei medici aiutare l'anima malata attraverso la cura del corpo, mentre è compito dei filosofi aiutare il corpo malato attraverso la cura dell'anima»⁽³⁸⁾. La distinzione tra il medico e il filosofo veniva quindi modellata sulla costituzione ancipite della natura umana, la cui buona

conservazione non poteva venir ascritta a uno soltanto di questi due aspetti, ma alla loro collaborazione sinergica.

Come il *regimen mentis* è affare dei medici nei casi in cui la patologia dell'anima si origina da un disagio del corpo – come nel caso dei frenetici, dei melanconici o degli ipocondriaci – e dove quindi la cura deve procedere mediante un intervento sul corpo (come un salasso o la somministrazione di agenti purificativi) piuttosto che sull'anima; così il *regimen corporis* invocato nel discorso rettorale rientra tra le competenze dei filosofi ogniqualvolta i mali del corpo sono originati da cattive disposizioni dell'anima. Filosofia e medicina si spartiscono in questa maniera le tre occupazioni ippocratiche: il *medico* agisce chimicamente con i farmaci, il *chirurgo* meccanicamente con l'anatomia, il *dietetico* dinamicamente dirigendo la *ratio* e l'*ordo vitae* (Ak XV, *Refl.* 1542). Se dunque il medico ha propriamente una competenza terapeutica, al filosofo spetta la dietetica, non la cura, ma la prevenzione della malattia: il filosofo è *vitae suae ipsae moderator*, e il principio di cui si serve non è quello empirico e meccanico del medico e del chirurgo, ma la ragione, che determinando la volontà deve poter dominare i propri istinti sensibili e le intemperanze dell'immaginazione. Sicché – sebbene spetti al medico stabilire se i medicamenti agiscano solo mediante la forza del principio vitale e del movimento dell'anima che pervade e dirige il corpo, come voleva Stahl, oppure mediante i soli principi meccanici, come voleva Hoffmann – tocca al filosofo valutare se nell'uomo vi sia una capacità, estranea agli altri animali, di dominare la sensibilità, gli istinti e le pulsioni che ne compromettono il benessere psichico e fisico. Se l'uomo sia una macchina o più che una macchina – per usare una formula al tempo ancora attuale – è questione che possono dirimere solo i filosofi, non i medici, dove il filosofo medico è un antropologo pragmatico. Entro un quadro metafisico ormai mutato, Kant riserva al medico filosofo la somministrazione dei precetti per una buona condotta e per uno stile di vita moderato che rivelano la profonda matrice pietistica della sua riflessione, e per suo mezzo, dell'inclinazione verso Stahl, dalla cui parte non avrebbe esitato a schierarsi ripetutamente.

Rispettando questa spartizione di ambiti di competenza, la medicina e la filosofia si trovano qui nuovamente alleate in vista della salute dell'uomo nella sua integrità fisico-morale. Un'alleanza che si gioca però sul piano empirico di un'antropologia che, una volta abbandonato il carattere fondativo della riflessione filosofica vera a propria, ripiega sulla dimensione pragmatica dell'esistenza. Quella su cui soltanto ha propriamente senso pensare a una convergenza tra la medicina e la filosofia.

BIBLIOGRAFIA

1. Kant I: *De medicina corporis*, a cura di Vincenzo Bochicchio. Guida, 2007, Napoli (*Rede de medicina corporis, quae philosophorum est*. In *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (e prosectori). De Gruyter, 1900-, Berlin-Leipzig; vol. XV: 939-53).
2. Kant I: *Il conflitto delle facoltà*, (1798). In *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda. Mursia, 1989, Milano, pp. 240, 243.
3. Wolff Ch: *Wie die Arzneykunst nach einer beweisenden Lehrart eingerichtet werden könne* (1731). In *Gesammelte kleine philosophische Schriften I*. Olms, 1981, Hildesheim, pp. 689-90.
4. Carboncini S: *L'Encyclopédie et Christian Wolff: a propos de quelques articles anonymes*. Les Études Philosophiques. 1987/4, 489-504.
5. Wolff Ch: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728), a cura di G. Gawlick e L. Kreimendahl. frommann-holzboog, 1996, Stuttgart-Bad Cannstatt, § 153.
6. Gierl M: *Pietismus und Aufklärung: theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, Göttingen.
7. Hinske N (a cura di): *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus*. Schneider, 1989, Heidelberg.
8. Bianco B: *Fede e sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*. Morano, 1992, Napoli.
9. Fehr JJ: *«Ein wunderlicher Nexus Rerum»: Aufklärung und Pietismus in Königsberg*. Olms, 2004, Hildesheim.
10. De Ceglia FP: *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffman e la medicina europea del primo Settecento*. il Mulino, 2010, Bologna.
11. De Ceglia FP: *Hoffmann and Stahl. Documents and Reflections on the Dispute*. In *History of Universities* (XXII/1), a cura di Mordechai Feingold. Oxford University Press, 2007, Oxford; 98-139.
12. Stahl GE: *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*. 1706, Halle, §§ XXIX-XXXIX.
13. Geyer-Kordesch J: *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert*. De Gruyter, 2000, Berlin.
14. Hoffmann F: *Commentarius de differentia inter ejus doctrinam medico-mechanicam, et Georgii Ernesti Stahlii medico-organicam*. 1746, Frankfurt; trad. it. *Differenza tra la dottrina di Stahl e la mia in patologia e terapia*, a cura di Francesco Paolo de Ceglia. Plus, 2009, Pisa, § XXXVIII.
15. Stahl GE: *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*. 1706, Halle, §§ XXXVIII-LI.
16. Stahl GE: *De differentia rationis et ratiocinationis et actionum: quae per et secundum utrumque horum actuum fiunt in negotio vitali et animali*. 1701, Halle, App. 39*.
17. Stahl GE: *Negotium otiosum, seu Skiamachia, adversus positiones aliquas fundamentales Theoriae verae medicae a Viro quodam celeberrimo intentata, sed adversis armis conversis enervata*. 1720, Halle.
18. Leibniz GW: *Obiezioni contro la teoria medica di Georg Ernst Stahl. Sui concetti di anima, vita, organismo*, a cura di Antonio M. Nunziante. Quodlibet, 2011, Macerata.

19. Carvallo S: *Leibniz vs Stahl, a controversy well beyond medicine and chemistry*. In *The Practice of Reason. Leibniz and his Controversies*, a cura di Marcelo Dascal. John Benjamins, 2010, Amsterdam; 101-136.
20. Duchesneau F: *Leibniz versus Stahl on the way machines of nature operate*. In *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, a cura di Justin Smith e Ohad Nachtomy. Springer, 2011, Dordrecht, 11-28.
21. Duchesneau F, Smith JEH (a cura di): *The Leibniz-Stahl Controversy*. Introduction (manoscritto).
22. Hoffmann F: *Dissertatio Inauguralis Pulsuum Theoriam & praxin examinat*. 1714, Halle, p. 29, App. 18.
23. De Ceglia FP: *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffman e la medicina europea del primo Settecento*. il Mulino, 2010, Bologna, p. 182.
24. Hoffmann F: *Medicina rationalis systematica*. 1718-1739, Halle, p. 281, App. 37.
25. Wolff Ch: *Epistula gratulatoria in qua Vera philosophiae mechanicae notio explicantur*, In *Meletemata mathematico-philosophica* (1755), Num. II. Olms, 2003, Hildesheim, p. 730.
26. Rumore P: *Materia cogitans. L'Aufklärung di fronte al materialismo*. Olms, 2013, Hildesheim.
27. Wolff Ch: *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften* (1726). Olms, 1996, Hildesheim, p. 237.
28. Meissner HA: *Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schrifften* (1737), a cura di L. Geldsetzer. Stern Verlag, 1970, Düsseldorf.
29. Wolff Ch: *De medico astronomos imitante* (1729). In *Gesammelte kleine philosophische Schrifften III*. Olms, 1981, Hildesheim, § 12, p. 714.
30. Geyer-Kordesch J: *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert*. De Gruyter, 2000, Berlin, pp. 180-201.
31. Hoffmann F: *De fato physico et medico eiusque rationali explicatione disquisitio*. 1724, Halle.
32. Hoffmann F: *Commentarius de differentia inter ejus doctrinam medico-mechanicam, et Georgii Ernesti Stahlis medico-organicam*. 1746, Frankfurt; trad. it *Differenza tra la dottrina di Stahl e la mia in patologia e terapia*, a cura di Francesco Paolo de Ceglia. Plus, 2009, Pisa, p. 439.
33. Zelle C: *«Vernünftige Ärzte»: Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*. Niemeyer, 2001, Tübingen.
34. Nowitzki H-P: *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*. De Gruyter, 2003, Berlin, pp. 32-162.
35. van Hoorn T: *Entwurf einer Psychophysiologie des ganzen Menschen. Johann Gottlob Krügers «Grundriß eines neues Lehrgebäudes der Arzneygelahrtheit»*. Wehrhahn, 2006, Hannover.
36. Platner E: *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. 1772, Leipzig.
37. Naschert G, Stiening G (a cura di): *Ernst Platner (1744-1818): Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*. Meiner, 2007, Hamburg.
38. Kant I: *De medicina corporis*, a cura di Vincenzo Bochicchio. Guida, 2007, Napoli (*Rede de medicina corporis, quae philosophorum est*. In *Kant's gesammelte Schrifften*, a cura della Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (e proscutori). De Gruyter, 1900-, Berlin-Leipzig; vol. XV: 939-53), p. 15.