

Enzo Soresi

IL CERVELLO ANARCHICO

Presentazione di Umberto Galimberti




UTET

saggio

Enzo Soresi

IL CERVELLO ANARCHICO

Presentazione di
Umberto Galimberti

COMUNE DI ROMA
ISBCC
BIBLIOTECA APPIA
n. inv. 38501


UTET

...a Enzo che continua

Tutti i diritti riservati

© 2006, UTET S.p.A.

© 2013, De Agostini Libri S.p.A., Novara

ISBN: 978-88-418-9792-8

Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, memorizzata o trasmessa in alcuna forma e con alcun mezzo, elettronico, meccanico o in fotocopia, in disco o in altro modo, compresi cinema, radio, televisione, senza autorizzazione scritta dall'Editore. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto all'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le riproduzioni per finalità di carattere professionale, economico o commerciale, o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail info@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

www.utetlibri.it

Presentazione¹

di Umberto Galimberti

Devo parlare del cervello anarchico, ma sarà proprio ciò che non riuscirò a fare, perché è ovviamente impossibile organizzare un pensiero sull'anarchia. Tuttavia, devo subito confessare che l'idea centrale del libro del professor Enzo Soresi mi è sembrata, fin dall'inizio, formidabile, al di là del fatto che essa sia vera o falsa, perché davvero su questi temi non è facile esprimere un giudizio netto.

Ma andiamo con ordine, o meglio, per rispettare il criterio anarchico, con disordine.

Questo libro è il risultato di una serie di conversazioni che si sono svolte tra il professor Soresi e me. Durante questi incontri, via via che i temi si ramificavano, intuivo che sullo sfondo di ciò che trattavamo c'era qualcosa di profondamente vero, sebbene, come ho detto, molti punti mi sfuggissero, nonostante le grandi capacità di spiegazione di cui è dotato Enzo Soresi. E sentivo che lì c'era del vero, nonostante il fatto che i linguaggi scientifici siano poco accessibili a chi non pratica le discipline scientifiche.

Ma in questo, Soresi ha l'enorme vantaggio di essere anche filosofo. Beninteso, essere filosofi non è una prerogativa speciale: Aristotele dice che tutti noi siamo filosofi per il solo fatto che ci poniamo problemi e che tentiamo di trovare soluzioni, le quali soluzioni poi contano alla fine meno rispetto al fatto che le si cerchi.

Dunque è proprio grazie a questa attitudine o sensibilità di tipo filosofico che Enzo Soresi ha potuto intuire cose molto importanti, e prima fra tutte che il nostro cervello non ha una struttura rigida, ma che è, al contrario, in continua modificazione. Si badi, *modificazione* e non *evoluzione*, perché in effetti noi non ci evolviamo, ma di volta in volta modifichiamo le nostre strutture mentali a seconda della nostra relazione con il mondo. Ecco, è proprio di questo che si tratta, e spero davvero di avere colto a fondo le complesse tematiche di Soresi, perché siamo di fronte a un libro importante, per la proposizione scientifica

¹ Trascrizione a cura di Massimo Tallone della relazione introduttiva di Umberto Galimberti al convegno *Cervello e creatività, ovvero la relazione mente e corpo alla luce delle neuroscienze*, tenutosi a Milano il 12 novembre 2005.

che contiene. Importante, ho detto, certo, ma anche sorprendente, accattivante, per le modalità tecniche di narrazione, che ne fanno una specie di romanzo ricco di esempi e di aneddoti comici, di cose ridicole e drammatiche, di cenni spumeggianti.

Ma attenzione, il professor Soresi appartiene in ogni caso al contesto culturale neuro scientifico, e su questo punto, dopo aver conosciuto il suo pensiero, mi permetto di suggerirgli di prendere tranquillamente le distanze da quell'ambito. E mi spiego subito, dicendo che le neuroscienze sviluppano con parole nuove una antichissima concezione, nata con Platone e ribadita dal Cristianesimo, secondo la quale la natura umana si compone di due elementi. Questi due elementi un tempo erano definiti *anima* e *corpo*. In seguito, dopo che la dimensione emotiva del sentire ha perso prestigio, la parola *anima* è stata sostituita dalla parola *mente*, ma siamo rimasti nella originaria, e a mio avviso discutibile, duplicità. Mente e corpo? Ma siamo davvero così scissi? Davvero noi siamo 'due cose'? Ne dubito. Se qualcuno accusa la mia mente dandomi del cretino, il mio viso diventa rosso, ovvero ho una vasodilatazione, che è una reazione del corpo. Ecco, fino a quando ciò avverrà, io non riuscirò a credere di essere composto da due entità, mente e corpo, ma al contrario resterò assolutamente convinto di essere uno, e quell'uno di cui sono certo si chiama corpo.

Però, per poter pensare il corpo in questo modo unitario e originario, così come l'umanità l'ha del resto sempre percepito, fin da quando gli affidò il ruolo di definire l'identità di ciascuno, occorre rimettere in gioco, rimettere in dubbio, il concetto dualistico di corpo-mente (o anima) così come è stato scientificamente ordinato intorno al Seicento, cioè a partire da Cartesio. Come spesso accade, anche in questo caso è il linguaggio stesso ad aiutarci in questa opera di ricollocazione del corpo in un ambito di unità. Infatti, nessuno di noi dice: "Ho il corpo stanco", ma tutti dicono invece: "Sono stanco" o "Io sono stanco" perché c'è una perfetta identità tra me e il mio corpo, non vi è alcuna separazione fra *io* e il mio corpo. E basterebbe questo semplice e intuitivo approccio, forse, per risolvere tanti problemi ed evitare molti sforzi, anche lodevoli.

E quando parlo di lodevoli sforzi mi riferisco a quelli, davvero enormi, compiuti negli ultimi secoli, a partire appunto da Cartesio, per connettere, saldare, unire la mente con il corpo, chiamando in causa ad esempio la ghiandola pineale. E io sono davvero molto contento che si siano fatti e si facciano questi sforzi, perché vuol dire che c'è una tensione, un desiderio di trovare un'unità, ma so già che questa unità fra mente e corpo non potrà mai essere trovata, perché tutta la riflessione prende le mosse dall'errore di origine, quello che presuppone la divisione, la dualità fra mente e corpo.

Anche operazioni culturali dove si coniuga l'illustrazione del cervello con la sua rappresentazione filmica fanno parte di questo grande tentativo di oltrepassare la lacerazione tra scienze esatte e scienze umane, che è stato un po' il diaframma e la ferita della nostra cultura, che continua a procedere secondo questa dualità.

Il fatto è che il libro di Soresi, parlando del cervello, ci impone di riflettere sul corpo. E il corpo non ha bisogno dell'anima. Senza dubbio il termine *anima* è molto importante, viene da una lunga tradizione, e gode di una sua venerabilità, ma né la cultura greca, né la cultura ebraica avevano mai pensato che da ciò potesse discendere che noi esseri umani siamo costituiti di due entità, chiamate anima e corpo, o mente e corpo, o cervello e soma. Sia la cultura giudaico-cristiana sia la cultura greca, infatti, ritenevano che la natura umana fosse definita esclusivamente, e unicamente, dal corpo. Però, attenzione, il corpo a cui facevano riferimento queste culture non è quello scisso, organico, biochimico, a cui ci ha abituati il pensiero scientifico, ma è un corpo – attenzione: è questo il punto su cui tenere fermo lo sguardo – il cui dato centrale è quello di essere al mondo, di essere in relazione con il mondo circostante.

Ecco il punto focale di questa riflessione: il corpo, il mio corpo, il nostro corpo è nel mondo, è in relazione con il mondo. Ma io non sono al mondo nello stesso modo in cui lo è, ad esempio (*Guardandosi intorno e indicando la bottiglia posata sul tavolo*, N.d.R.), questa bottiglia. Infatti, io sono al mondo non soltanto come uno che è al mondo, ma anche e soprattutto come uno che *ha* un mondo. E poiché io, oltre che essere al mondo *ho* anche un mondo, ne discende che il mio modo di essere al mondo sarà un modo continuamente dinamico, continuamente definito proprio da questo mio *avere* un mondo. In altre parole, proprio perché *ho* un mondo, io elaboro di continuo gli stimoli che ricevo, rispondo agli stimoli che mi giungono dal mondo grazie a una continua azione plastica di analisi e di adattamento a questi stimoli, una azione plastica dovuta anche al fatto che gli uomini non hanno istinti, come tutti sanno. Vale a dire che gli uomini non reagiscono con modalità fisse e rigide agli stimoli. Gli animali, invece, hanno istinti: una mucca non reagisce di fronte a una bistecca, mentre se le mostro un covone di fieno ecco che reagisce, perché la mucca, come tutti gli animali, è corredata da istinti, e ha perciò risposte rigide agli stimoli.

Noi esseri umani, dunque, non abbiamo reazioni fisse, rigide, a fronte degli stimoli che riceviamo. Le nostre risposte agli stimoli si configurano come spinte generiche a meta indeterminata, e questo è un punto di partenza da cui non possiamo prescindere. Ripeto: noi non siamo dotati di istinto, per cui mi sento di affermare che anche il famosissimo *istinto sessuale* è così poco istintivo che, in presenza di una spinta sessuale, io posso concedermi tutta una serie di possibilità, posso spaziare fra numerose perversioni, fino a pensare di fare l'amore con una scarpa dal tacco a spillo, per esempio, e questa possibilità di scelta non sembra sia concessa agli animali. Inoltre, sempre sotto la spinta di uno stimolo sessuale, posso addirittura tendere a una meta non sessuale, magari creando un'opera d'arte o volgendo quella spinta in chiave mistica.

Del resto, che gli uomini non abbiano istinto lo diceva già Platone nell'epoca antica. Racconta Platone che Zeus diede a Epimeteo il compito di dotare ogni vivente di una specifica qualità. E dunque, ubbidiente, Epimeteo, che in greco vuol dire "colui che pensa dopo", e designa perciò lo stupidotto, l'improvvido,

diede a tutti i viventi una particolare qualità propria, ma ecco che, giunto il turno dell'uomo, lo stupidotto si avvide di avere esaurito la scorta delle qualità, così che l'uomo ne fu lasciato privo. Allora Zeus, mosso a pietà degli uomini, chiamò Prometeo, il fratello di Epimeteo, e gli disse: "Dai agli uomini la tua virtù". Prometeo, che vuol dire "colui che pensa in anticipo", regalò dunque agli uomini, rimasti senza caratteristiche speciali e senza istinti specifici, la virtù di immaginare le cose, di anticipare gli eventi. Per cui Hobbes, nel Seicento, diceva: "Mentre gli animali mangiano quando hanno fame, l'uomo è anche affamato della fame futura", perché pre-vede, ante-vede, e perciò immagina ciò che può accadere. La mancanza di dimensione istintuale fa sì che l'uomo sia enormemente plastico, adattabile, capace di intravedere soluzioni diverse di fronte a stimoli e condizioni. È per questa ragione che l'uomo, ad esempio, non è costretto a vivere in un ambiente definito e a lui congeniale, come gli animali. Un leone al Polo Nord non riesce a vivere, mentre gli uomini riescono, perché l'uomo è in grado di adattarsi continuamente al mondo, di elaborare un mondo, di immaginare e costruirsi un mondo, dato che non ha un codice rigido. Questa teoria, che è di Platone, ribadita da Tommaso d'Aquino, ripresa da Kant, riaffermata da Nietzsche, riconsiderata da Bergson e messa in buon ordine dall'antropologo Arnold Gehlen, mi pare sia la base per riuscire ad avvicinarsi al concetto di "cervello anarchico" di cui parla Soresi, un cervello che può fare ammalare, che può anche fare morire.

Ma facciamo un passo indietro, e torniamo al concetto di anima, intesa come elemento complementare al corpo. L'idea di anima, come viene diffusa dal Cristianesimo da duemila anni, non appartiene alla cultura giudaica. Gli Ebrei non hanno propriamente nessuna parola per dire *anima*. Nella Torah troviamo il termine ebraico *nephesh*, che nella traduzione greca è stato reso con *psyché*, che noi traduciamo con *psiche*, *anima*. È l'antico problema delle traduzioni. Una parola, transitando in successive traduzioni da una cultura a un'altra, perde fette di senso e ne acquisisce di nuove, sicché quella parola, alla fine del suo viaggio, si trascina gli apporti ricevuti dalle culture in cui è passata, restando priva del senso che aveva nella cultura di origine.

Nella Bibbia ebraica si legge: "*Legarono i miei piedi in ceppi, e in catene misero la mia nephesh*", che vale come *gola*. In un altro passo, gli Ebrei si arrabbiano con Dio e dicono: "*D'accordo, la manna ci ha sfamato per un po' di tempo, però adesso ci ha annoiato e logora la nostra nephesh*", che è ancora una volta la *gola*. Altrove si legge che il nazireo, colui che deve diventare sacerdote, non deve toccare la *nephesh met* degli animali, e siccome *met* vuole dire morto, *nephesh met* deve necessariamente significare più o meno la *parte morta*, o meglio, la *vita morta*, ovvero il cadavere dell'animale. Se *nephesh* significasse anima, così come la si intese in seguito, in quel passo biblico dovremmo vedere la proibizione di toccare l'*anima morta* degli animali, ma ciò porterebbe a dire innanzitutto che anche gli animali hanno l'anima, e poi se ne dedurrebbe che l'anima può morire, mentre per definizione non può morire. È chiaro dunque che la parola ebraica

nepheš, da cui discende il concetto di anima, non può essere tradotta con *anima*, ma deve essere tradotta con *vita*. Si legge ancora nel testo biblico, *occhio per occhio, dente per dente, nepheš per nepheš*. Possiamo tradurre questo noto passo con *anima per anima*? No, certo. Dobbiamo tradurre con *vita per vita*. Alla stessa maniera, la Bibbia non dice “*Muoia Sansone con tutti i Filistei*”, ma dice “*Muoia la mia nepheš con tutti i Filistei*”, ovvero la mia *vita*.

Dunque, all'origine dell'anima c'è la parola ebraica *nepheš*, che significa *vita*, e in qualche caso *gola*, per sineddoche. Il fatto è che quando *nepheš* è stata tradotta con il greco *psyché*, ha acquisito su di sé tutta la cultura greca, che a quel tempo aveva già organizzato il concetto di anima e la relativa parola, da cui è poi discesa la parola *mente* tanto amata dalle nostre neuroscienze.

La parola *anima*, in realtà, è stata introdotta da Platone nel IV secolo a.C. Prima non c'era nessuna parola che significasse *anima*. *Psyché* veniva da *psychein*, che era l'ultimo respiro. Prima di Platone la *psyché* veniva nominata soltanto in riferimento all'agonia, al momento in cui una persona, morendo, esala l'ultimo *psychein*, l'ultimo respiro. Lo stesso Ulisse, secondo il testo di Omero, quando scende nell'Ade e incontra sua Madre “*tre volte tentò di abbracciarla, ma tre volte, la psyché gli trasvolò, perché non ha consistenza, neppure nell'Ade*”. E sul piano opposto, ancora Ulisse, per ottenere dal vate Tiresia la profezia circa il suo futuro, deve dargli il “*negro sangue*”, perché senza un elemento corporeo neanche il profeta, neanche il vate è in grado di parlare.

Tutto questo per dire che la mentalità greca, prima di Platone, era fortemente corporea. Ma il corpo immaginato in quel tipo di cultura precedente al dettato platonico, era diverso sia da quello che concepiamo noi oggi sia da quello che vediamo descritto nei libri di anatomia. Per Omero, e per i suoi contemporanei, il corpo non è il ‘rappresentante’ dell'anima, non si incarica di rappresentare i sentimenti per conto dell'anima. Il corpo, a quel tempo, è un corpo immediatamente espressivo, non rappresentativo. Allora, l'ira di Ulisse non è chissà dove, non è nell'anima o nella mente, ma è nel suo corpo e nei suoi “*lombi lordi di sangue*”, è nelle sue “*braccia agili e forti*”, nel suo “*balzo sul limitare*”, nel suo “*inarcare l'arco e la faretra*”.

Ecco, nei gesti di Ulisse, nel suo corpo, è contenuta tutta l'ira di cui dispone. Così, l'ira ha bisogno soltanto del corpo per manifestarsi, e il corpo, allo stesso modo, non ha bisogno di altro, non necessita dell'anima per ‘dare corpo’ (appunto) all'ira. Perché il corpo non è rappresentativo di qualcos'altro: semplicemente, reagisce al mondo, perché è al mondo.

Ma a un certo punto arriva Platone con il colpo di genio necessario a costruire e dare ordine al sapere scientifico. Per definire le basi di un sapere davvero universale, dice Platone, noi non possiamo fidarci del corpo, perché le informazioni che ci vengono dal corpo sono soggettive, la conoscenza che si ottiene per mezzo dei soli sensi umani non garantisce una visione del mondo scientifica, oggettiva e valida per tutti. I nostri sensi, afferma Platone, ci ingannano, le percezioni possono essere diverse da individuo a individuo,

e i corpi inoltre si ammalano, rendendo ancora più imprecisa la conoscenza. E poi i corpi sono soggetti a passioni che alterano la percezione: insomma, il corpo non può essere assunto come riferimento per un test di verità scientifica. Ad esempio, se noi dovessimo dire se la sala in cui si tiene questo incontro è calda o fredda, fidando soltanto delle informazioni corporee, è probabile che avremmo tante temperature quanti sono i corpi presenti. E allora, dice Platone, per arrivare a un discorso oggettivo, valido per tutti, bisogna abbandonare le sensazioni fisiche, e osservare il mondo attraverso numeri e idee.

Da questo momento il corpo viene svalutato sul piano scientifico, viene messo fuori del circuito della conoscenza, non è più fonte di informazione, non è luogo di sapere, perché il sapere oggettivo, scientifico, universale, lo si può costruire e raggiungere soltanto con le idee, con i costrutti della mente. Ecco, ci siamo: nel teatro del sapere è entrata in scena una astrazione, ovvero la mente, è apparsa l'anima. Ma è essenziale tenere fermo questo punto: la mente è stata inventata per una esigenza metodologica – e su questo vorrei davvero insistere. La *mente*, dunque, nasce come uno strumento necessario per dare struttura a un sapere oggettivo, valido per tutti. La mente, insomma, è un oggetto astratto che serve a Platone per organizzare il sapere su un piano oggettivo. Ma a questo punto, dal momento che per dare forma al sapere è apparsa questa cosa nuova che è la mente, complementare ma diversa dal corpo, e per certi versi 'esterna' al corpo stesso, diventa quasi automatico ipotizzare l'organo responsabile dei costrutti della mente, l'organo deputato a generare le procedure necessarie a governare i numeri e le idee, e il suo nome è *anima*. Platone, dunque, ipotizza l'esistenza di un'anima per esigenze metodologiche. Ha bisogno di questo luogo ipotetico, l'anima, per poter fare riferimento alla capacità umana di elaborare idee astratte, escludendo così dai suoi ragionamenti le esperienze e le sensazioni sensibili. Questo passaggio è molto importante, perché non dobbiamo confondere i risultati delle esigenze metodologiche con le realtà fisiche. Nella nostra realtà di esseri viventi, infatti, noi non abbiamo bisogno di pensare l'anima, la quale invece può essere presa in considerazione soltanto come un modello ipotetico utile a definire la nostra modalità di pensare in maniera astratta.

Poi arrivano i Cristiani. All'inizio, come tutti sappiamo, la loro cultura è vaga, non possiedono un sapere, non hanno una tradizione, come appare dalle caratteristiche attribuite dai testi ai dodici Apostoli. Ma intanto stava crescendo nel mondo antico una grande competenza filosofica, diffusa soprattutto attraverso la Gnosi, una religione universale che veniva dalle conoscenze astronomiche e filosofico-religiose della Persia, dell'Egitto, della Grecia. Di fronte a questo cumulo di sapere che cosa fanno i Cristiani? Si mettono a studiare la filosofia greca, catturano da Platone il concetto di anima e lo riciclano, adattandolo alle loro esigenze. Ed ecco che l'anima platonica, nelle mani dei primi Cristiani, perde i suoi connotati di modello utile a oggettivare la verità e la conoscenza, trasformandosi in elemento utile alla salvezza eterna. E vanno oltre: stabiliscono che l'anima costituisce il principio della nostra identità, diventando sede della

manifestazione di Dio e della verità (Sant'Agostino scrive: "*In interioritate animae habitat veritas*"). Così, con l'espansione della cultura cristiana, comincia a vivere e a consolidarsi negli individui la nozione di anima intesa come cultura della propria identità, della verità, della comunicazione con Dio – che diventa la cosa più importante. E questa cultura è ancora la nostra. Per questa cultura, tutto il resto, al di fuori dell'anima, è mondano, tutto il resto è città terrena, tutto il resto è qualche cosa da cui bisogna prendere le distanze. E a poco a poco si diffonde la concezione dualistica che Platone, però, aveva elaborato, come diremmo oggi, esclusivamente per esigenze metodologiche tese a costruire un sapere scientifico. I Cristiani hanno dunque intercettato la concezione dualistica di derivazione platonica per elaborare una dimensione salvifica, ma in questo modo hanno tradito lo stesso Cristianesimo, perché il Cristianesimo non nasce come cultura dell'anima, ma come cultura dei corpi. Ancora oggi i Cristiani, nel loro atto di fede, dichiarano di credere nella resurrezione dei corpi, e non nell'immortalità dell'anima (e qui sorgerebbe qualche problema, oggi, con i trapianti...).

Lo stesso San Paolo era persuaso che i Cristiani non sarebbero mai morti, ma che al contrario sarebbero stati assunti in cielo, come scrive nella *Prima lettera ai Corinti*. Poi, messo alle strette dall'evidenza che i Corinti continuavano normalmente a morire e reso dubbioso da un suo stesso naufragio in cui rischiò di perdere la vita, rettificò il suo assunto, dicendo che sarebbero morti anche i Cristiani, per risorgere però in seguito, con uno "*pneumatikos soma*", con un corpo pneumatico, spirituale. Insomma, il fatto è che la cultura cristiana è una cultura corporea, e ne è una prova tutta la cultura medievale, che è fortemente fisica. Il Cristianesimo, del resto, è l'unica religione monoteistica che ammette le immagini, che produce arte. Le chiese diventano presto grandi pinacoteche a sfondo fortemente corporeo, diversamente, come si sa, dalla religione ebraica e da quella musulmana, dove invece le immagini sono vietate. E su questo punto occorre dire che in Occidente l'arte è stata salvata proprio dal Cristianesimo, e questo è avvenuto perché si tratta di una religione corporea, non mentale, non animica. Nel Seicento, quando nessuno più andava in chiesa, viene inventata addirittura una sorta di sacra pornografia, dove le Madonne sono dipinte con i seni scoperti, dove San Sebastiano è praticamente nudo. Corporeità della cultura cristiana, dunque, che però la pittura barocca mette in gioco in maniera dirompente, attraverso la grande potenza della sessualità. Ma che cosa è successo? Perché avviene questo salto di qualità? Il motivo è che nel Seicento, con Cartesio, Galileo, Bacone, nasce quella che noi oggi conosciamo come scienza moderna.

Cartesio compie un processo analogo a quello di Platone, sostenendo che per compiere un vero progresso nel campo della medicina, della cura e più in generale della conoscenza delle funzioni vitali, non bisogna studiare il coro a partire dalle informazioni che ci derivano dalla vita stessa, dal corpo stesso: dobbiamo al contrario esaminare il corpo con le *idee chiare e distinte*. Ma che

cosa sono le *idee chiare e distinte*? Le idee chiare e distinte, a quel tempo, sono le idee della fisica. Dunque, è necessario studiare il corpo e i suoi meccanismi a partire dalle leggi della fisica. Vale a dire che lo scienziato studia e anticipa i meccanismi e le funzioni del corpo umano basandosi sulle leggi della fisica e ottenendo così modelli assoluti di riferimento, validi per tutti i corpi. Soltanto a seguito di questa pianificazione lo scienziato dell'epoca potrà indagare il corpo per vedere che corrispondenza c'è tra il corpo specifico che sta esaminando e le leggi della fisica che gli consentono di interpretarlo e di intervenire.

Nasce così il *corpo medico* che nel Settecento è un corpo *fisico*, cioè pensato a partire dalle leggi della fisica. Poi, quando sarà la chimica a fornire nuovi parametri di riferimento, il corpo *fisico* sarà sostituito dal corpo *chimico*. Oggi il nostro è diventato un corpo *biochimico*, ed è già in atto il passaggio al corpo *genetico*. Cambia nome di epoca in epoca, ma questo infine è il corpo scientifico previsto ed elaborato a partire dal Seicento. Si tratta di un corpo oggettivo, assoluto, e anche ipotetico, ovviamente, un corpo astratto e teorico, sempre più lontano dal corpo reale, vero, concreto. I pittori dell'età barocca percepiscono questa sparizione del corpo reale ad opera della scienza, e reagiscono come fanno, anche quando la committenza arriva dalla Chiesa, fidando istintivamente (e con ragione) nella forte componente corporea insita nella cultura cristiana.

Ma intanto il corpo scientifico è nato. Si tratta di una visione del corpo errata? No, senza dubbio. Il procedimento suggerito da Cartesio è ineccepibile. Il corpo può davvero essere interpretato in questo modo oggettivo, sebbene si tratti di una operazione riduttiva molto forte, a causa della quale il nostro corpo perde la specificità sua propria per assumere quella dimensione che noi oggi potremmo chiamare organismo. E in fondo, per la scienza è davvero molto utile poter avere come riferimento un organismo teorico. La scienza oggi non può più emettere valutazioni sulla scorta di umori, sensazioni personali, sguardi clinici generici. Deve procedere, appunto, in maniera scientifica, e per farlo ha bisogno di numeri, di misure, di parametri di riferimento, di valori statistici, di conoscenze sulla dinamica dei fluidi e simili. Ha bisogno, ripeto, del corpo scientifico. Del resto, chiunque prenda in mano il testo di Cartesio sull'uomo si rende conto subito che si tratta di un perfetto trattato di idraulica, dove il sangue, i nervi e gli organi tutti sono analizzati con il fine ultimo di oggettivare il corpo.

Abbiamo citato Cartesio, e apro qui volentieri una parentesi per citare un gustoso aneddoto riferito al tempo in cui fu ingaggiato dalla regina di Svezia come precettore personale. E fin qui è tutto abbastanza normale, senonché la regina di Svezia era piuttosto originale, e pretendeva che le lezioni di filosofia si svolgessero alle quattro del mattino. E il povero Cartesio, che era stato alloggiato in una *dépendance*, impiegava circa un'ora per raggiungere, praticamente di notte (e siamo in Svezia), la sua mattiniera allieva. Bene, dopo solo sei lezioni di filosofia, Cartesio si buscò una broncopolmonite che lo portò poi alla morte, a soli 56 anni. Ma eccoci all'aneddoto. Cartesio è in fin di vita, e la regina di Svezia, già in parte istruita sul pensiero del suo maestro, gli confessa che lei riceve

informazioni sul suo corpo direttamente dal mondo della vita, e che dunque non ha alcun bisogno di *idee chiare e distinte*, non deve ricorrere alle leggi della fisica, non le serve osservare il corpo sotto il profilo del numero, della quantità, della misura. E scuotendo il capo sofferente Cartesio le risponde: "*Vedo che anche lei, nonostante il suo rango, pensa come il popolo*".

Dunque, per Cartesio, e poi per tutti gli scienziati venuti dopo di lui, c'è un corpo del popolo e c'è un corpo della scienza. Il corpo della scienza è quello che abbiamo definito come il corpo medico. Tutti noi abbiamo esperienza di questi due modi differenti di interpretare il nostro singolo e unico corpo. Io, ad esempio, fumo cinquanta sigarette al giorno, e quindi ogni tanto vado dal professor Soresi a farmi controllare i polmoni. Eseguo gli esami e poi lui mi fa vedere una lastra che raffigura i miei polmoni. Certo, non ho dubbi che quella lastra faccia riferimento ai miei polmoni, ma al tempo stesso non sento e non percepisco come davvero mia quella cosa grigia e nera. E in parte è così, perché la lastra è una sorta di oggettivazione dei miei polmoni che non appartiene al mio corpo. I polmoni, quelli veri, non oggettivati, non raffigurati e confrontati con l'organismo assoluto di riferimento, noi li sentiamo in tutta la loro fisica percettibilità quando corriamo per prendere un treno, o quando facciamo l'amore, o quando siamo in affanno. Ecco, in quelle circostanze sentiamo i nostri *veri* polmoni. Ed è questa la differenza tra il corpo così come reagisce agli stimoli della vita e il corpo oggettivato del mondo della scienza.

Porto un altro esempio. Se mi fanno male gli occhi vado da un oculista. Quegli stessi occhi che mi servono per incontrare altri occhi nel mondo, spariscono non appena comincia la visita, e sparisco anch'io come persona. I miei occhi diventano un oggetto qualsiasi, e anche il medico, si badi, sparisce come persona, per diventare il funzionario di un sapere che parla con se stesso. La visita medica, così com'è concepita dalla scienza moderna, esiste a patto che sparisca l'intercomunicazione, che sparisca la socialità, che non entrino in gioco l'affettività e la comunicazione intersoggettiva. E deve sparire anche la stessa specificità di quell'occhio, che diventa un oggetto visivo e non più ciò che vede. Questa, ancora una volta, è la differenza tra il corpo come è percepito dal mondo della vita e il corpo come è percepito dalla scienza medica.

Dal momento in cui, dopo Cartesio, la scienza ha ridotto il corpo a organismo, a cosa astratta ed esaminabile per parametri fissi, ecco che nasce il problema della classificazione della pazzia. I cosiddetti pazzi, alla luce del corpo medico, devono essere collocati tra i sani o tra i malati? Furono osservati alcuni aspetti caratteristici e classificati: i comportamenti dei pazzi sono aberranti; durante una crisi schizofrenica si scatenano forze che nei manuali di psichiatria sono definite forze al quadrato, non giustificabili dal punto di vista della forza fisica abituale di un individuo; in altri casi, in condizione di catatonìa, un soggetto può stare sulla punta di un mignolo per ventiquattro ore, e questa *performance* non è praticabile in ordinarie condizioni di vita. Come si spiegano, allora, questi fenomeni? Se il riferimento è il corpo oggettivo e teorico voluto dalla scienza, e soprattutto se

noi aderiamo passivamente a quel modello di corpo astratto, è chiaro che questi fenomeni non si possono spiegare. Di fronte a casi del genere di quelli citati, gli scienziati e i medici del Settecento elaborano una teoria assolutamente nuova che prende il nome di studio del “*morbus sine materia*”. Secondo questa teoria, se gli esami clinici di un individuo che appare visibilmente malato non rivelano alcuna patologia, significa che il morbo si annida nella sua anima anziché nel suo corpo.

Dell'anima si era detto tutto o quasi: che era immortale, e qualche volta anche mortale, che era vicino a Dio, ma anche lontano da Dio, che si salvava, che si dannava. Ma che l'anima potesse ammalarsi, ecco, questo lo si dice solo nel Settecento, quando nasce quella scienza che si chiama dapprima psichiatria, affiancata poi dalla psicologia, seguita infine dalla psicoanalisi. Scienze inutili, viene voglia di dire, che nascono dalla necessità di compensare il deficit derivato dalla riduzione del corpo a organismo.

Se ripensiamo il corpo come unità unica, infatti, tutti noi possiamo fare a meno delle scienze psichiche, e il libro di Enzo Soresi tratta proprio di questo prescindere dallo psichico. Sono stato davvero catturato da questa idea secondo cui tutti noi potremmo fare tranquillamente a meno della psicologia, della psichiatria e della psicoanalisi se solo recuperassimo il concetto originario di corpo così come ce lo insegna il mondo della vita.

Un importante tentativo teso a superare il dualismo mente-corpo è del resto già presente in una corrente filosofica che ha percorso il Novecento e che porta il nome di Fenomenologia, i cui massimi esponenti sono stati Edmund Husserl, Karl Jaspers e, in chiave psichiatrica, Ludwig Binswanger, Eugène Minkowski, mentre in Italia abbiamo avuto Franco Basaglia, in Inghilterra David Cooper e Ronald Laing, in Francia Michel Foucault. Essi ci dicono che il rapporto corporeamente va sostituito con quello di corpo-mondo, intendendo dire che l'esperienza umana di essere al mondo è davvero il dato centrale, e questo nostro essere al mondo è cosa diversa, come si è detto in precedenza, da come è al mondo una bottiglia, un oggetto inanimato. Noi non siamo al mondo in modo opaco, perché oltre che essere al mondo, come si è detto, *abbiamo* un mondo, riceviamo stimoli, li elaboriamo, li restituiamo, ci muoviamo. Ecco, queste e non altre sono le modalità con cui noi siamo al mondo. E allora, se proprio vogliamo tenerci stretti la parola *psiche*, bene, diamole un significato: la psiche non è altro che la modalità con cui ognuno di noi è al mondo.

Ma procediamo, nel solco del professor Soresi, con esempi tratti dall'esperienza quotidiana. È chiaro che se la mia statura è bassa la mia modalità di essere al mondo sarà diversa da quella di una persona molto alta. Questo dato modificherà il mio modo di stringere relazioni, di stare con gli altri. Nascono problemi e magari complessi differenti tra chi è basso e chi è alto. C'è un bell'esempio legato proprio alla statura, nel libro di Soresi, che dice di aver patito questo problema per un certo periodo della sua esistenza, eppure era un affanno inutile, non interessante.

E ancora: uno è bello, uno è brutto. Queste, ovviamente, sono categorie estetiche che ci provengono dalla socializzazione, ma che generano davvero modalità differenti di reazione, di comportamento, perché, ripetiamolo fino alla noia, ognuno di noi entra in contatto con il mondo in una maniera che è specifica della propria relazione corpo-mondo (chi è affezionato alle parole può dire corpo-psiche), differente da ogni altro.

Per la Fenomenologia, dunque, il gioco non si svolge più nell'interiorità, ma nella relazione esterna. Heidegger soleva dire: "*In der Welt sein*". E poiché sono al mondo, poiché mi trovo nel mondo, ecco che costruisco intorno a me un sistema temporale, sebbene passato presente e futuro siano pure astrazioni. Sono io, sulla base del mio modo di essere al mondo, a definire il mio passato, il mio presente, il mio futuro. E la scelta non è da poco. Se mi do troppo passato rischio di essere un depresso, se mi do troppo presente, rischio di essere un maniaco, perché non ho nessuna responsabilità del passato e nessuna responsabilità verso il futuro.

Anche lo spazio che assegno al mio corpo non è di tipo geometrico. E non soltanto perché il mio corpo è diverso da ogni altro corpo (i corpi diventano uguali solo quando li osserva un medico con metodo scientifico), ma perché il mio corpo è l'assoluto *qui* di ogni *là*, così come il corpo di un'altra persona è il punto di orientamento radicale del suo proprio mondo. Insomma, il corpo è il luogo della mia relazione con lo spazio, è il luogo della mia relazione con il tempo. E possiamo aggiungere esempi a esempi. La modalità con cui si ascolta una conferenza, ad esempio, non è uguale per tutti. Per qualcuno quella mezz'ora non finisce più, per qualcun altro finisce troppo in fretta, proprio perché la modalità con cui ognuno ascolta l'oratore destruttura e ricostruisce una temporalità diversa per ciascuno.

Il tempo infatti è una cosa davvero e profondamente nostra. Non c'è il tempo oggettivo inteso come tempo interessante dal punto di vista psichico. È solo dal tempo soggettivo che nascono tutte quelle figure esistenziali quali l'attesa, la speranza: tutte categorie che hanno a che fare con il futuro. Si ha la disperazione, ad esempio, quando il futuro si chiude, e sono tutte figure del tempo che ognuno di noi si dà in base a modalità differenti.

Ma torniamo a Soresi. Vi sono pagine grandiose, nel suo libro, dedicate alle prefigurazioni delle malattie, della morte e alle modalità con cui il nostro corpo le avverte. Nella condizione della malattia, che cosa succede al nostro corpo? Accade una cosa tragica, che cercherò di evidenziare per gradi, partendo da lontano, e cioè dalla condizione di normalità, di piena efficienza, di salute. In quella condizione abituale il mio corpo si correla perfettamente e naturalmente con il mondo. Nello stato normale, io coincido in tutto con il mio corpo, e infatti tutti noi, quando stiamo bene, scordiamo il nostro corpo, o meglio non sappiamo nemmeno di averlo, proprio perché coincidiamo perfettamente con lui: vi coincidiamo "come il sole a mezzogiorno", dice Nietzsche, e "l'ombra è più corta". A mezzogiorno non vediamo la nostra ombra perché coincide

con il nostro corpo. Ma quando giunge la malattia ecco che sperimentiamo il tragico, che non è la malattia in sé, perché questo è un dato oggettivo che riguarda i medici. Il tragico della malattia è invece costituito da quell'operazione schizofrenica che ogni malato fa, anche quando ha una semplice influenza, per effetto della quale il posto del mondo viene preso dal mio corpo. Detto diversamente: quando sono sano, io (che sono il mio corpo) sono rivolto verso il mondo. Quando mi ammalo, io mi dissocio dal mio corpo e rivolgo lo sguardo verso il corpo anziché verso il mondo. Durante la malattia, quello che la nostra cultura chiama io, e che un tempo chiamava anima, si separa dal corpo. E il corpo, invece di essere il veicolo per essere al mondo, quando è malato diventa l'ostacolo per essere al mondo. Il mondo sparisce e il corpo diventa il mondo.

La scissione io-corpo è il primo sintomo classico, anzi, forse l'essenza della schizofrenia. Ogni malattia comporta una scissione schizofrenica ed è precisamente di ciò che si soffre. Il mondo sparisce e il mio corpo diventa il mondo: si altera la relazione. Si tratta di operazioni schizofreniche a cui inclina anche la nostra cultura medica. Chi contrae, ad esempio, una epatite virale, viene ricoverato nel reparto dove si cura il fegato, ed entra in ospedale come rappresentante di un organo. Poi si lamenta perché in quel luogo non c'è relazione umana, e questa reazione di disagio segnala che quella persona si rende conto in forma più o meno netta che qualcosa in lei rifiuta la riduzione della personalità a organismo.

La lingua tedesca ha un termine specifico per designare l'organismo, ed è *Körper* o, addirittura, *Körper-Ding*, il corpo-cosa, il corpo oggettivato dallo sguardo scientifico. E possiede, quella lingua, un altro termine per indicare invece il corpo della relazione con il mondo, il corpo dell'esperienza, così come lo conosciamo nel mondo della vita, e questo termine è *Leib*. La parentela con *Leben* che vuol dire vita e con *Liebe* che vuole dire amore non ha bisogno di sottolineature.

La lingua dunque ci ricorda la continuità di relazione fra corpo, vita e amore. E noi sappiamo da Freud che si vive fintanto che qualcuno ci ama. Anche Soresi, in modo più trasversale, sembra dirci che l'amore è la condizione fondamentale. I vecchi muoiono perché non li si accarezza più, non li si ama più. C'è senza dubbio anche il deperimento organico, ma la sottrazione dell'affettività rappresenta un potente acceleratore.

D'altro canto, non possiamo naturalmente impedire alla scienza di oggettivare il corpo. Al contrario, dobbiamo concederle con favore questa prerogativa, se non vogliamo morire al primo raffreddore. Ma al tempo stesso dobbiamo evitare di considerare del tutto esaustivo, per noi, nel mondo dell'esperienza e della vita, questo concetto di corpo scientifico. Perché se accettiamo di ridurre il nostro corpo a semplice organismo, ecco che per completarci abbiamo bisogno dell'anima, abbiamo bisogno della mente, abbiamo bisogno della psiche, abbiamo bisogno in altre parole di tutte queste cose che, da entità uniche che eravamo, ci costringono a sdoppiarci, con tutti i problemi che ne derivano. E tutto

questo soltanto perché abbiamo ridotto il nostro corpo a semplice organismo. Il libro di Soresi, per tornare al punto di partenza, oltrepassa, secondo me, questo dualismo, proprio perché non introduce mai il concetto di psiche, se non per quel tanto che è necessario per intendersi, specialmente quando si ha il fondato sospetto di rivolgersi a un lettore che magari è persuaso di essere costituito da due elementi, mente e corpo.

In realtà, nel *Cervello anarchico*, ciò che ho tentato di esporre in forme vagamente letterarie Soresi lo descrive scientificamente, attraverso le correlazioni tra il sistema immunitario, tra il sistema endocrino, tra il sistema nervoso, sviluppando il tema in passaggi tecnici che subito si espandono attraverso aneddoti che da un lato fanno capire e dall'altro allentano la fatica di capire, collocando lo scritto e l'argomento trattato in quella dimensione unitaria dove, alla fine, facciamo perfino amicizia con il nostro cervello, perché non riusciamo più a vederlo come un organo, ma come il luogo eminente della nostra identità. Tale è il grande pregio di questo libro, per la cui stesura ho così tanto sollecitato Soresi, il quale ha avuto infine la pazienza di farlo, e di farlo con il suo grande stile. E del resto, conoscendo l'uomo, non si faceva fatica a capire che sapesse scrivere con una certa grandezza e abilità.

Leggendo Soresi viene in mente una bella frase di Nietzsche: "*C'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore sapienza*". Ma il corpo di cui parla Nietzsche è proprio il corpo del mondo della vita, non il corpo scientifico, non il corpo oggettivo, non il corpo medico. Per riuscire a conciliare i due corpi di cui stiamo parlando, quello oggettivo della scienza e quello sperimentato da ognuno di noi nel mondo della vita, suggerirei di pensare a quelle figure ambigue che esigono una doppia percezione, e dove nella stessa figura, a seconda che si osservi lo sfondo o i tratti, si scorgono due profili oppure un vaso. Potremmo dire che tra il corpo scientifico e il corpo del mondo della vita c'è un gioco di figure ambiguo. Questo per dire che non possiamo rigettare il corpo oggettivo così come lo intende la scienza, perché essa sa benissimo di fare un'operazione riduttiva della nostra corporeità, ma di questa riduzione ha bisogno per i fini che si prefigge e dai quali noi stessi traiamo vantaggi. Dobbiamo semplicemente lasciare alla scienza quella visione tecnica del corpo, e non farla diventare una nostra fede, perché il rischio in tal caso è quello di percepire noi stessi come semplice organismo. Il linguaggio popolare ha sempre saggiamente intuito questo pericolo, descrivendo gli eventi psichici attraverso sapienti descrizioni corporee: *quel film è un pugno nello stomaco, un paesaggio che mozza il fiato, avere il cuore trafitto*. Il linguaggio, nel dolore e nella gioia, ha sempre usato metafore corporee, perché noi siamo corpo, nient'altro che corpo.

In tutti gli uomini è la mente che dirige il corpo verso la salute o verso la malattia, come verso tutto il resto

Antifonte, filosofo greco del V secolo a.C.

Tutto avrei pensato di fare nella mia vita meno che scrivere un libro. Nella mia lunga storia di medico mi sono sempre cimentato con articoli scientifici, studi randomizzati, congressi, meeting, videoconferenze, insomma tutto ciò che comunque aveva un'attinenza con la mia professione di medico, fedele ai principi della EBV cioè della medicina basata sull'evidenza.

Mi sono sempre impegnato in una ricerca scientifica applicata alla clinica forse anche per dare un senso alla quantità di ammalati e di morti per tumore polmonare, inoperabile, che venivano ricoverati presso il reparto di pneumologia dell'Ospedale di Niguarda.

Sviluppando la ricerca scientifica, prevalentemente su un tipo di tumore polmonare noto come microcitoma, costituito da tessuto neuroendocrino, ho intuito che il sistema neuroendocrino, diffuso nel nostro organismo, è la chiave di volta delle comunicazioni che avvengono fra mente e corpo.

Lo studio della relazione mente-corpo alla luce della scienza definita psico-neuro-endocrino-immunologia (PNEI) e l'uso dei nuovi farmaci intelligenti che mimano le comunicazioni esistenti nel nostro organismo quali le interleuchine, gli interferoni, gli anticorpi monoclonali e altro, mi hanno permesso di interpretare meglio una serie di casi clinici *singolari* affrontati nella mia professione.

L'idea del *cervello anarchico* nasce dall'interpretazione scientifica di queste particolari storie che vanno dal giovane che ha convissuto per anni con un tumore cerebrale che doveva ucciderlo in sei mesi, alla signora morta di neoplasia polmonare per l'effetto nocebo da lei subdolamente instaurato per un legittimo desiderio di vendetta, all'effetto placebo antidolorifico esercitato da Maria Dolores sulla suocera ammalata di cancro somministrandole acqua minerale benedetta, fino agli svenimenti isterici di una giovane sposa ogni volta che il marito infilava le chiavi nella serratura. Ai numerosi e *singolari* casi clinici che ho dovuto affrontare cerco di dare una risposta scientifica attraverso la PNEI e in linea di massima penso di esserci riuscito; l'unico episodio che mi

riesce difficile spiegare, se non in chiave metafisica, è quello dello psichiatra che aveva sognato la lapide con incisa la sua data di morte.

In un tardo pomeriggio di parecchi anni fa venne a visita nel mio studio un medico psichiatra, forte fumatore, afflitto da dolori ribelli a tutto lo scheletro. Durante il colloquio iniziale mi precisò che qualche mese prima aveva sognato una lapide con inciso il suo nome e la data della sua morte. Tutti gli accertamenti diagnostici eseguiti fino ad allora erano risultati negativi e in particolare erano negativi sia la radiografia, sia la TAC del torace. Nel forte sospetto di un tumore polmonare già metastatizzato allo scheletro chiesi una scintigrafia ossea che risultò positiva per la presenza di numerose metastasi. Eseguito un agoaspirato di una lesione ossea costale la diagnosi definitiva fu quella di un tumore polmonare occulto già disseminato allo scheletro. Non ebbi più notizie di questo paziente per parecchi mesi fino a che la moglie non mi chiamò per una visita al suo domicilio.

Lo psichiatra si era fatto curare con qualche ciclo di chemioterapia in Svizzera ma purtroppo le cure non avevano fermato la progressione della malattia. Morì, assistito da un mio infermiere, dopo qualche settimana, esattamente il giorno da lui sognato sulla lapide. Carl Gustav Jung nel libro *Ricordi sogni e riflessioni* racconta di un sogno in cui un amico gli comunicava che si sarebbe suicidato e lo pregava di recarsi a casa sua in quanto avrebbe lasciato una lettera indirizzata a lui in uno scaffale della sua libreria. Jung sentì nel sonno un gran colpo alla nuca e si svegliò. Recatosi tempestivamente in casa dell'amico seppe dalla moglie che questi si era sparato un colpo di pistola da poche ore. Nello scaffale della libreria, indicatogli nel sogno, trovò la lettera intestata a lui.

Di fronte a questi episodi, la medicina scientifica a cui io tento di riferirmi quotidianamente non è in grado di darci un'adeguata spiegazione così come non riesce a spiegare l'episodio raccontato qualche anno fa da un medico dell'OMS (Organizzazione Mondiale della Sanità) ad un congresso di sciamani che si teneva a Ginevra.

Quando un giornalista chiese al medico se credeva negli sciamani questi rispose con il seguente racconto «mi trovavo in un villaggio di un paese africano quando fui chiamato da un collaboratore per andare a visitare un bambino gravemente ammalato. Giunto al capezzale del malato questi era in coma profondo per una meningite, visitatolo accuratamente mi resi conto di potere fare ben poco e comunicai ai parenti che le condizioni cliniche erano gravi e che il bambino avrebbe potuto morire entro poche ore. Fu chiamato allora lo sciamano del villaggio che dopo avere toccato in più punti il bambino disse: portatemi un gallo nero! Preso il gallo lo sciamano lo collocò ai piedi del letto del malato e disse: se domattina il gallo sarà vivo il bambino morrà se il gallo sarà morto il bambino vivrà. Il mattino successivo il gallo fu trovato morto e il bambino uscì dal coma».

Siamo ancora lontani da un'interpretazione neurofenomenologica che ci possa spiegare queste storie particolari ma sicuramente la biologia e la fisica forniranno in futuro una risposta all'insormontabile divario esplicativo tra la