

1. Il corpo nel pensiero medico

Giorgio Cosmacini, *Lo sguardo al corpo del pensiero medico*

Non appaia strano il fatto che – trattando dello «sguardo al corpo nel pensiero medico» (intendendosi questo come pensiero della medicina laica occidentale) – io prenda le mosse a partire non dal pensiero ippocratico, ma dal pensiero pre-ippocratico e dunque, a rigore, propriamente non medico.

Il mio punto di partenza è Omero, che nell'*Iliade* descrive 147 ferite così suddivise: 12 da freccia, 12 da fionda, 106 da lancia, 17 da spada, concernenti il capo, il collo, il tronco, gli arti. Nonostante l'attenzione mirata alla causa vulnerante e alla parte lesa, ogni ferita è un evento non solo fisico, *biologico*, di una *parte* corporea, di una sede anatomica; è anche o soprattutto un evento personale, *biografico*, di *tutto* l'uomo colpito. La cura-guarigione è un atto che, pur se rivolto alla "parte", tuttavia coinvolge il "tutto", cioè il ferito nella sua totalità esistenziale.

Ciò trova riscontro nella concezione omerica dell'uomo, inteso come un *tutto* inscindibile, senza scissione tra anima e corpo e senza divisibilità di quest'ultimo in *parti*. La nozione di corpo come ente autonomo, altro dall'anima e pertanto divisibile, non appartiene al mondo di Omero. Hermann Fränkel (al riguardo si veda G. Reale, *Corpo, anima e salute*, Cortina, Milano 1999, p. 35) ha scritto che «il termine *soma*, che in greco dopo Omero significa *corpo*, in Omero significa *cadavere*. Non in vita, ma solo in morte [...] l'uomo omerico si distingueva in corpo e anima». Egli «si sentiva non già come scisso in una dualità, ma come un io unitario».

Se il *soma* è il cadavere, il corpo dell'uomo vivente a cui, se ferito, si applica l'intervento del curante-guaritore, in Omero cos'è? In Omero esistono almeno tre modi usati nell'*Iliade* per definire il «corpo vivo»: «membra» (*melea*), «giunture» (*guia*), carnagione nel senso di «involucro corporeo» (*chros*). Sono modalità espressive *parziali* di un totale "pre-somatico", comprensivo di anima e corpo, che con termine moderno protremmo dire olistico (da *holos*, che significa «il tutto», «la totalità») e che costituisce una scoperta inattesa.

E veniamo al corpo pre-anatomico di Ippocrate, a quella «scatola nera» - così definito da Mario Vegetti (M. Vegetti, *Ippocratica medicina*, in *Dizionario di storia della salute*, a cura di G. Cosmacini, G. Gaudenzi e R. Satolli, Einaudi,

Torino 1996, p. 309) - «di cui sono noti soltanto gli ingressi e le uscite».

Nel trattato sull'*Antica medicina*, databile tra il 430 e il 415 a.C., l'autore afferma che «la medicina da gran tempo dispone di tutti gli elementi, e il *principio* e la *via* sono stati scoperti». Erano, rispettivamente, la teoria e il metodo con cui il medico era in grado di interpretare razionalmente le modificazioni corporee indotte dalla malattia e rese manifeste attraverso il sangue, per emorragia o salasso o tramite i secreti ed escreti organici. Tale complesso di manifestazioni morbose costituivano gran parte del patrimonio segnaletico (semeiotico) a disposizione del medico, al cui sguardo si offriva una pluripatologia fatta di ferite, di sputi sanguigni, di stillicidi emorroidari, con il *sangue* in bella vista; oppure fatta di malattie catarrali, con la vista del catarro e del muco (*flegma*); o di malattie digestive, con la vista del vomito o di urine e di feci variamente pigmentate, di giallo (*bile*) o di scuro (*atrabile*).

Da quanto transitava per le entrate e le uscite – per esempio, per le «cavità che ricevono il cibo e lo espellono» come detto nel trattato *Sull'arte* – il medico ippocratico inferiva ciò che avveniva dentro il corpo. Inaccessibile alla vista e al tatto, lo stato interno normale si rivelava all'intelletto come buona miscela di sangue, *flegma*, bile, atrabile, e in ogni stato interno patologico si appalesava come cattiva mescolanza degli stessi quattro umori. Codificava questa interpretazione il trattato sulla *Natura dell'uomo*, databile tra il 410 e il 400 a.C.

«Platone era un seguace di Ippocrate [...] e prese da lui le principali dottrine.» L'affermazione perentoria fa parte del trattato *Sull'uso delle parti* (1, 8) di Galeno di Pergamo, il maggior medico del periodo ellenistico, vissuto nel II secolo d.C. e attivo soprattutto a Roma, dopo un periodo di formazione nel Museo di Alessandria, dove le ricerche fisiologiche e le scoperte anatomiche erano molto avanzate.

«Platone vedeva nella medicina», scrive a conferma Mario Vegetti (M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995, pp. 9 sg.), «un modello di sapere compiuto». «C'era da un lato un metodo capace di procedere per movimenti sintetici e analitici», e c'era d'altro lato «un potere motivato non dall'interesse, ma dal sapere, dalla dedizione terapeutica, dalla persuasione finalizzata al servizio della salute». Nel pensiero di Platone la medicina ippocratica veniva ad assumere un «duplice rilievo esemplare: metodico da un lato, etico-politico dall'altro».

Il corpo umano con le sue malattie è, in Platone, speculare al corpo sociale con le sue turbolenze. «Il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni», scrive nel *Fedone*, e aggiunge: «la cosa peggiore è che, se riusciamo ad avere dal corpo

un momento di tregua e riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che improvvisamente esso si caccia in mezzo alle nostre ricerche e dovunque provoca turbamento e confusione» (Platone, *Fedone*, 66b-67b, trad. it. di G. Reale).

Ciò non vale solo in ambito somatico. La salute sta nell'anima, che fornisce al corpo, individuale o sociale, il modello di riferimento per la sua migliore esistenza e sopravvivenza. L'uomo è un progetto divino realizzato dal demiurgo prendendo dal cosmo particelle di fuoco, di acqua, di terra, di aria e riunendole insieme con l'immettere nel corpo, mortale, l'anima, immortale. Il *tutto* è ordinato secondo rapporti interni sia quantitativi, di misura, sia qualitativi, di valore: il più e il meno sono legati al meglio e al peggio, che, intesi come salute e malattia, dipendono dalla proporzione o sproporzione delle *parti* in seno alla *totalità*, intesa a sua volta come il luogo dell'equilibrio e del "giusto mezzo", o *medietas*, come diranno i Latini facendo derivare da qui il nome *medicina*. È quanto asserisce Isidoro (560-636), vescovo di Siviglia, nell'opera *Etimologiae od Origines, summa* dello scibile altomedievale.

«Il più e il meno si misurano non solo nel loro rapporto reciproco, ma altresì in rapporto alla produzione del giusto mezzo», dice Platone nel *Politico* (284a-e), quasi a mutuare dall'arte medica della giustezza l'arte politica della giustizia.

«Consideriamo quindi la salute come un'armonia, come la giusta misura, così come la vedevano i Greci», ha scritto Hans-Georg Gadamer (H.G. G., *Dove si nasconde la salute*, trad. it. Cortina, Milano 1949, p. 109). Come un'armonia delle parti nel tutto. Chiede Socrate nel Fedro: «ritieni che sia possibile conoscere la natura dell'anima in modo degno di menzione, senza conoscere la natura dell'intero?».

Risponde Fedro: «se si deve credere a Ippocrate, che è della stirpe degli Asclepiadi, non è possibile conoscere neppure la natura del corpo, se non si segue questo metodo» (G. Reale, *Corpo...*, op. cit., p. 230).

Il metodo per conoscere la natura del corpo è quello di conoscere la natura dell'intero. Il corollario medico è che bisogna procedere alla terapia delle *parti* non senza aver cura del *tutto*. Il procedimento prioritario del metodo è quello *olistico*, sintetico, trattandosi di ricondurre la parte al tutto, l'organo al *soma*, il *soma* alla persona, la persona alle sue concrete condizioni di esistenza. Procedere in senso inverso non ha minor rilevanza, ma viene dopo, trattandosi di ricondurre (ridurre) il tutto alla parte, le situazioni di vita all'uomo, l'uomo al suo corpo, il corpo a questo o quell'organo: è il procedimento riduzionistico, analitico, complementare ma non primario, importante ma non esclusivo,

costituente l'altra metà del *metodo clinico*.

L'altra metà del metodo, cioè la procedura analitica (riduzionistica), è da Platone teorizzata nel *Timeo*. Il mito svolto nel *Fedro*, secondo cui l'anima ha sede nel corpo e come «potenza d'insieme» governa con le sue redini «due corsieri, uno nobile e buono e di buona razza, mentre l'altro è tutto il contrario», diventa nel *Timeo* la realtà del suo substrato corporeo.

Nel *Timeo* è celebre il passo platonico che descrive strutture e funzioni del corpo umano. Gli dèi posero i «legami della vita, onde l'anima è collegata al corpo» nelle «salde radici» del midollo, dove fu posta «la specie mortale dell'anima». La specie divina e immortale fu posta invece in altra parte dello stesso midollo, che la mano divina «plasmò tutta rotonda» e a cui la divina mente «diè il nome di cervello».

Poi gli dèi «nel petto e nel così detto torace legarono la specie mortale dell'anima. E poiché una parte di essa era di natura migliore e l'altra peggiore, divisero in due la cavità del torace, quasi separassero l'abitazione delle donne da quella degli uomini, e vi posero in mezzo come chiusura il diaframma. E quella parte dell'anima che partecipa del valore e dell'ira e che è bellicosa, la collocarono più vicino alla testa, fra il diaframma e il collo».

«Il cuore,» prosegue Platone, «lo stabilirono nel posto di guardia [...]. Ma al batter del cuore nell'attesa dei pericoli e al concitarsi dell'ira,» precisa, «piantarono dentro il petto la figura del polmone, che in primo luogo è molle ed esangue, e poi è perforata di pori come una spugna, affinché ricevendo il fiato e la bevanda rinfrescasse il cuore e gli procurasse respiro e sollievo» quasi «come un cuscino».

«Quanto alla parte dell'anima che appetisce i cibi e le bevande e quello che è necessario per la natura del corpo, gli dèi la collocarono nella regione intermedia fra il diaframma e il confine dell'ombelico». E a guardia «composero la figura del fegato e la collocarono nella sua dimora. E lo fecero denso e liscio e lucido e dolce e fornito d'amarrezza» (i passi sopra riportati sono tratti da Platone, *Timeo*, 69e-73c-d, trad. it. di C. Giarratano).

Da questo sguardo al corpo, che Galeno mutua dal pensiero classico e arricchisce con osservazioni di anatomia comparata, portiamoci con rapido *excursus*, superando mille anni – i 10 «secoli bui» dello storico Juels Michelet – alla Bologna di Raimondo de' Liuzzi detto Mondino (1270-1326), il primo a dissezionare nell'aula di lezione un cadavere umano, e soprattutto alla Padova di Andreas van Wesel detto Vesalio (1514-1564), il primo a investigare la

«fabbrica del corpo mano» con i criteri della moderna anatomia.

L'affermarsi rinascimentale dell'uomo, e della natura gravitante intorno a esso in una visione del mondo insieme naturalistica e antropocentrica, porta a liberare il corpo umano e la sua immagine da preesistenti incrostazioni ideologiche, quali l'eresia iconoclastica bizantina e la negazione della *sectio cadaverum*, considerata pratica profanatrice del corpo morto.

Il naturalismo-umanesimo di un Leonardo o di un Verrocchio tocca vette artistiche anche in virtù di una conoscenza approfondita dell'anatomia da parte dei suoi cultori. Specularmente l'anatomia sistematica e topografica di Vesalio tocca punte massime, inaugurando una scienza rivoluzionaria anche in virtù dell'iconografia anatomica di Jan Stephan van Calcar, incisore-pittore fiammingo che è di casa nella bottega di Tiziano al Fondaco dei Tedeschi in Venezia.

Dopo questo periodo eroico, l'arte-scienza delle immagini corporee conosce un ulteriore approfondimento anche grazie a nuove tecniche. L'artigianato di disegnatori e incisori transita attraverso xilografie, calcografie, litografie. Lo sviluppo nei secoli di una iconografia anatomica sempre più ricca di scienza e sempre più arricchita tecnicamente è un lungo viaggio, percorso dal pensiero medico e non medico fino ai nostri giorni.

In rapida sequenza, dopo il *corpo-fabbrica* di Vesalio, esso contempla il *corpo-macchina*, da Cartesio a Lamettrie, con la macromacchina – il cuore – propellente il sangue, come descritto da Harvey, e con le micromacchine – osteoarticolari, alveolari, glomerulari – descritte dagli iatromeccanici di scuola galileiana, Borelli e Malpighi.

Contempla anche il *corpo-provetta* dei paracelsiani iatrochimici e, un secolo più tardi, il *corpo-organismo*, visto come un tutto maggiore della somma dei suoi organi. Ma poi contempla anche il *corpo-particellare*, cellulare, visto – dalla morfologia di Schleiden, dalla fisiologia di Schwann, dalla partologia di Virchow – non più come un tutto gerarchico governato da cuore e cervello, ma come una «democrazia di cellule» in un'ottica biopolitica.

Siamo all'oggi, al *corpo-biomolecolare* del DNA, che assomma l'intera informazione corporea, e contemporaneamente alle immagini ultrastrutturali della microscopia elettronica, all'immaginario della avveniristica "eidologia", scienza di immagini corporee che si avvale di onde ultrasonore, di radiazioni ionizzanti elaborate da un computer, di segnali a radiofrequenza emessi da atomi sottoposti all'azione di un campo magnetico statico di grande intensità.

Questa e altra futurologia iconografica proietta nel presente e nell'avvenire, in

una identità epiistemologica di lunga durata, la cultura osservativa e descrittiva risalente al corpo osservato e descritto da Vesalio. Il riferimento alla tradizione può preservare l'attuale rivoluzionaria eidologia dal pericolo di diventare idolatria, può immunizzare la scienza d'immagini dal rischio di farsi mera manipolatrice di cose. Solo se ancorata all'ormeggio di una sensibilità che appartiene a una lunga tradizione, la *tecnologia positiva*, cioè positivamente applicata, può restare immune dal rischio di tradursi in una *antropologia negativa*, cioè negativamente gestita, dove le immagini corporee altro non sono che simulacri, vuoti di concreta umana realtà.

Ma il problema della corporeità si pone non solo in rapporto allo sguardo medico, ma anche in rapporto all'intervento del medico sul corpo, come ricerca e come pratica di modificarne ad arte la natura (*natura imitatio artis*). Un esempio tratto dal passato è la chirurgia plastica rinascimentale che riparava nasi, orecchi, labbra in un'età di rissosità e di duelli con mutilazioni d'arma bianca del viso. In esempio recente è la chirurgia estetica, che elimina l'adipe o imbottisce il sottocute, facendosi cosmetica con l'elidere rughe o trapiantare capelli. Si tratta di interventi che concernono l'apparire, più che l'essere o il benessere.

Altri sono gli interventi sul corpo che mutano questo al punto da incidere strutturalmente sul meccanismo stesso dell'invecchiamento corporeo. «Elisir» è l'etichetta di una ideologia, assai più fidente che critica, in base alla quale, come si scriveva già vent'anni fa, «adesso che stiamo arrivando alla possibilità di modificare i nostri geni, invecchiare è diventato anacronistico» (A. Silverstein, *La conquista della morte. Perché potremmo essere l'ultima generazione che muore*, trad. it. Sperling & Kupfer, Milano 1982).

È la ricorrente, forse irrinunciabile ideologia medica di una "quasi immortalità" – equivalente biologico dell'immortalità metafisica – promessa nei secoli dall'alchimia di lunga vita, dal controllo cartesiano delle cause di morte, dal ricambio baconiano degli umori e degli organi, dagli innesti ormonali e delle tecniche d'ibernazione, ma oggi realizzata in concreto dai trapianti di questo o quell'organo salvavita e più recentemente ripromessa dalle manipolazioni dei geni marcatempo, dalle strategie della clonazione terapeutica, dall'utilizzo di cellule fetali ed embrionali.

Siamo giunti alla visione del corpo e delle sue parti divenute oggetti biologici da inserire e integrare nel soggetto, in un altro soggetto, come parti e componenti biologiche e biografiche. Si affaccia una nuova ideologia di corporeità creata dalla scienza, che propone il corpo come entità smaterializzata o come "corpo

anonimo” così da consentirne la fruibilità. «Scienza, diritto e mercato», ha scritto recentemente sulla rivista *Kos* Mariachiara Tallacchini, «appaiono uniti da una sorta di intesa nascosta nel proporre una visione del corpo in cui il soggetto-del-corpo viene escluso dalle decisioni relative ai propri materiali biologici – il corpo-oggetto – rispetto ai quali gli viene negato il potere di disporne».

Gli *human biological materials* sono oggetto di applicazioni sempre più numerose non solo in quanto materiali da utilizzare direttamente, ma anche come campioni da riutilizzare come fonti di informazioni biologiche e genetiche, conservati in banche e, ahimè, suscettibili di diventare anche *res derelictae*, materia corporea abbandonata.

Tutto ciò ci rende ben consapevoli del fatto che lo sviluppo scientifico-tecnico è sempre più rapido, irresistibile e inarrestabile. Possiamo, a ragion veduta, parlare di rivoluzione permanente. Ma, come ha ammonito Norberto Bobbio (N. Bobbio, *Autobiografia*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 260), «di rivoluzione permanente non si può parlare con altrettanta sicurezza nella sfera dei costumi, dei rapporti sociali, delle regole di condotta». Da qui un vecchio e nuovo problema: che «mentre il progresso tecnico-scientifico non cessa di suscitare la nostra meraviglia e il nostro entusiasmo, [...] continuiamo sul tema del progresso morale a interrogarci come duemila anni fa».

Come ai tempi in cui Platone e i medici ippocratici guardavano alla totalità somato-psichica della persona umana.