

Bello senz'anima

Meditando sulla *Sesta Meditazione*

di Antonello Sciacchitano

Nell'animalità, che ora aveva levato il suo grido, e nella paura, il cui grido attraversa come un brivido ogni fenomeno animale, si era fatto strada un sapere che era portato dall'animalità e che d'altronde copriva la paura; un sapere strano ed unico, che non trovava posto in nessun sistema e che pertanto non era dimostrabile; un sapere del tutto isolato, eppure vita, eppure conoscenza, e in eguale misura alimentato dall'animalità e dal conoscere.

Hermann Broch, *L'incognita*

Ma poiché noi abbiamo provato tutti, fin dalla nostra infanzia, che parecchi dei movimenti del corpo obbediscono alla volontà, che è una potenza dell'anima, ciò ci ha disposto a credere che l'anima sia il principio di tutto. A ciò ha anche molto contribuito l'ignoranza dell'anatomia e della meccanica; infatti, non considerando nulla all'infuori dell'esterno del corpo umano, non abbiamo immaginato che ci fossero in esso abbastanza organi o molle per muoversi da sé nelle tante diverse maniere in cui vediamo che si muove. E questo errore è stato confermato dal fatto che abbiamo giudicato che i corpi morti avessero gli stessi organi di quelli viventi, senza che mancasse loro altra cosa se non l'anima, e che tuttavia non ci fosse in essi alcun movimento.

René Descartes, *La descrizione del corpo*

A saperli leggere i miti dicono la verità. Magari più d'una. L'epoca moderna ha prodotto pochi miti. Vuol dire che nell'era scientifica la verità scarseggia? Verrebbe da rispondere di sì. Con Cartesio la verità diventa affare di dio. All'uomo di scienza interessa più la certezza pratica – se fai così, allora ottieni questo risultato – che il vero come dimensione ideale. Allora i miti moderni, oltre che pochi, sono inutili? No, se servono a creare opere liriche o romanzi. Quanto alla verità, si limitano a mettere in bella mostra una piccola ma fondamentale verità psicologica. Detta nel tedesco di Brentano sembra più vera: *Es gibt keine Seele*. L'anima non esiste, dicono i miti della modernità. Faust può mercanteggiare la propria anima con Mefistofele perché di anima non ne ha molta. Pertanto stipulare il diabolico affare gli conviene. Alla fine darà al diavolo quel che non ha, l'anima, appunto, come nel più puro gesto d'amore, direbbe Lacan. Faust amava Mefistofele, il grande bugiardo? Chissà che non amasse più il falso

del vero, l'uomo di scienza. D'altra parte Don Giovanni non meno esigente dello scienziato. Lui le vuole belle senz'anima, le sue donne, puri numeri sul catalogo di Leporello. In età barocca l'estensione prevale sull'intensione. La materia sul concetto. Il dualismo mente/corpo non ha senso scientifico. Esiste solo il corpo. Morto, naturalmente. La natura muore sotto il pennello dei pittori fiamminghi e lombardi del Cinquecento. Ma quale morte? La natura morta è vita che tace (*Stilleben*), dicono i tedeschi eufemisticamente.

È tutta qui la verità del soggetto della scienza? No, ce n'è almeno un'altra a monte, che ne porge quella "vera". Il corpo, vivo o morto che sia, è un artefatto del pensiero: è una congettura, dice Cartesio nella *Sesta Meditazione*. La contrapposizione *morte/vita* è un artefatto del pensiero cogitante che non riesce a tenere il passo dell'innovazione scientifica e si deve accontentare di congetture, affermazioni senza verità, potenzialmente false. Scopo del presente lavoro è rendere conto di come quattro secoli fa circa andarono le cose della vita per il soggetto della scienza. E constatare se sono migliorate quattro secoli dopo.

### *Una storia della psichiatria sui generis*

Digitando su *Google* "Cotard J.", scopro con meraviglia, che ancora nel ventunesimo secolo c'è in Australia qualcuno che pubblica articoli sulla non frequente, ma neppure rara, sindrome di Cotard.<sup>1</sup> Immaginavo che le nuove generazioni di psichiatri, formati sul DSM III e successivi manuali di standardizzazione dell'ignoranza psichiatrica, ignorassero l'esistenza di Cotard (1840-1889), psichiatra francese attivo ai tempi in cui la psichiatria era ancora una clinica medica. L'arcano è durato poco. L'autore perseguiva un fine preciso: fare pubblicità a un nuovo antipsicotico, l'olanzepina. L'industria farmaceutica, la stessa che promuove il codice DSM per programmare esperimenti controllati di

---

<sup>1</sup> Peter V. Butler, *Diurnal variation in Cotard's syndrome (copresent with Capgras delusion) following traumatic brain injury*, "Australian and New Zealand Journal of Psychiatry", 34-4, p. 684, August 2000.

farmacologia clinica, non arretra neppure di fronte al *revival* della psichiatria ottocentesca. Tutto va bene al profitto del capitale.

Allora, leggiamo cosa dice della sindrome di Cotard un famoso psichiatra francese della generazione di Lacan, Henri Ey:

Il delirio secondario più caratteristico della malinconia è il *delirio di negazione* o *sindrome di Cotard*. Esso comprende nella sua forma tipica idee di *negazione* (il malato nega l'esistenza dei propri organi; giunge a negare anche l'esistenza del proprio corpo, dei propri congiunti, degli amici, della morte, dei luoghi, del tempo, del mondo), alle quali si associano idee di *immortalità* (il malato si crede condannato a non morire per soffrire eternamente) e idee di *enormità* (egli pretende, per esempio, che il proprio corpo si sia gonfiato enormemente e invada l'universo).<sup>2</sup>

Patetici i malinconici. Sopravvivono a un tempo che fu. Non meno patetici i loro cugini, gli ipocondriaci. Il ritratto moderno dell'ipocondriaco è Argante, protagonista del *Malato immaginario*, l'ultima recita di Molière, che incarnando il protagonista si prende drammaticamente in giro e forse denega la propria malattia reale, una pneumopatia cronica. Simmetricamente a Cotard,<sup>3</sup> Argante-Molière pretende di avere un corpo. Il suo corpo esiste. Lo provano i suoi sintomi, immaginari quelli di Argante, reali quelli di Molière. Ma, siccome qualche contemporaneo minaccia la fede nell'esistenza del corpo con strane teorie meccaniciste, Argante chiede conferma a medici e farmacisti. Li paga non

---

<sup>2</sup> H. Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Manuale di psichiatria*, trad. F. Visintini, Masson Italia, Milano 1977, p. 271. Per altro Cartesio anticipa la possibilità logica della sindrome di Cotard quando nel *Discorso sul metodo* (1637) scrive: "Poi, esaminando attentamente ciò che ero e vedendo che potevo fingere di non avere nessun corpo, e che non ci fosse mondo, né luogo alcuno in cui mi trovassi; ma che non potevo per questo fingere che io non fossi" (Quarta Parte). Questo è tanto più significativo, come fa notare Derrida in *Cogito e storia della follia*, in quanto Cartesio non mette esplicitamente a tema la follia.

<sup>3</sup> In carenza di padre simbolico i malati mentali si chiamavano un tempo in Guardia Psichiatrica con il patronimico dello scopritore della sindrome.

per curarlo dai sintomi – guai se venissero meno perché verrebbe meno la credenza nel proprio corpo – ma per corroborare la fede nell’esistenza del corpo vivente. Chi è il vero folle: Cotard o Argante?

Sospendendo il giudizio, mi interrogo su alcuni dettagli di storia delle malattie mentali. Provvisoriamente ammetto che esista una mente, nome pseudoscientifico per anima. Se esiste la mente, esiste la patologia mentale, cioè la devianza. Se esiste la devianza il potere ha un ottimo pretesto per esercitare il controllo poliziesco sulle ideologie all’opposizione. Mi chiedo, allora, come sia cambiata la patologia mentale nel passaggio epocale – durato quanto tutto il Medioevo – dall’antichità alla modernità. Rispondendo in termini impropri, perché moderni, si potrebbe dire che la patologia mentale antica era affettiva, quella moderna intellettuale. Il passaggio dall’antichità alla modernità si realizza attraverso il *cogito* cartesiano che switcha l’elucubrazione dal piano dell’essere a quello del sapere. Anticamente si rifletteva sull’essere che è e il non essere che non è, modernamente si dubita. Anticamente si faceva della conoscenza, modernamente della scienza. Il soggetto della scienza è il prodotto del sapere sotto forma di dubbio: so o non so? Se so sono. Se non so, so di non sapere, quindi so e ancora una volta sono.

In parallelo alla transizione filosofica si realizza un radicale cambiamento, forse è meglio dire innovazione, nell’ambito della patologia mentale. Si transita dalla patologia affettiva a quella intellettuale. La follia classica – quella che si curava con l’elleboro, l’odierna rosa di Natale – era la furia e/o la melanconia, l’ottocentesca follia circolare, il moderno disturbo bipolare. Gli esempi letterari vanno da Aiace Telamonio al paladino Orlando. Sulla melanconia come attitudine intellettuale “privilegiata” abbiamo la testimonianza dello Pseudoaristotele. La follia moderna è, invece, la paranoia, schizofrenica o no. La paranoia è una follia intellettuale. È la follia del pensiero che crede di avere un pensiero perché pensa. In particolare pensa ingenuamente che l’Altro pensi a te, magari per perseguitarti.

La transizione affettivo-intellettuale in patologia mentale, ombra obliqua della parallela transizione avvenuta nella fisiologia del pensiero, ha conseguenze politiche. Anticamente il pensiero pensava l’essere.

Poteva pensarlo bene o male. Automaticamente, se lo pensava male, era escluso dal consesso sociale. Il *furiosus* non faceva problema al legislatore, che aveva approntato un dispositivo a difesa del patrimonio di famiglia. I problemi cominciano quando la malattia mentale, come la razionalità “normale”, cessa di pensare l’essere e comincia a pensare il pensiero. Può pensarlo bene o male, in modo conforme allo *status quo* o in modo rivoluzionario, e questo stavolta fa la differenza. Il potere è messo in crisi da un pensiero non convenzionalmente ontologico e deve predisporre dispositivi di difesa diversi dagli antichi. Arriverà presto a rinchiudere la follia nei manicomi, affinché gli effetti del pensiero folle non incidano sulla conservazione della struttura sociale (agli inizi della modernità fondata sull’assolutismo).

Faccio un esempio. Il delirio paranoico di persecuzione, sistematico e incontrovertibile, non differisce formalmente dalla teoria scientifica unificata delle forze materiali. Entrambe le posizioni teoriche sono pesantemente immaginarie: immaginano che esista *un Tutto*. (L’accento è su *uno*, non su *tutto*). La sola ma sostanziale differenza è che la paranoia è certa della verità proprio delirio – in un certo senso la paranoia è una forma di regressione all’antico – mentre la scienza è incerta sulle proprie teorie. Oggi, sia nella patologia come nella fisiologia del pensiero, si tratta sempre di certezza non di verità. La verità è affare di dio, dopo Cartesio, come dicevo all’inizio. All’uomo spetta la certezza pratica della morale e della ricerca scientifica. Entrambe sono *par provision*, cioè sono provvisoriamente valide e sempre correggibili. La patologia della certezza si chiama incontrovertibilità o paranoia. La fisiologia della certezza si chiama dubbio, che oggi, a diversità di quello scettico fino a Montaigne, che era sterile, è fecondo di opere scientifiche.

La cura del malato mentale cambia di concerto. La furia antica era un fatto privato. Per curare il *furiosus* – meglio, per salvaguardare il patrimonio familiare – il diritto privato romano individuava la cura nella curatela, da affidare al parente più prossimo. La moderna follia, invece, è da subito un fatto collettivo. Il *cogito* cartesiano che la genera è in realtà

un *cogitamus*.<sup>4</sup> “Pensiamo, dunque sono” è la verità della società moderna. Collettivo e privato si sovrappongono. Il che pone problemi al potere. Per controllare la follia collettiva occorre un’operazione su vasta scala. Non basta il diritto privato. Occorre andare alla fonte del diritto, che hegelianamente è il diritto pubblico. Durante il Rinascimento si comincia a segregare i folli sulle *stultiferae naves*. Si continua durante l’Illuminismo nei manicomi. Oggi non si va molto più in là. La psicofarmacologia è in realtà un vasto progetto di contenzione epidemiologica della follia, giustificata in nome del diritto pubblico. Gli psicofarmaci circoscrivono vasti campi profughi all’interno delle singole nazioni. Come nei campi profughi e nei lager nazisti, la psicofarmacologia ignora i diritti umani della persona. Essa sa troppo bene che il diritto è grossolana violenza (*rohe Gewalt*), come afferma Freud nel carteggio con Einstein sulla guerra. È, infatti, la violenza (*die Gewalt*) dell’autorità (*die Gewalt*), che consente a se stessa quel che impedisce ai propri sudditi.<sup>5</sup> La psicoterapia si adegua alla psicofarmacologia, mostrando la faccia buona di chi non usa veleni (farmaci). Ma, invocata in soccorso alla malattia mentale, non può far altro che barcamenarsi tra l’offerta dell’adeguamento filisteo alle norme vigenti e il tentativo di denuncia del disagio nella civiltà. Ma le cosiddette scuole di formazione alla psicoterapia, sì private ma riconosciute dallo Stato, non brillano per sensibilità e disponibilità politica, impegnate come sono a trasmettere gli schematismi terapeutici su cui prosperano.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> La contrapposizione polemica tra Derrida e Foucault su questo punto è più apparente che reale. Entrambi riconoscono la continuità ragione-follia, con le implicazioni politiche che ne conseguono.

<sup>5</sup> Il pessimismo freudiano recita: “Sembra che il tentativo di sostituire il potere reale con la potenza delle idee vada oggi giudicato come un fiasco. È un errore di calcolo non tener conto del fatto che originariamente il diritto era grossolana violenza e che ancora oggi non può fare a meno del sostegno della violenza” (da *Perché la guerra?* trad. nostra).

<sup>6</sup> Lo schematico rassicura anche se è falso. Perciò ha un florido mercato.

## *Un'anima con tutto il corpo*

In realtà la sindrome di Cotard dice la verità sulla transizione dalla scienza antica alla moderna. Dice che il corpo vivo, aristotelicamente inteso come sintesi di anima e corpo, forma e materia, non esiste. Naturalmente Cotard usa la negazione in modo improprio e per dire che non esiste il corpo vivo afferma che il corpo è morto. E si ferma lì. Non riesce ad affermare in positivo come vada modernamente inteso il corpo. In effetti, dietro questo arresto sembra che ci sia una difficoltà teorica. Non deve essere una difficoltà piccola, se ancora nel 1972 Deleuze parla di “corpo senza organi”. Lo psicanalista sorride sentendo sciocchezze del genere. Pensa allo sforzo mentale del maschietto di pensare il corpo femminile “senza organo”. Un filosofo con senso dell'umorismo arriverebbe a parlare della donna come primo organo dell'uomo.<sup>7</sup> Ma psicanalismi a parte, la difficoltà di concepire il corpo dopo la svolta cartesiana, che secondarizza l'ontologia rispetto all'epistemologia, è proprio il fatto che il corpo non può più essere concettualmente pensato come uno. Infatti, l'anima che lo unifica semplicemente non esiste. Appartiene a un'altra epoca che la religione tenta penosamente di far rivivere.

Il corpo moderno, cartesianamente inteso, è un insieme di parti – gli organi – che stanno insieme finché stanno insieme. Non è certo l'anima a tenere in vita il corpo e a farlo muovere, tanto meno è lo “sforzo volontario” di Maine de Biran, ma è un precario equilibrio metastabile di una miriade di fattori, da nulla garantito e, soprattutto, non organizzato intorno a qualche fattore principale. In un certo senso il corpo biologico non esiste o esiste ancora meno del soggetto del *cogito*, che pure il cogito riesce quasi miracolosamente a produrre. L'uomo macchina di La Mettrie è, infatti, un esito improbabile dell'evoluzione, che forse non ricomparirebbe sullo schermo della Terra riproiettandone il film. L'uomo macchina, lungi dall'essere un effetto deterministico dell'evoluzione, è il

---

<sup>7</sup> Cfr. L. Chiesa, *Antonin Artaud. Verso un corpo senza organi*, Ombre corte, Verona 2001, p. 30.

frutto di un'irripetibile contingenza, sostiene Jay Gould. Il corpo, insomma, se esiste, non è concettualizzabile in modo elementare. Ecco il senso metafisico della negazione cotardiana: non esiste la metafisica del corpo.

Naturalmente alla metafisica non importa gran che della svolta scientifica e continua imperterrita a cercare l'uno dove non c'è. Cerca l'uno, cioè l'anima, con tutto il corpo. Il risultato, come per *o la borsa o la vita*, è di perdere sia l'anima sia il corpo. Così alla fine degli anni Sessanta assistiamo alla moda della "teoria dei sistemi" di von Bertalanffy, che prende spunto dalla teoria biocibernetica e saccheggia senza nominarlo Bateson per imbastire una teoria che conferisca unità, appunto "sistemica" – cioè effetto dell'interazione delle parti, o sottosistemi – a vari corpi: da quelli biologici a quelli sociali. Oggi non si parla più di teoria dei sistemi. Ma negli anni Ottanta Maturana propose un discorso sistemico meno ingenuo parlando di autopoiesi. Che si concluse negli anni Novanta con il discorso di Varela e collaboratori su *The Embodied Mind*. Insomma, pur di resistere alla scienza, si cerca in tutti i modi di sfuggire al dualismo cartesiano attraverso una terza via, che poi è sempre una variante dell'ilozoismo aristotelico.

Dovrei includere nell'elenco dei fallimenti metafisici anche il recente cognitivismo, con la sua pretesa ontologica di scoprire la mente nel corpo come specchio neurologico della realtà ambientale. Ma non voglio prendere questa via, che mi porterebbe necessariamente a impegnarmi in una polemica sterile. Concludo la *pars destruens* con Cartesio, che mi colloca a distanza di sicurezza dalla pseudoscienza cibernetica: "Io non sono nel corpo soltanto come un nocchiero è nella barca" (*Sesta Meditazione*).<sup>8</sup> Dedico lo spazio che mi resta all'analisi dell'ipotesi cartesiana nel tentativo di abbozzare una *pars construens*.

---

<sup>8</sup> Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001, p. 275. Il paragone ricorreva già nel *Discorso sul metodo*, Parte Quinta (Cartesio, *Il discorso sul metodo*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2002, p. 203).



## *Il corpo del falso*

Come sono nel corpo? Cartesio dà la risposta che i teologi del tempo volevano sentirsi dire. “Sono così strettamente congiunto e quasi mescolato ad esso da costituire con esso un’unità”.<sup>9</sup> Cartesio procedeva mascherato. Per sdoganarlo doveva confezionare il proprio pensiero nei modi convenzionali, pagando un pesante tributo agli *idola theatri* del tempo, in particolare alla teologia. La sua risposta “vera” è un’altra ed è poco “unitaria”. Cartesio la fa scivolare tra le premesse del discorso, senza darle il giusto rilievo: *Conijcio corpus existere*.<sup>10</sup> Un’affermazione di portata pari all’altra, di poco più umoristica: *Mundus est fabula*. Nell’ultima meditazione metafisica, dai professori di filosofia considerata la meno felice, tornano, a proposito del corpo, le congetture, le favole e le

---

<sup>9</sup> *Ibidem*. Va rilevato che le nozioni di “confusione” e “mescolamento”, intesi come “intima connessione”, si connotano in Cartesio come legame necessario tra elementi semplici, contrapposto alla giustapposizione contingente.

<sup>10</sup> Ivi, p. 258. “Conosco l’anima meglio del corpo” è un *topos* delle *Meditazioni metafisiche*. Val la pena notare che all’ignoranza del soggetto della scienza nei confronti del corpo corrisponde nella fisica newtoniana una certa afanisi del corpo, come se il corpo non esistesse per sé, ma solo come supporto del movimento. “I campi gravitazionali godono della proprietà fondamentale seguente: tutti i corpi, indipendentemente dalla massa si muovono in essi allo stesso modo, a parità di condizioni iniziali. Per esempio le leggi della caduta libera nel campo dell’attrazione della Terra sono le stesse per tutti i corpi: quali che siano le loro masse, tutti acquisiscono la stessa accelerazione”. L.D Landau, E.M. Lifshits, *Fisica teorica 2. Teoria dei campi*, trad. A. Machov, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 296. La relatività generale vuole correggere l’astrattezza newtoniana, riportando lo spazio-tempo alle relazioni tra corpi. “Lo spirito della relatività ha origine dalla negazione dell’assolutezza dello spazio e del tempo e desidera sostituire questi due concetti indipendenti con uno spazio-tempo definito nei termini delle *relazioni* fra corpi”. M.B. Hesse, *Forze e campi. Il concetto di azione a distanza nella storia della fisica*, trad. L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1974. Il tentativo porterà a una seconda perdita del corpo con la “dissoluzione” della materia nella metrica dello spazio. Di nuovo la *res extensa* non si lascia circoscrivere concettualmente in qualche corpo.

idee poco chiare e non molto distinte, *in primis* le percezioni corporee, che la prima meditazione, per poter arrivare alla certezza del *cogito*, aveva proscritto come dubbie, *quindi* potenzialmente false.<sup>11</sup> È chiaro cosa di questo discorso non piace ai professori. Non piace che il corpo sia concepito da Cartesio come luogo del falso. Se la *mens* è fatta per ospitare il vero, se la caverà difficilmente con un corpo che la contamina di falso.<sup>12</sup> È vero che Cartesio invocò i buoni uffici del dio non ingannatore per governare il falso e stabilire la corrispondenza “vera” tra cosa estesa e cosa pensante. Ma il trucco non convinse nessuno, tanto meno i teologi, che in questo genere di cose sono più scafati dei filosofi.

Insomma, non c'è che dire: il rospo è difficile da inghiottire. Il corpo è il luogo del falso. È concettualmente falso che il corpo sia concettualizzabile come uno. Ma, se il corpo è il luogo del falso, in quanto luogo della mancata unificazione degli organi, la sua scienza sarà potenzialmente scienza del falso. Almeno per la scienza antica, che è scienza dell'Uno. E per la scienza moderna, che è meno esigente in termini concettuali dell'antica? Per la scienza moderna tutto ciò vuol dire che non c'è conoscenza “vera” del corpo.

---

<sup>11</sup> Le *Meditazioni metafisiche* segnano un progresso rispetto alle *Regole per la guida dell'intelligenza*, di dodici anni prima, pesantemente segnate dal marchio della fobia per le congetture. “Si avverta inoltre che assolutamente nessuna congettura si deve mescolare ai nostri giudizi intorno alla verità delle cose” (“Regole per la guida dell'intelligenza, Regola III”, in *Cartesio, Opere*, vol. I, Laterza, Bari-Roma 1967, p. 23).

<sup>12</sup> Il pensiero scientifico è un “pensiero debole”, per così dire, di natura. (Ma la natura non esiste...) La debolezza della *res cogitans* consiste nell'impossibilità reale di pensare la *res extensa* in modo categorico. In parole povere, la mente non può pensare il corpo altrimenti che in modo parziale e congetturale. Insomma, quando c'è di mezzo la corporeità, lungi dal realizzare l'*omoiosis* ontologica, la mente non può dire “pane al pane e vino al vino. Con il che la metafisica aristotelica, quindi tutte le metafisiche, si trovano di botto decostruite. Tuttavia, il bilancio non è del tutto negativo. Grazie alla non categoricità, il pensiero debole (scientifico) può pensare più mondi, alternativi al mondo che c'è, sganciandosi dall'universo così com'è, che in ultima analisi risulta sempre come lo vuole il padrone. (La vera *omoiosis* è al potere).

Andiamo più piano. Se il falso non è antinomico al vero, come nella logica aristotelica, ma è una dimensione del sapere, nel senso che sarebbe un sapere meno ben saputo del vero, allora il soggetto della scienza, introdotto dal *cogito* nella modernità, esordisce – direi socraticamente – nell’ignoranza. Abbiamo il coraggio di stringere il ragionamento. Se c’è scienza del corpo, le ipotetiche conseguenze sono due: o non c’è conoscenza o c’è meno conoscenza di prima dell’avvento della scienza. La prima ipotesi (anticognitivistica forte) è smentita dal fiorire della tecnologia, la contemporanea *Big Science*. La seconda ipotesi (anticognitivistica debole) è corroborata, invece, dal fiorire delle scienze fisiche e biologiche, oggi più ricche di modelli teorici che di acquisizioni pratiche, pur numerose.

Ne va preso atto. Il cognitivismo, l’adeguamento dell’intelletto alla cosa, addirittura il successivo programma fenomenologico “verso le cose stesse”, insieme alle varie riprese ontologiche, tutto ciò viene rubricato dalla mossa cartesiana sotto la voce “nostalgie”. (L’analista aggiunge: di asservimento, ma sarebbe troppo lungo giustificare la tesi in questa sede.) Esistono ed esisteranno sempre le metafisiche, le ontologie, tutti i cognitivismi da Kant in giù (nessun cognitivismo sarà mai all’altezza di quello kantiano), ma esisteranno solo come fantasmi, più collettivi, quindi più potenti, che individuali. Per lo psicanalista freudiano, in questo senso molto vicino al migliore tomismo, non c’è altra conoscenza che fantasmatica. Sentiamolo dire nel suo gergo da Lacan: “Nulla della conoscenza è stato mai concepito che non partecipi del fantasma di un’iscrizione del legame sessuale – e non si può neppure dire che i soggetti della teoria antica della conoscenza non l’avessero saputo”.<sup>13</sup>

Oscurantismo?

Sì e no. Cartesio, il filosofo delle idee chiare e distinte, non è illuminista ma è illuminante. Il suo oscurantismo giustifica tutti i tentativi di resistenza organizzati contro la scienza sotto le più diverse insegne – idealiste, storiciste, umaniste, antipositiviste, fenomenologiche ecc. Tutto

---

<sup>13</sup> J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore* (1972-1973), Seuil, Paris 1975, p. 76, trad. nostra.

va bene, pur di resistere alla scienza. Anche il falso ideologico che parla di tecnoscienza. La scienza è solo tecnica, non pensa, perché è meccanica, ci si racconta dalle parti della rinnovata ontologia. Ancora oggi, con il linguaggio dell'epoca di Cartesio la voce arrogante della filosofia proclama alla scienza: “Nel mezzo, vile meccanica; o ch'io ti insegno una volta come si tratta con i gentiluomini”.<sup>14</sup>

Ma rassicuriamo i gentiluomini che stanno in cattedra. L'oscurantismo di Cartesio è *sui generis*, cioè alla seconda potenza. Non è all'oscuro di ciò che oscura. In particolare oscura la concezione aristotelica binaria del falso come contrario simmetrico o antinomici del vero, in termine di valore equivalente al vero. Ma questo rapporto di simmetria tra i valori di verità vero e falso decade con Cartesio. È una conseguenza, a livello di logica, del capovolgimento del rapporto tra sapere ed essere. Prima di lui l'essere precedeva il sapere. Anticamente il sapere sapeva l'essere. E l'essere che è era vero, mentre il non essere era falso, non essendo vero. Dopo Cartesio – il suo *cogito* è tutto qui – il sapere precede l'essere e i rapporti tra vero e falso sfumano. Si è ciò che si sa, cominciando da quel che non si sa. Se sai poco, cioè se sai falsamente, sei poco. Nel contesto cartesiano cambia di conseguenza l'“essenza” del falso, che non è più il non vero, ma diventa una forma di sapere meno chiaro e distinto, correlato di un'ontologia più debole.<sup>15</sup> Per questo tipo di sapere “inferiore” la verità diventa congettura, ma non perde “valore di verità”, come dicono i logici moderni.<sup>16</sup>

Dalla *Sesta Meditazione* in poi, la concezione epistemica del falso come “meno sapere” sarà ripresa da Spinoza<sup>17</sup> ma non godrà mai di

---

<sup>14</sup> A. Manzoni, *I promessi sposi. Storia milanese del XVII secolo*. cap. IV.

<sup>15</sup> Lacan parla di mancanza a essere. Ma non seguiamo la sua proposta che sostanzializza troppo la stessa ontologia debole.

<sup>16</sup> Devo questa concezione della congettura a una comunicazione personale di Lacan.

<sup>17</sup> “La falsità consiste nella privazione di conoscenza inerente a idee inadeguate, ossia parziali e confuse” (B. Spinoza, *Etica*, Seconda Parte, Proposizione XXXV). In particolare sono idee false quelle che la mente si fa delle affezioni corporee (Ivi, Proposizione XXV e XXVIII). Ne consegue l'inadeguatezza della conoscenza

grande fortuna. Sarà presto soffocata dal ritorno della vecchia ontologia, corazzata dal binarismo logico forte, fondato sui sempiterni principi ontologici di identità, non contraddizione e terzo escluso. In epoca contemporanea la concezione del falso come non sapere (da cui, tuttavia, si può dedurre un sapere) sarà riproposta da pensatori epistemici come Wittgenstein – dove il falso diventa una componente dei giochi linguistici del seguire una regola – e soprattutto di Brouwer, fondatore dell'intuizionismo – dove il falso diventa propriamente ignoranza della dimostrazione.<sup>18</sup> Nella moderna cosmologia il termine “falso” esibisce tutto il valore temporale del “non ancora vero”. Si parla, infatti, di “falso vuoto” intendendo una buca metastabile nel campo di distribuzione della densità di energia, che va trasformandosi nel tempo in “vero vuoto” per effetto tunnel quantistico.<sup>19</sup> La metastabilità è il nome moderno dell'equilibrio caotico del corpo dell'uomo, composto come una “certa macchina ben connessa”.<sup>20</sup> Il termine “metastabilità” si riferisce allo stato di instabilità di un sistema che tende a evolvere verso la stabilità, ma che può essere osservato in condizioni opportune anche per tempi molto lunghi in stati lontani dall'equilibrio. Il falso è una forma metastabile di vero che è cristallizzato nel falso, ma che diventerà vero.

Ma il più grande teorico del valore epistemico del falso è Freud: l'inventore dell'inconscio. In quanto sapere non ancora saputo dalla coscienza l'inconscio è, epistemicamente parlando, essenzialmente falso.

---

mentale del corpo (Ivi, Proposizione XXIV). Ciò non toglie che esista una logica degna di questo nome del falso. “Le idee inadeguate e confuse si svolgono con la stessa necessità delle idee adeguate, ossia chiare e distinte”). Tutta la Seconda Parte dell'*Etica* spinoziana è un ampio scolio alla *Sesta Meditazione* cartesiana.

<sup>18</sup> Ci sarebbe molto da dire sui rapporti tra l'intuizionismo di Brouwer e l'*intuitus* di Cartesio che ha come oggetto le idee chiare e distinte.

<sup>19</sup> “In this context the false vacuum acts *temporarily* as a vacuum, so the word “false” in this context is used to mean “temporary”. A.H. Guth, *The inflationary Universe*, Random House, London 1997, p. 170. La falsità non impedisce al falso vuoto di possedere proprietà fisiche strabilianti: enorme densità di energia e di massa, pressione negativa e repulsione gravitazionale.

<sup>20</sup> Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, cit. p. 281.

Abitando il corpo dell'essere parlante, l'inconscio nutre dal corpo tutta la sua falsità, cioè tutta l'inadeguatezza rispetto alla Cosa epistemica, ossia la verità che parla. E false in questo senso sono gran parte delle formazioni inconse: i falsi ricordi, i falsi nessi, i falsi amori di transfert, fino alle false interpretazioni dell'analista che sono... giuste. L'unico sentimento, o meglio l'unica sensazione somatica che non dice il falso, perché non ha le parole per dirlo, è l'angoscia. L'angoscia è un segnale del corpo, falsamente recepito dal soggetto come segnale di pericolo. Invece, il corpo fa il suo dovere epistemico: con l'angoscia segnala al soggetto la prossimità all'oggetto del desiderio. All'analista l'angoscia non è meno utile, perché segnala la prossimità al fantasma primordiale. Analogamente, un'altra attività espressiva senza parole, quindi falsa in senso epistemico, il ridere del paziente nella seduta analitica, segnala la vicinanza al nucleo soggettivo di verità. Lo annota Freud nel suo saggio sul *Witz*.

Alla fine del proprio percorso intellettuale, in *Costruzioni in analisi*, Freud avverte lo psicoterapeuta che ha da aspettarsi un peggioramento dei sintomi, quando il paziente si avvicina alla loro verità. Insomma, in epoca moderna verità e sapere non si soffrono a vicenda. Sembrano inadeguati l'uno all'altro. Se non fosse per i buoni uffici della falsità del corpo che palpita o ride, non comunicherebbero. La parte del corpo in questo gioco sembra essere quello antico del mimo. Già gli antichi Romani sapevano sfruttare le capacità mimetiche del corpo, scegliendo dei mimi come ambasciatori per comunicare con i popoli appena assoggettati, che non comprendevano il latino. Passando dal corpo pubblico a quello privato, l'isteria usa la stessa tecnica mimetica per far esprimere in modo sintomatico al corpo la verità del desiderio che l'abita in incognito.

### *Il corpo in gioco*

Ma il gentiluomo in cattedra non è ancora tranquillo. Non gli basta sapere che il falso abbia un valore di verità. Ciò che lo turba di più non è venire a sapere che il corpo sia il ricettacolo delle false percezioni, ma che il corpo sia irriducibilmente falso perché non esiste il concetto che lo

rappresenti come unità elementare. Esso rimane fuori dalla mente, che da ora in poi non “sa cosa fare” con il corpo. La “mente estatica”, di cui parlava Elvio Fachinelli,<sup>21</sup> è anche questa apertura al corporeo non sintetizzabile e alle angosce che genera nei nostri schematismi mentali. È vero: il sillogismo è inquietante. *Esse est percipi. Ma percipi est falsum.* Quindi anche *esse est falsum.* Nel nostro senso l’essere è epistemicamente incompetente. Poco male, in fondo lo sapevamo già. Ma c’è di peggio ed è – ripeto – che il corpo cartesiano non sia uno. Nelle *Regulae ad directionem ingenii* Cartesio costruisce un’epistemologia delle nature semplici, che anticipa lo schematismo kantiano (purtroppo in seguito abbandonata). Sono nature semplici intellettuali la conoscenza il dubbio e l’ignoranza. Sono nature semplici comuni alle due *res* l’esistenza, l’unità e la durata. Il *proprium* delle nature semplici è di non essere false.<sup>22</sup> La loro intuizione è certa. *Ergo*, il corpo, che è intuito incertamente, quindi falsamente, non è semplice. O, detto come sopra, non è uno.

Qui arrivano guai a valanga per il soggetto della conoscenza. La mente, ammesso che esista – ma è da discutere a quali condizioni possa esistere – riesce a concepire se stessa come “una cosa”. Il *cogito*, quando riesce – e riesce a patto di non generalizzarlo troppo — ce la fa a pensare la cosa pensante. Ma la cosa corporea “non cessa di sfuggirgli”. È impossibile, direbbe Lacan. Il soggetto non riesce a concettualizzarla come una. Il corpo non è elementare come il pensiero. Il corpo possiede un supplemento – d’anima? – che non si lascia irretire in qualche unità. In termini moderni si direbbe che il corpo è una classe propria: un insieme di organi che non appartengono a un corpo. I limiti del corpo sono tanto vasti come quelli dell’insieme di tutti gli insiemi. Sono limiti che trascendono il

---

<sup>21</sup> E. Fachinelli, *la mente estatica*, Adelphi, Milano 1989.

<sup>22</sup> Cfr. *Regola XII*. L’epistemologia cartesiana anticipa l’analisi trascendentale di Kant, mettendo a tema il conoscere prima del conosciuto, il soggetto prima dell’oggetto. Soprattutto anticipa i grandi teoremi moderni di incompletezza, nel senso che la conoscenza è sempre parziale e perfettibile, anche quando parte da un nucleo intuitivo chiaro e distinto (i moderni assiomi). Vedi il saggio introduttivo di Lucia Urbani Ulivi a Cartesio, *Regole per la guida dell’intelligenza*, Bompiani, Milano 2000.

corpo biologico, migrano verso il corpo dell'altro, nel tentativo di realizzare con lui un impossibile rapporto sessuale,<sup>23</sup> e si estendono fino al corpo sociale, anch'esso poco unitario in tempi di globalizzazione. Si riesce a pensare parzialmente il corpo, a patto di non definirlo in un concetto.<sup>24</sup> Difficile.

La perdita dell'uno sottrae ontologia al materialismo, che d'ora in poi si presenta con una consistenza tanto fragile quanto quella dell'idealismo. Ma la scienza non si lascia impressionare dalla perdita dell'Uno, il *factotum* della scienza antica. La scienza moderna apprezza la libertà di pensiero che la destituzione dell'uno le assicura. In particolare promuove l'indebolimento delle istituzioni totalitarie dell'uno: dio e la causa sufficiente, anche se deve pagare tale libertà con la propria debolezza. Il soggetto della scienza ha un debole per il corpo, che tuttavia non riesce a pensare tutto, nel senso che non lo domina del tutto.

La forma di pensiero con cui il soggetto moderno tenta di cogliere la corporeità è il meccanicismo. Il meccanicismo è il bersaglio preferito dell'ignoranza antiscientifica. Lo spirito umanista apre le ostilità confondendolo con il determinismo e finisce per celebrare i funerali del suo fantoccio: il riduzionismo, quella forma di non pensiero che pretende ridurre la sociologia alla psicologia, la psicologia alla biologia, la biologia alla fisica. Nell'ignoranza di meccaniche non deterministe – la meccanica quantistica – e di automi indeterministici – macchine “artificiali” di calcolo e circuiti neurali “naturalisti”<sup>25</sup> – l'umanista non vuole vedere,

---

<sup>23</sup> L'assioma lacaniano dell'inesistenza del rapporto sessuale, che possa essere scritto, diventa nella nostra teoria un teorema. Non esiste rapporto sessuale tra due unità corporee, perché il corpo non è uno. In termini matematici il rapporto sessuale “irrazionale” o *alogos*. Non si può esprimere come  $2/3$ , ma è più vicino al rapporto tra lato e diagonale del quadrato.

<sup>24</sup> Dopo Cartesio il corpo è *res extensa*. Tale proprietà non basta a circoscriverlo come concetto. Nel Settecento Kant propose un'altra proprietà: l'impenetrabilità, discutendo se fosse qualità intrinseca degli atomi o effetto di forze repulsive. Tutta la discussione era volta a parare l'impossibilità del rapporto sessuale.

<sup>25</sup> Cos'è “natura”, cosa sono “leggi naturali”, se anche la “natura” viene letta come artefatto di apparecchi di registrazione scientifici, altamente artificiali?



innanzitutto, che il meccanicismo è un fatto estetico. Lo spirito meccanicista mira a formulare teorie “belle”, cioè semplici (“ridotte”), simmetriche e soprattutto prive di ipotesi *ad hoc*, innanzitutto senza riferimenti al costruttore stesso delle teorie, cioè senza antropocentrismi. Così la teoria tolemaica è meno bella di quella copernicana, che è meno bella della kepleriana, a sua volta meno bella della newtoniana. Nel passaggio dall’uno all’altro assetto teorico i tre “fattori estetici”: semplificazione, simmetrizzazione e deantropizzazione, vanno di conserva. In effetti, dall’antichità alla modernità assistiamo alla graduale riduzione degli elementi teorici (da deferenti ed epicicli a sole ellissi), all’accrescersi delle simmetrie (omogeneità e isotropia dello spazio in Newton contro l’eccezionale geocentrismo in Tolomeo) e, soprattutto, alla progressiva presa di distanza da ipotesi teologiche *ad hoc*, in particolare al decentramento della funzione del costruttore delle teorie. La nuova forma di pensiero si chiama meccanicismo.

Quanto ai contenuti delle proprie teorie, il meccanicismo si limita a considerare interazioni (non necessariamente nessi causali) tra parti – particelle, atomi, organi, sistemi – limitate nel tempo e nello spazio, senza riferimento a cause finali, che governino l’universo a distanza e dall’esterno in funzione dell’Uno. Il meccanicismo tende al globale, sotto forma di equazioni integrali, ma partendo da leggi valide “in piccolo”, per esempio sotto forma di equazioni differenziali. Ma la tensione al globale rimane strutturalmente tale, cioè sospesa nel vuoto “vero”. Non ci sarà mai la teoria “scientifica” del tutto come ai bei tempi del paradiso perduto.<sup>26</sup> Se l’olismo può rientrare nel meccanicismo, ci rientra *cum*

---

Dove finisce il “mondo della vita” di fenomenologica memoria, dopo l’*Umsturz* dei vari antropocentrismi? E, *last but not least*, ha ancora senso parlare di scienze dell’uomo?

<sup>26</sup> Le GUT (*Grand Unified Theories*) sono repertori che presentano classi di teorie in forma parametrizzata. Non c’è la metateoria che fissa i valori giusti dei parametri.

*granu salis*. Il monismo resta definitivamente fuori dal campo scientifico, come appannaggio esclusivo del pensiero teologico.<sup>27</sup>

Il cuore del meccanicismo è un *corpus* di leggi parziali concernenti l'evoluzione temporale di insiemi di parti: dalle orbite planetarie all'origine delle specie, da Newton a Darwin. Si potrebbe dire che "essere e tempo" è il tema della ricerca scientifica moderna. Ma allora è proprio il tempo ad acquisire dimensione epistemica e a diventare "tempo di sapere" per il soggetto. Il corpo diventa la posta in gioco di un'evoluzione. Il soggetto non può delimitarlo del tutto, non può prevederlo completamente. Il corpo può solo essere perso in tutto o in parte. L'essere per la morte diventa, allora, tradotto in termini epistemici, un gioco la cui posta è la corporeità. "La relazione dell'oggetto al corpo non si definisce come identificazione parziale da totalizzare, poiché al contrario l'oggetto è il prototipo della significanza del corpo come posta in gioco dell'essere".<sup>28</sup>

Presumiamo di dirlo meglio, senza nulla togliere all'intuizione di un grande. Il corpo, scientificamente inteso, è il luogo dell'infinito, così come il soggetto è il luogo del finito. La partita del soggetto con il "proprio" corpo produce risultati sempre parziali, essenzialmente falsi, ma correggibili alla prossima partita. Questo perché l'oggetto infinito, che è l'oggetto specifico della modernità, l'oggetto comune tanto al soggetto della scienza quanto al soggetto dell'inconscio, non è categorico, ossia non è categorizzabile in un concetto, ma rimane sempre parziale, come dicono gli psicanalisti, ossia parzialmente determinato. Un modo veloce per dire questa parzialità è dire, con Lacan, che "il corpo prende voce proprio dall'inconscio".<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Combinato con la velocità finita della luce il meccanicismo produce "orizzonti" di sapere limitati. Non si può sapere ciò che succede al di là di 15 miliardi di anni luce, la stima superiore dell'età dell'universo.

<sup>28</sup> J. Lacan, "Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano", in Id, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 803, trad. nostra.

<sup>29</sup> J. Lacan, *L'Etourdit*, "Scilicet", 4, Seuil, Paris 1973, p. 20, trad. nostra.

In una precedente nota comparsa su questa rivista ho segnalato le difficoltà che il discorso scientifico incontra nel definire il “caso”.<sup>30</sup> Quale corpo l’intervento bioetico deve mettere a fuoco nella galassia multidimensionale della metafora corporea: il corpo della madre o quello del bambino, il corpo biologico o quello sociale? Qual è il corpo cui in bioetica si fa “caso”? Sembra mancare l’unità di riferimento. In effetti, manca il referente sia del significato sia del significante “corpo”. Nel presente saggio argomento che tale mancanza è strutturale e in certo senso “incurabile”. Il corpo è il luogo della mancanza dell’uno. La bioetica ha il compito di supplire con decisioni autonome a tale mancanza. In epoca moderna l’etica non dipende più dalla metafisica. Concretamente ciò vuol dire che non si fonda sull’unità corporea. La libertà dalla metafisica sembra esigere dall’etica un caro prezzo: la rinuncia a ogni monismo.

Ciò interroga la medicina, tradizionalmente considerata la scienza del corpo. L’Uno genera la scienza tradizionale, sosteneva l’ultimo Lacan.<sup>31</sup> Può darsi oggi una scienza senza Uno? Sarebbe questa la vera scienza del corpo?

La medicina contemporanea è lacerata sul problema. Grosso modo agisce ancora la vecchia dicotomia quantità/qualità o natura/cultura. La medicina moderna deve essere EBM (EVIDENCE BASED MEDICINE),<sup>32</sup> cioè

---

<sup>30</sup> A. Sciacchitano, *La difficoltà del caso*, “aut aut”, 318, 2003, pp. 83-88.

<sup>31</sup> *L’Un engendre la science*. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, Seuil, Paris, 1975, p. 116.

<sup>32</sup> Gli antecedenti della EBM risalgono al XIX secolo. Nel 1830 il medico parigino Pierre Charles Alexandre Louis si era fatto promotore della *Médecine d’Observation*, un movimento culturale che sosteneva la necessità, da parte dei medici, di intervenire a livello terapeutico utilizzando non soltanto la propria esperienza individuale ma anche i risultati sull’efficacia di un trattamento ottenuti nelle prove sperimentali. Un secolo più tardi, nel 1972, l’epidemiologo inglese Archibald Cochrane osservava che i risultati della ricerca scientifica avevano un impatto minimo sulla pratica clinica. Nel suo libro *Effectiveness and efficiency. Random reflections on health service* Cochrane sostiene che “è causa di grande

fondarsi su dati oggettivi statistico-epidemiologici (ultimamente alla Ippocrate) o deve avvalersi soprattutto della particolare interazione medico-malato per circoscrivere la singolare storia della malattia in ciò che ha di idiosincrasico e irripetibile? Deve essere una scienza della natura o una scienza dell'uomo?

Per quanto detto, ritengo sbagliato rispondere alla questione così impostata. La medicina farà bene a non schierarsi né per le scienze della natura né per quelle dell'uomo. La medicina ha un sapere debole da difendere: quello del corpo. Qualunque presa di posizione binaria, pro o contro questo o quello, porrebbe il debole sapere della medicina a rischio. Rischia, infatti, di decadere in posizione di asservimento al potente di turno. ("Terapeuta" significa già in greco antico "servo") È chiaro che l'EBM è soggetta al capitalismo dell'industria farmaceutica. Ma le scienze umane non mettono la medicina al riparo da servitù idealistiche. O ancora: la medicina deve optare per l'empirismo anglosassone, con la sua variante della filosofia analitica, o per il razionalismo continentale, con le sue ultime espressioni ermeneutiche e ontologiche?

Credo che sia ragionevole sospendere questi – e altri – dualismi come artefatti: qualità/quantità, natura/cultura, empirismo/razionalismo sono gli

---

preoccupazione constatare come la professione medica non abbia saputo organizzare un sistema in grado di rendere disponibili, e costantemente aggiornate, delle revisioni critiche sugli effetti dell'assistenza sanitaria". Il manifesto della EBM è del novembre del 1992, quando sul "Journal of American Medical Association" compare un articolo dal titolo *Evidence-based medicine: a new approach to teaching the practice of medicine*: è il manifesto di un nuovo movimento culturale in ambito medico, la EVIDENCE BASED MEDICINE (EBM) appunto, o medicina basata sulle evidenze. Come affermano gli autori, essa costituisce un approccio alla clinica che si basa fortemente sui dati emersi negli studi epidemiologici e che ha come obiettivo quello di approntare la migliore soluzione a un problema medico coniugando le prove di efficacia raccolte in letteratura biomedica con l'esperienza e l'abilità del medico.

ultimi artefatti della presenza dell'uno. Se il corpo è uno in atto (per esempio come entità effettuale) vince l'empirismo; se il corpo è uno in potenza (per esempio come entità trascendentale) prevale il razionalismo. In realtà non vince nessuno, perché il corpo non è uno né in potenza né in atto. Il corpo è una realtà che si può ritagliare in diversi modi. La responsabilità del taglio è morale. Se qualcosa insegna il *Discorso sul metodo*, è proprio la precedenza della morale sulla scienza. Quindi anche la precedenza della morale sulla medicina, che modernamente non può fondarsi su qualche deontologia precodificata, per esempio di stampo professionale, ma deve esporsi ai tagli precari e metastabili della modernità.

[torna alla home](#)