

Il valore simbolico del cuore: Aristotele, Kosciuszko e il trapianto d'organi. Un'interpretazione filosofica antropologica

MELANIA BORGIO*

Abstract

Che cos'è il cuore? Una semplice pompa o la sede dell'anima? Oggi come un tempo, quest'organo continua a essere investito di un considerevole valore simbolico. Gli antichi pregiudizi sul ruolo marginale del cervello e sul primato del cuore non sembrano essere stati totalmente superati. Molti uomini di scienza, di cultura e di fede hanno indagato e approfondito il tema del corpo in generale e il ruolo del cuore in particolare. All'interno di questo lavoro, si accennerà ad alcune di queste posizioni e si proverà a offrire una visione più approfondita di altre. Le idee cardine del pensiero aristotelico saranno una sorta di filo conduttore. Aristotele riteneva, infatti, che la materia dell'uomo potesse essere rintracciata nel corpo e la forma nell'anima: materia e forma, per definizione, non potevano esistere l'una senza l'altra. A dimostrazione di quali soluzioni pratiche sono state percorse in contesti storici e culturali assai distanti tra loro, tra i molti, si è scelto di citare un evento svizzero di storia rinascimentale e un avvenimento della rivoluzione bolscevica. Il legame tra queste due situazioni è sottile, così come sottile è la linea che unisce i vari momenti di questo contributo. Il tentativo è quello di proporre un punto d'osservazione interdisciplinare per riosservare alcuni temi connessi ai concetti di anima e corpo.

Parole chiave: corpo, anima, cuore, trapianti d'organo, Aristotele, Kosciuszko.

Introduzione

Io sono o ho un corpo? Quanti corpi abbiamo/siamo? Ognuno di noi ha, ad esempio, un corpo biologico, ma al contempo è un corpo culturale; ognuno di noi, poi, vede e percepisce diversamente non solo il proprio corpo, ma anche il corpo dell'altro. La tradizione antropologica, filosofica e letteraria molto si è dedicata a questo tema così ampio e curioso, oggetto indiscusso dell'influenza della società, dei costumi e delle tradizioni. Il corpo può ed è stato osservato e

* melania.borgio@uninsubria.it

studiato da molteplici prospettive. Sarebbero necessari numerosi volumi per ripercorrere, con la dovuta precisione, tutto ciò che su di esso è stato scritto e detto e che continua a essere oggetto di dibattito e discussione. Si richiede quindi una scelta: in questo contributo alcuni temi verranno solo accennati, altri più approfonditi, altri tralasciati. Lo scopo è quello di provare a offrire un punto di vista interdisciplinare non già sul corpo in generale, ma sul valore simbolico-comunicativo di un organo particolare: il cuore.

Sappiamo che il corpo è stato oggetto di numerose trattazioni: in antropologia note sono le idee di Mary Douglas (1996), di John O'Neill (2004), di Nancy Scheper-Hughes e Margaret M. Lock (1987) e di Stuart Kauffman (1993), solo per citarne alcune. Il corpo da sempre ha beneficiato di un'attenzione particolare da parte dell'uomo in quanto tale. Il corpo, infatti, è ciò che ci permette di essere nel mondo, ciò da cui non possiamo prescindere. Mauss (2015) lo aveva definito "il primo e il più naturale strumento dell'uomo". Il corpo è ciò che ci rende animali *habiles* (Mauss 2015), capaci cioè di adattarci all'ambiente e di sopravvivere. A ciò consegue pertanto che proprio il corpo è il luogo delle manipolazioni simboliche, oltre che delle manifestazioni e delle espressioni delle rappresentazioni collettive. L'uomo è ben consapevole del fatto che il suo corpo altro non è che un microcosmo e le società hanno coscienza di questo singolare *status* del corpo, vale a dire del suo essere un microcosmo, dove è resa esplicita l'espressione dei valori, delle gerarchie e delle relazioni del macrocosmo. A ciò è conseguito che ogni società ha sviluppato abitudini proprie riguardanti gli atteggiamenti e l'uso del corpo. Come aveva notato Mauss, l'*habitus*, che si realizza attraverso l'uso del corpo, non varia solo con gli individui e con la loro capacità di imitazione, ma anche e soprattutto con il mutare delle società, con l'educazione, le convenienze, le mode e il prestigio. Sinteticamente si può riassumere quest'idea affermando che il corpo è il luogo in cui la cultura si somatizza e il valore si fa corpo.

In questa sede si è scelto di soffermarsi sul valore simbolico del cuore, tuttavia si ritiene doveroso, prima di entrare nel merito della questione, un accenno a un tema caro all'antropologia culturale. Il corpo, come aveva sapientemente sostenuto Malinowski (2004), è da intendersi come il principale "ricettacolo e canale della magia". Interessante è allora, *in primis*, la pratica della conservazione delle teste, originariamente legata al culto degli antenati e solo in un secondo momento connessa a funzioni decorative o utilizzata per il confezionamento dei medicinali. Diffusa era, poi, l'usanza di conservare la testa del nemico ucciso al fine di proteggere la società. Considerata un vero e proprio amuleto, si credeva che essa avesse un effetto positivo sulla fertilità delle donne e su quella dei campi da coltivare. A questo preciso scopo, le teste dei nemici venivano talora custodite in casa (come nel Borneo settentrionale), o indossate come decorazioni particolarmente ricercate (soprattutto presso alcune popolazioni dell'Amazzonia ecuadoriana). In

quest'ultimo caso, però, era consuetudine mettere in atto una precauzione magica e cucire la bocca. È qui evidente il rimando al complesso simbolismo della parola, la cui potenza creatrice è ampiamente attestata in differenti realtà culturali.

Molte delle forme scaramantiche e bene auguranti che erano state considerate peculiarità proprie della testa, con il passare del tempo, sono state affidate alla mano e tutt'oggi, in quasi tutte le culture, la mano continua a essere considerata capace di compiere gesti scaramantici e di lanciare malefici.

Nota è poi il valore simbolico attribuito all'occhio. In tutto il mondo antico la dimostrazione del riferimento scaramantico legato all'occhio è dato dalla proliferazione di collane e monili in agata. Questa pietra era considerata un amuleto naturale a causa della sua morfologia che rimanda evidentemente alla successione concentrica di cornea, iride e pupilla. Nella cultura egiziana, l'occhio di Oro o di Ra, entrambe divinità solari, era considerato un vero e proprio talismano indispensabile per il percorso che l'anima doveva compiere nell'aldilà. Nel mondo islamico, invece, l'occhio mantiene tutt'oggi sia una connotazione negativa (legata al mal-occhio) sia una connotazione positiva espressa soprattutto dagli amuleti rappresentanti il benefico occhio di Allah.

Gli storici e gli antropologi, così come i filosofi e gli uomini di scienza, coerentemente con l'evolversi delle conoscenze, hanno magistralmente delineato lo snodarsi di certi percorsi legati al corpo. La ricerca è in continua evoluzione, ma non pochi lavori (cfr. ad esempio Armocida 1997, Bellomo e Zamperetti 2007, Bradford 1933, Caplan 1987, Douglas 1996, Helman 1995, Lock 1993, Curry 2002, Nancy 2000, Terribile Wiel Marin 2001) già hanno contribuito a illuminare il territorio in cui ci muoviamo. Nel presente saggio si cercherà di entrare in questi temi applicando non solo le chiavi di lettura delle scienze antropologiche e sociali, ma anche quelle della religione e della morale, facendo altresì uso di alcuni strumenti della storia della medicina. Attenzione particolare sarà dedicata al pensiero aristotelico e a due fatti storici che, fra i tanti che inglobano queste problematiche, hanno offerto una dimostrazione di come le coscienze degli uomini possono reagire a situazioni specifiche. Accanto a questi singolari esempi, si accennerà poi al tema del trapianto di organi e ai valori specifici che entrano in gioco nel momento in cui a essere trapianto è un organo connotato da una valenza socio-culturale particolarmente rilevante.

La domanda, fulcro della trattazione, è: tra tutti gli organi e le parti del corpo umano, come è giunto il cuore a rappresentare nell'immaginario collettivo, in quasi ogni parte del mondo, la "sede delle passioni, del sentimento, e in generale degli affetti e delle emozioni"? (González-Crussi 2014, p. 277). Nel VI secolo, Sant'Isidoro di Siviglia, maggior enciclopedista medioevale, già narrava del ruolo rilevante assegnato al cuore e affermava che l'etimologia del lemma fosse da ricercarsi nel sostantivo greco *φάρμακός*

(cura). A suo parere nel cuore risiedevano tutte le sollecitudini e cause di conoscenza ed era quindi il cuore, e non la testa, sede della conoscenza. E oggi come definiamo il cuore? Nell'enciclopedia filosofica, si legge:

Cuore: non è un termine specifico e proprio della filosofia. Esso compare in testimonianze epiche poetiche, religiose e culturali in genere. E vi compare non come informazione fisica o fisiologica, bensì secondo significati traslati, che mirano alla visione antropologica nelle sue varie dimensioni: i sentimenti, le passioni, la volontà, l'animo, le virtù, la disposizione religiosa. (Molinario 2006)

Evidente è, quindi, anche laddove vi sono dei riferimenti filosofici, il rilievo antropologico connesso al motivo del cuore. Pertanto, prima di dedicarci ad alcuni significativi accenni al pensiero aristotelico, risulta qui doveroso un rimando a un'antica pratica che prevedeva il cibarsi del cuore. Le origini di questa usanza sono per lo più di natura rituale magico-sacrale. Essendo considerato non solo sede dell'energia vitale, ma anche dimora dei sentimenti affettivi e del coraggio, mangiare il cuore di un morto ha presupposto un'interpretazione simbolica del gesto che è stata oggetto non solo di una lunga tradizione folklorica, ma anche della letteratura medioevale. Nell'ambito sacrale era consuetudine che il sacerdote offrissi virtualmente il cuore della vittima agli dei ed è proprio in linea con questa consuetudine che si sono sviluppati riti magici legati alla tradizione del cuore mangiato. Sappiamo che, da un lato, ingerire il cuore del nemico ucciso, così come bere il suo sangue, era ritenuto un buon mezzo per incorporarne la forza. Dall'altro lato, poi, mangiare il cuore poteva anche essere visto come un rito utile per placare il morto, *inghiottendo* la sua parte più nobile ed esorcizzando così la sua eventuale sete di vendetta.

Accanto a queste funzioni magiche e simboliche, però, il cuore ha assunto pure, nella letteratura cavalleresca, un significato legato a sentimenti negativi quali l'odio e la vendetta amorosa. Ciononostante è bene notare come, in questo caso, il cuore non è più mangiato, ma viene fatto mangiare. Numerosi sono i racconti di mariti traditi che si sono vendicati facendo ingerire alla moglie il cuore dell'amante ucciso. La forma europea più antica che tratta questo tema è il breve componimento lirico di Ignaure attribuito a Renaut de Beaujeu e risalente a un periodo a cavallo tra il XII e il XIII secolo (González-Crussi 2014). Celebre è, poi, la vicenda di Guillem de Cabestaing raccontata da Boccaccio nel Decamerone (IV, 9). Da notare è comunque che la truce narrazione di una donna, o più sovente di dodici donne costrette a cibarsi inconsapevolmente di una parte del corpo dell'amante, ha valicato i confini geografici e temporali (con un evidente rimando alla tradizione cristiana dei dodici apostoli e all'eucarestia). Ogni riproposizione dell'episodio è poi stata caratterizzata da varianti introdotte dall'autore in accordo alla sua

indole e alla sua sensibilità, oltre che alle tradizioni proprie del suo contesto storico, alle idiosincrasie e alle convenzioni sociali.

Aristotele e il ruolo del cuore nell'antichità

Prima di passare alla disamina dei due esempi storici cui si è accennato fin dal principio di questo lavoro, si ritengono necessari alcuni interessanti riferimenti filosofici. Nota è la corrispondenza riscontrabile tra la saggezza pre-filosofica e la traslazione filosofica capace di esprimere, attraverso immagini o rappresentazioni, i concetti legati al cuore. Tra queste non si possono fare a meno di ricordare le idee di Parmenide, Agostino, Pascal e Kierkegaard. Qui ci soffermeremo soprattutto su Aristotele e su quei connotati "esistenziali" che, come vedremo, sono stati per lungo tempo, e in parte continuano ad essere, alla base della vita etica e religiosa.

Aristotele si dedicò alla filosofia prima, la metafisica, ossia a quella scienza che studia l'essere e le sue molteplici manifestazioni, le categorie. Queste, da un punto di vista ontologico, equivalevano, secondo lo Stagirita, ai modi fondamentali in cui la realtà si presentava, mentre, da un punto di vista logico, corrispondevano ai grandi predicati primi entro cui si collocavano tutti gli altri predicati possibili. Tra tutte le categorie, la sostanza era considerata la più importante essendo ciò di cui si parla, presupposta da tutte le altre. Per sostanza lo Stagirita intendeva un ente individuale e autonomo, il τὸδε τί (tòde tí), ossia il *questo qui*. Assodato che la domanda "che cos'è questo?" poteva essere formulata a proposito di qualsiasi cosa, qualsiasi cosa poteva, a suo avviso, essere definita sostanza. La sostanza era, poi, ciò a cui potevano essere riferite tutte le altre categorie, tanto è vero che il filosofo scrisse che: "Sostrato è ciò di cui sono predicate le altre cose, mentre esso stesso non è mai predicato di altro; [...] il primo sostrato suole essere identificato in primo luogo con la materia, in secondo luogo con la forma e in terzo luogo col composto di entrambe" (Aristotele 2000, Z, 3).

Occorre poi ricordare che forma e materia erano considerate due entità indissolubilmente unite nel sinolo, composto da un elemento attivo che era da individuarsi nella forma che strutturava la materia, e un'ulteriore entità sostanziale, la materia, che poteva comunque essere definita tale anche se solo da un punto di vista empirico e non già da un punto di vista speculativo, come accadeva, invece, per la forma.

Nello specifico, l'individuo concreto, essendo anch'esso un *tòde tí*, era, secondo Aristotele, sostanza e, in quanto tale, sinolo, ossia frutto dell'unione tra materia (ciò di cui è fatta una cosa, il materiale ricettivo che la compone) e forma (le qualità specifiche della cosa, la struttura che rende la cosa ciò che è). Detto in altri termini, lo Stagirita riteneva che l'uomo fosse materia avendo un corpo, ma al contempo, fosse forma, essendo un animale razio-

nale con un'essenza, l'anima, che lo rende ciò che è. O ancora, riprendendo quanto specificato dallo stesso Aristotele nel *De Anima*: "Il corpo non sarà l'anima perché il corpo non rientra negli attributi di un soggetto, ma è piuttosto sostrato e cioè materia. È dunque necessario che l'anima sia sostanza, in quanto forma del corpo naturale che ha la vita in potenza" (Aristotele 2007, *De Anima* B, 1).

Inoltre, come ebbe modo di notare il filosofo, nel mondo sublunare dove si trova anche la Terra, vi sono sì molteplici forme viventi, ma esistono anche corpi che naturalmente non hanno la vita in potenza, come ad esempio le pietre, e che, quindi, a differenza di ogni altro corpo organico sono destinate a non sviluppare mai la loro vitalità e a restare entità senza anima. Solo gli esseri viventi hanno un'anima che, tuttavia, dipende inevitabilmente dal corpo poiché, come si è visto, l'anima (la forma) non potrà mai esistere disgiunta dal corpo (la materia) né vivere indipendentemente da esso. Pertanto, in conclusione di questo breve percorso che ha voluto mettere in evidenza i tratti salienti del pensiero aristotelico in merito al dualismo anima e corpo, occorre rimarcare il fatto che la forma del corpo, pur essendo in qualche modo imprigionata nel corpo, come credeva Platone, è al contempo ciò che porta alla realizzazione finale della capacità che è propria del corpo. L'anima è l'unica in grado di vivificare la carne dell'essere umano, è la forma del corpo che di per sé è pura materia che ha la vita solo in potenza. L'anima, come un pilota di una nave, è il principio motore e produttivo del vivente, "è la causa prima in virtù della quale noi viviamo, pensiamo e percepiamo" (Aristotele 2007, *De Anima* B, 1-2) e svolge, nel rapporto col corpo, un ruolo fondamentale essendo oltre che forma anche sostanza.

Risulta qui evidente come questo pensiero sia in qualche modo una derivazione della pratica egizia della psicostasia, la pesatura del cuore. Lo stesso Aristotele citò l'Egitto definendolo, nella *Metafisica*, la culla della matematica. È, perciò, assai probabile che lo Stagirita fosse a conoscenza, se non delle antiche pitture che furono poi rinvenute nelle tombe egizie, certamente dell'esistenza di questa pratica. È noto, infatti, che in Egitto il cuore era il solo organo ad avere il privilegio di continuare a vivere col corpo e con l'anima del defunto anche dopo la morte, essendo il peso del cuore posto sulla bilancia di Osiride determinante per il destino ultraterreno del defunto.

Prima degli egizi, anche gli uomini primitivi avevano attribuito al cuore una funzione vitale totale. In Spagna, ad esempio, è stata ritrovata una pittura rupestre in cui è rappresentato un mammut e l'immagine del suo cuore nel punto preciso in cui effettivamente è presumibile si trovasse l'organo all'interno del corpo dell'animale. Questa pare essere la dimostrazione del fatto che i cacciatori sapevano di dover puntare in quel preciso punto per avere la meglio sull'animale. Pertanto, con ogni probabilità, già i primi uomini si accorsero che all'interno del loro corpo, così come in quello degli animali che cacciavano, vi era qualcosa che batteva seguendo un ritmo

diverso a secondo del loro stato emotivo.

Aristotele si oppose fermamente al tentativo di separare l'anima dal corpo, la forma dalla materia, in virtù dello stesso rapporto che li lega: il sinolo. Lo Stagirita provò altresì a unificare tra loro le diverse funzioni e attività psicofisiche dell'anima riconducendole a un unico referente, il cuore, al quale tutte le altre parti del corpo dovevano essere rivolte e in cui, a suo parere, risiedeva il centro dell'origine della vita (Aristotele 2007, *De juventute et senectute*, 3, 469a-410). Aristotele, mappando i luoghi dell'anima nel corpo vivente e identificando nel cuore l'organo di senso unificato, gettò quindi nuove solide fondamenta per il cardiocentrismo anche se, prima di lui, già vi era stato chi aveva dichiarato che il centro della vita psichica era da collocarsi nel cervello (encefalocentrismo). Si pensi, ad esempio, al medico di Crotona Alcmeone (VI secolo a. C.), a Platone (428-347 a.C.) o a Ippocrate (460-370 a.C.) che nel suo libro *Sulla malattia sacra* scrisse:

L'uomo deve sapere che null'altro che dal cervello, provengono gioie, piaceri risate e divertimenti e dolori tristezze, sconforto e lamenti. Soprattutto grazie ad esso pensiamo, ragioniamo, vediamo e udiamo. Giudichiamo sul brutto e sul bello, sul cattivo e sul buono, sul piacevole e sullo spiacevole. (Ippocrate 1996)

Dopo lo Stagirita, invece, occorrerà attendere Galeno (130-201 a. C.) per vedere almeno in parte confutate le sue tesi. Galeno, però, pur respingendo il cardiocentrismo aristotelico, rafforzò le idee tradizionali che vedevano locata nel cuore la fonte del calore innato del corpo e in esso l'unico organo realmente correlato all'anima. Nei secoli successivi le autorità mediche e religiose considerarono i lavori di Galeno ispirati direttamente da Dio arrivando così a ritenerli esenti da ogni possibile critica. A questo è conseguito che le idee galeniche rimasero preponderanti fino alla metà del XVII secolo. Si vuole poi qui ricordare che la conoscenza dell'anatomia e della fisiologia del cuore rimase vaga anche a causa del fatto che la dissezione umana fu proibita per lunghi anni. Il cuore continuò a essere pensato come la sede di tutte le emozioni anche a causa di quel movimento involontario che ogni uomo ha da sempre constatato in se stesso, sperimentando che rabbia, dolore e gioia hanno ripercussioni immediate sul battito cardiaco. Ai tempi di Galeno, infatti, ancora si riteneva che quel che si osservava negli animali potesse tranquillamente essere applicato anche agli uomini. Il medico della corte di Marco Aurelio, in virtù di questo pensiero, dissezionò cani, maiali e scimmie e solo eccezionalmente qualche gladiatore. È solo con i medici rinascimentali che torna a esserci un confronto diretto con i riscontri anatomici, ma, malgrado ciò, occorrerà attendere Vesalio (1514-1564) per vedere irrevocabilmente confutate le concezioni aristoteliche e galeniche poiché solo con lui il cuore sarà definitivamente posto al centro del circolo vascola-

re. Interessante è pure il fatto che l'anatomista giunse alle scoperte riportate nella sua celebre opera, *De humani corporis fabrica*, studiando unicamente cadaveri umani.

La medicina del XIX e del XX secolo ha descritto in modo dettagliato la fisiologia dell'apparato cardiovascolare, ma il cuore continua comunque a rivestire, nella coscienza comune, una funzione che va ben oltre quella di semplice pompa del sangue. Gli antichi pregiudizi sul ruolo del cervello e sul primato del cuore sembrano tutt'oggi condivisi se si tiene conto del fatto che comunemente si utilizzano espressioni come "essere senza cuore", "avere il cuore spezzato" o "avere un cuore di pietra".

Degno di nota è, poi, il culto del cuore di Gesù istituito dalla Chiesa, in linea con quanto credeva Aristotele più di trecento anni prima della nascita di Cristo. In virtù del suo significato simbolico, non è raro trovare rappresentazioni di santi (si pensi, ad esempio, a Sant'Agostino di Ippona, a Santa Gertrude di Helfta o a Santa Caterina da Siena) raffigurati con il cuore in mano. La Torah ebraica, come la Bibbia non contraddissero mai queste dottrine che privilegiavano il ruolo del cuore a dispetto di qualsiasi altro organo: nella stessa Bibbia il cuore è, infatti, considerato il vero rappresentante della coscienza dell'uomo, la sede non solo della sua vita affettiva, ma anche dell'intelligenza e della saggezza (Chevalier e Gheerbrant 1986).

Per secoli, popolazioni differenti per cultura e credenze religiose, abitanti in luoghi geograficamente distanti tra loro, hanno condiviso il pensiero che il cuore fosse da considerarsi dimora del coraggio, della generosità, dell'amore, oltre che dell'odio e della passione. A ciò è conseguito che anche in Europa, come già era accaduto in Egitto molti secoli prima, si scelse di conservare separatamente alcuni cuori per meglio difenderli dalla decomposizione e dall'erosione.

Il cuore di Kosciuszko

In Europa, nel corso dei secoli, si hanno notizie di circa settecento cuori estratti dai corpi e conservati separatamente. Questa pratica si eseguiva già nel XII secolo, anche se, in realtà, la maggior concentrazione del fenomeno la si riscontra tra il XVI e il XVIII secolo, con un picco massimo di centonovanta cuori nel XVII secolo (Bradford 1933). Il cuore di Guglielmo il Conquistatore (1027-1087), ad esempio, è conservato presso la Cattedrale di Rouen, mentre quello di Filippo IV il Bello (1268-1314), re di Francia, fu tumulato nella basilica di Fontainebleau. Carlo V (1338-1380), anch'egli re di Francia, ebbe tre tombe, una per il corpo, una per le viscere e una per il cuore. Il cuore di Napoleone, invece, fu prelevato e, su disposizione testamentaria dell'Imperatore stesso, fu sigillato in un vaso contenete alcool etilico e recapitato alla moglie, Maria Luisa d'Asburgo-Lorena. Di partico-

lare importanza è pure la conservazione dei cuori dei papi e l'*Augustinerkirche* di Vienna dove si trova il "Sepolcro dei cuori" in cui ne sono custoditi cinquantaquattro, appartenuti a personaggi imperiali morti tra il 1637 e il 1878. Dal 1632 al 1958, poi, tutti i principi elettori e re bavaresi fecero deporre i loro cuori in urne d'argento nella cappella della *Patrona Bavariae* di Altötting dove San Ruspero, primo Vescovo di Salisburgo, l'apostolo dei Bavaresi, aveva battezzato il primo duca bavarese (Bradford 1933).

In Italia, noto è il destino del muscolo cardiaco di Vincenzo Monti (1754-1828), ossia di colui che, durante una delle sue *Lezioni di eloquenza e prolusioni accademiche*, sostenne che "il cuore vuole sempre la parte sua nelle operazioni dell'intelletto" (Monti 2002, p. 208). A Ferrara, alla sua morte, venne innalzata una statua a grandezza naturale e il suo cuore fu donato dagli eredi diretti alla Municipalità, insieme a due autoritratti, al *secrétaire* e all'esemplare del *Dizionario della Crusca* con le postille autografe del poeta. Tutt'oggi il suo cuore è conservato presso la Biblioteca Ariostea.

In questa sede si è scelto di dedicare una particolare attenzione alla vicenda che ha visto protagonista il corpo, e soprattutto il cuore, di colui che è poi diventato un eroe nazionale polacco. Tadeus Kosciuszko nacque il 4 febbraio 1746 a Mereczowyszczyn in Podlesia, una regione povera e isolata a cento chilometri dall'allora confine con la Polonia, oggi Bielorussia. Figlio di una famiglia della piccola nobiltà, studiò dai padri Scolopi a Lubieszow, ma, a seguito della morte del padre, fu costretto a far ritorno a casa prima di quanto non avrebbe voluto: a lui spettava la gestione amministrativa del patrimonio familiare e dei quasi trecento servi. La tranquilla vita da nobile gentiluomo, però, poco si confaceva al temperamento impetuoso del giovane che, dopo soli cinque anni, decise di partire per dedicarsi alla carriera militare. Seguì un corso alla scuola dei cadetti di Varsavia (1765-1769), e si recò in Francia per perfezionare la sua formazione e studiare ingegneria militare delle fortificazioni. Durante la prima spartizione della Polonia (1772) il giovane era quindi lontano dalla sua patria. Nel 1774 ritornò, ma fu sempre in costante disaccordo con i fratelli e il padre della donna che amava, il potente etmano di campo lituano che si oppose con determinazione alla loro unione. Il giovane tentò allora di rapire la donna di cui era innamorato, ma senza successo. Così, per allontanarsi dalle contese famigliari e per sfuggire dalla vendetta dell'etmano, Kosciuszko tornò in Francia e, nel 1776, si arruolò nel corpo dei volontari a sostegno della guerra di indipendenza degli Stati Uniti contro l'Inghilterra. Mentre era colonnello, si recò in America del Nord per costruire otto fortificazioni per la protezione di New York e di Philadelphia. Queste costruzioni militari risultarono così determinanti per la vittoria statunitense sugli inglesi che George Washington decise di elevarlo al grado di generale. Come segno di ringraziamento, il presidente gli offrì un dominio presso West Point e una considerevole pensione annua, ma il giovane rifiutò poiché era impaziente di far ritorno in patria. Tornato

a casa nel 1784, Kosciuszko si rese presto conto che il patrimonio familiare era stato sperperato dai fratelli e le nuove tecniche agricole apprese in America non erano in grado di portare ai successi economici da lui auspicati. Nel 1789 riprese allora la carriera militare, partecipò alla campagna contro la Russia e alla seconda spartizione della Polonia. La Polonia, formalmente indipendente, pur vedendo ridursi la sua estensione territoriale decise di tentare una nuova insurrezione contro la Russia che aveva conquistato parte dei territori persi dalla Polonia. A Kosciuszko fu affidata la guida dell'impresa, ma nell'ottobre 1794 i polacchi furono nuovamente sconfitti dalle forze russe alleate con i prussiani. Kosciuszko fu fatto prigioniero in Russia, ma la zarina Caterina, avendo grande stima di lui, gli concesse di essere curato dal suo medico personale. Nel 1796, il figlio della zarina, a lei succeduto dopo la sua morte, Paolo I, rimise definitivamente in libertà il generale polacco offrendogli anche un possedimento con mille servi, ma lui rifiutò, chiedendo piuttosto la liberazione dei prigionieri polacchi che si trovavano ancora in Russia. La sua richiesta venne accolta. Kosciuszko tornò in America, ma dopo soli nove mesi, appreso che il generale Bonaparte stava costituendo in Italia delle legioni polacche formate da emigrati provenienti da diversi Paesi, decise di lasciare tutti i suoi beni a un istituto di beneficenza impegnato nella liberazione degli schiavi neri e di tornare in Francia. In questo stesso periodo si stava formando il grande ducato di Varsavia sotto la protezione francese, ma in esso non c'era posto per Kosciuszko. Terminato il Congresso di Vienna (1815), lo zar Alessandro I sperava nel ritorno di Kosciuszko in Polonia, poiché era a lui che avrebbe voluto affidare il compito di rendere effettive le nuove disposizioni emerse durante il Congresso, ma l'incontro tra i due non durò più di un quarto d'ora. In quest'occasione Kosciuszko insistette perché anche la Lituania fosse annessa alla Polonia, ma lo zar ignorò totalmente la sua richiesta. Kosciuszko decise allora di stabilirsi in Svizzera, il solo Stato libero in Europa, e nello specifico a Soleure dove il fratello del suo amico Peter Josef Zeltner gli offrì un piccolo appartamento annesso alla villa degli Zeltner (luogo che è tutt'oggi sede del museo Kosciuszko). Qui, abbandonata la politica e la carriera militare, si occupò principalmente della figlia dell'amico, Emilie, per cui fu una sorta di precettore. Morì il 18 ottobre 1817 (Hans s.d.).

Secondo le stesse disposizioni di Kosciuszko, il suo cuore venne donato a Emilie Zeltner, mentre le sue viscere furono sepolte dai figli dell'amico Zeltner al cimitero di Zuchwil e il suo corpo, imbalsamato, fu inizialmente portato da Gurzelngasse alla chiesa dei Gesuiti. La bara, in quell'occasione, secondo le ultime volontà del defunto, fu trasportata da sei anziani seguiti dai personaggi di rilievo sia del mondo laico sia di quello ecclesiastico e da una grande folla popolare. Ben presto però, i polacchi espressero il desiderio di riportare il loro eroe nazionale in Polonia e il 23 giugno 1818 fu definitivamente sepolto presso il castello di Wawel a Cracovia. "Come la Polonia

fu frammentata in tre parti, il suo grande eroe nazionale ebbe tre tombe: Cracovia, Varsavia e Zuchwill” (Hans s.d., p. 10).

Il cuore dell'eroe nazionale polacco, donato alla figlia appena fanciulla del suo amico, la seguì nel corso dei suoi vari trasferimenti. La ragazza, felice e orgogliosa di questo dono, lo conservò in un'urna di vetro che portò sempre con sé. A seguito del matrimonio con Gian Battista Morosini, il cuore di Kosciuszko passò prima dalla Svizzera per poi stanziare a Varese dove Morosini aveva acquistato la villa Recalcati, odierna sede della Provincia e della Prefettura della città. Qui, nel parco, Emilia fece costruire un cippo, tutt'oggi esistente, con un vaso chiuso dal coperchio e con alla base le parole “Cor Taddaei Kosciuszko”. Il cuore restò più di quarant'anni a Varese. Fu nuovamente portato nella villa svizzera poco prima della morte di Emilia, quando la dimora varesina fu venduta per essere trasformata in albergo (Giampaolo 1971, pp. 61-63). Nel 1927, infine, l'allora governatore polacco decise di trasferire tutto il museo a Varsavia, cosicché il cuore venne portato nel palazzo reale polacco dove si trova ancora oggi.

Particolare è, poi, il destino del figlio di Emilia Morosini che scelse di prender parte all'impresa della Repubblica Romana, consapevole che questo avrebbe potuto comportare anche il sacrificio della sua vita. La scelta, con ogni probabilità, fu frutto dell'educazione che il giovane Emilio Morosini ricevette. Sebbene la pratica di conservare separatamente il cuore di personaggi celebri fosse, come si è avuto modo di vedere, usanza non insolita nell'antichità (Terribile Wiel Marin 2001), ci si domanda ora: la scelta di Emilio Morosini fu, forse, influenzata anche da quel cuore contenuto nel cippo della villa del giardino dove era cresciuto? La casa di Vezia, dimora principale della famiglia Morosini fu, infatti, uno dei principali fulcri della vita politica di quegli anni. Le notizie da ogni parte d'Europa giungevano a Emilia Zeltner che prima le vagliava e poi le diffondeva a parenti e amici (Capasso 1914). L'ideale repubblicano e i sentimenti patriottici hanno, quindi, avuto un ruolo determinante nella formazione del figlio di Emilia (Bertoliatti 1939). Molti di quegli stessi fermenti patriottici giunsero, poi, anche a Varese, dove la famiglia si trasferì e, con lei, anche il cuore del generale polacco. È nel parco della villa varesina che i ragazzi trascorsero le loro giornate ed è, perciò, ipotizzabile che più volte si fermarono davanti all'urna a osservare il cuore in essa contenuto. A quest'ipotesi consegue l'idea che l'urna contenente il cuore dell'eroe polacco può, in un certo senso, essere considerata stimolo e nutrimento degli ideali di patriottismo e di ardimento del giovane Morosini e del suo compagno e amico, Emilio Dandolo, che condivise la sua medesima scelta (Armocida 1997, p. 43). I due, infatti, “cresciuti insieme, distinti per religiosa soavità, per svegliatezza d'ingegno, accorsero e batterono vicini nella rivoluzione di Milano” (Brambilla 1874, p. 199). Militarono insieme nella colonna Manara, poi tornarono a Milano come aiutanti di campo del generale Perrone e divennero entrambi ufficiali

nella campagna del 1848, ma il 3 giugno cadde Dandolo, mentre il 30 giugno morì Morosini ferito a morte dai francesi.

Il corpo di Lenin

Noto è l'atteggiamento dell'uomo che, di fronte al cadavere, è solito porsi con un rispetto imposto dai valori connaturati con la paura umana e dalle norme religiose. Troviamo traccia di questo atteggiamento già a partire dalle prime testimonianze scritte nella nostra lingua e dalla sua pretesa etimologia. Nel Trecento, fra Zanobi dell'ordine dei frati predicanti, scrisse "il cadavere si dice, secondo i grammatici, da cadere" (Accademia della Crusca 1806, vol. 2, p. 6). Due secoli dopo Giovan Battista Gelli sostenne che "quando l'anima è separata dal corpo, e' non si chiama più uomo, ma un cadavere, a modo de' latini, o veramente un morto, a modo de' volgari" (Armocida 2001, p. 3 dell'estratto). La storia legata non solo al dualismo anima-corpo, ma anche al cadavere inteso come ciò che resta dopo la dipartita dell'anima, ha condotto a riflessioni che partono da interrogativi legati al variare dei costumi dell'uomo e che arrivano a valutare ciò che guida le nostre azioni, nel correre del tempo e nei diversi contesti sociali. Tra le numerose dimostrazione delle soluzioni trovate dagli uomini (Verdery 1999), in contesti socio-culturali assai diversi, interessante è, oltre alla vicenda del cuore di Kosciuszko ricordata poc'anzi, un momento legato alla storia bolscevica.

Il 21 gennaio 1924, le massime autorità sovietiche si trovarono di fronte al difficile problema di cosa fare del corpo di Vladimir Ilich Lenin. Il dibattito era in corso già da alcuni mesi, da quando un ictus aveva colpito il tanto venerato capo, facendo temere che la sua morte fosse ormai prossima. Le posizioni erano diverse e il confronto fu assai aspro poiché a essere coinvolti non furono solo i fattori propri della tradizione religiosa o gli atteggiamenti culturali e ideologici, ma anche aspetti legati alla modernizzazione che incombeva. Si poteva distruggere la salma o era doveroso conservarla? Meglio la moderna cremazione o la religiosa imbalsamazione? Fin dal principio, Stalin si schierò contro la via della cremazione, che riteneva essere in contrasto con la concezione russa dell'amore come è dimostrato anche dall'assenza di crematori (l'idea stessa era quindi aborrita dalla società). In conseguenza di ciò, secondo Stalin, il corpo di Lenin, che tanto era stato amato dal suo popolo, doveva necessariamente essere conservato. Stalin affermò: "Alcuni compagni ritengono che la scienza moderna, per mezzo dell'imbalsamazione, offra la possibilità di conservare il corpo a lungo, almeno per il periodo di cui la nostra coscienza ha bisogno per abituarsi all'idea che Lenin non è più fra noi" (Armocida 2001, p. 7 dell'estratto). Tuttavia, questa tesi venne aspramente condannata da coloro che ritenevano che, così facendo, si incorreva nel rischio di assimilare il corpo del padre della rivoluzione alle reliquie

dei santi cristiani che erano state rigettate dai rivoluzionari essendo ritenute eccessivamente funzionali ai riti della Chiesa ortodossa. Bucharin, Kamenev e altri non mancarono di rimarcare quest'argomento, così come Trockij che sostenne: "Vorrei proprio sapere chi sono questi compagni che propongono che con l'ausilio della scienza moderna i resti di Lenin siano imbalsamati, trasformati in una reliquia. A costoro direi che non hanno capito assolutamente nulla della dialettica marxista" (Castronuovo 2016).

Sappiamo che il corpo di Lenin fu sottoposto prima a un'imbalsamazione atta a una conservazione per soli sei giorni, a cui ne seguì una seconda per quaranta giorni e infine una terza finalizzata a mostrare permanentemente Lenin a tutti coloro che avrebbero visitato il mausoleo. È così che, pur dichiarandosi estranei alla tradizione russa dell'amore e della venerazione delle salme, i rivoluzionari non furono capaci di sottrarsi alla forza del materiale simbolico della loro nazione. La teca con il corpo dell'eroe non si trasformò, come temevano alcuni, in un luogo di pellegrinaggio dinnanzi al quale si chiedevano miracoli, ma divenne una testimonianza esplicita del forte simbolismo politico legato non solo alla persona, ma anche e soprattutto al suo corpo. Questa è una dimostrazione del fatto che non solo il corpo è sociale per la sua autorità simbolica, ma chiaramente allegorico è anche il trattamento riservato ai cadaveri.

La conservazione del cuore e il "nuovo contenitore"

Abbiamo indagato due eloquenti testimonianze storiche connesse a due possibili usi cui il corpo morto (o alcune sue parti) può essere sottoposto. Oltre a queste specifiche situazioni, ne esistono altre altrettanto suggestive. Si pensi non solo al cuore mangiato o fatto mangiare, ma anche ad alcune pratiche proprie del campo della museologia scientifica o alla recente esposizione dei corpi "plastinati" di Gunter von Hagens¹.

Nel dominio degli interessi scientifici e museologici, così come nella conservazione dei corpi politici, potrebbe apparire che le problematiche affrontate siano tra loro eccessivamente differenti. Ma è davvero così? Non esistono forse delle ideali linee di collegamento? Armocida (2001) mostra come vi sia un legame, seppur non evidente,

tra un valore che esisteva ed era sentito individualmente e collettivamente, in un'epoca in cui si donava un cuore per alimentare sentimenti, affetti, ideali,

1 L'esposizione *Body Worlds. The Original Exhibitions of Real Human Bodies* è una vera e propria enciclopedia di anatomia a grandezza naturale. La mostra offre al visitatore la possibilità di osservare dal vivo non solo organi (malati e sani), ma anche e soprattutto cadaveri interi nelle posizioni anatomiche della vita quotidiana (http://www.bodyworlds.com/en/exhibitions/current_exhibitions.html).

e i valori del nostro tempo che restituiscono agli organi offerti in dono il loro più oggettivo significato e capacità di alimentare la vita. (Armocida 2001, p. 20 dell'estratto)

Anticamente il dono del cuore costituiva un atto di amorevole generosità e di elevatezza spirituale, mentre oggi sembra essere diventato un qualcosa che si scambia in modo anonimo e impersonale. In virtù della sua storica connotazione simbolica, però, c'è chi ha notato (cfr. ad esempio Freeman 2011) che in realtà non è così e la *compliance* del paziente malato di cuore è maggiore rispetto a quella di soggetti che soffrono di patologie legate ad altri organi. Il paziente cardiopatico sembra seguire con particolare attenzione le pratiche terapeutiche consigliate dal curante.

Il ruolo del cuore non è più quello che aveva teorizzato Aristotele e chiunque è razionalmente consapevole che tutte le funzioni dell'anima non sono localizzate nel cuore, ma nel cervello. Se fosse venuto a conoscenza degli studi di Vesalio, lo Stagirita sarebbe stato disposto a dislocare l'anima nel cervello? Si sarebbe lasciato convincere da questa nuova teoria? Come avrebbe reagito nell'osservare cuori conservati separati dai corpi? Cosa avrebbe pensato del "nuovo contenitore", il corpo di un altro uomo (Terribile Wiel Marin 2001, pp. 56 e 63), in cui può oggi essere posto il cuore? Se da un lato si può ragionevolmente presupporre che Aristotele avrebbe condiviso l'idea che il cuore di Kosciuszko, avendo contenuto in sé l'anima dell'eroe nazionale polacco, sia stato determinante nelle scelte del giovane Morosini, dall'altro lato, per quel che concerne il trapianto di cuore, la discussione è più complessa e richiede, da parte nostra, una maggiore analisi. La forma (l'anima che ha sede nel cuore), infatti, era per lo Stagirita inseparabile dalla materia (il corpo umano) e per lui, diversamente da quanto credeva Platone, morto il corpo moriva anche l'anima giacché la forma era separabile dalla materia solo in senso logico, e non in senso materiale: a ciascun individuo era garantita, a suo parere, una naturale unità psicofisica indissolubile. L'anima era vita, ma era comune a tutti gli esseri viventi; la vera essenza dell'uomo risiedeva, invece, nella razionalità che, come le altre funzioni dell'anima, aveva sede nel cuore. Forse, Aristotele, avrebbe acconsentito al trapianto di cuore poiché così facendo il ricevente avrebbe ottenuto dal donatore non solo la sua anima, ma anche tutte le funzioni in essa localizzate, da quella nutritiva all'accrescimento e alla capacità di movimento, dalle sensazioni alla fantasia che sfrutta le immagini in esso contenute e soprattutto l'intelletto e l'intelligenza. Paradossalmente, seguendo il pensiero ipotetico di Aristotele, la forma del donatore rivive nella materia del ricevente, mentre la forma del ricevente muore essendo privata di una materia, come perisce la materia del donatore. Non potendo salvare la forma di colui che soffre di un'insufficienza cardiaca, non essendo quel dato danno cardiaco curabile con una terapia medica o chirurgica e non potendo salvare la materia di

colui che è morto, oggi si può sottrarre alla morte la materia dell'uno e la forma dell'altro consentendo così a colui che dona il cuore (e con esso, tra le altre funzioni, anche la sua *intelligenza*) se non di guadagnare l'immortalità, almeno di vivere più a lungo. A dimostrazione di ciò vi è, poi, il fatto che, spesso, i riceventi si lasciano influenzare (spesso inconsapevolmente) dalle passioni e dagli interessi del donatore, sentendosi in qualche modo in dovere di continuare a farlo vivere e di esprimere il loro senso di gratitudine.

La letteratura (cfr. ad esempio Meilaender 2006, Sanner 2001, Sque e Galasinski 2013, Svenaeus 2010, Quintin 2013) ci ricorda, infatti, come il trapianto non possa essere considerato un semplice strumento finalizzato alla sostituzione dei pezzi non funzionanti di quella macchina chiamata corpo. Esistono, come si è avuto modo di vedere, valori culturali associati al corpo e a come lo percepiamo. Il trapianto, mutando fisicamente il corpo, permette di ripensare anche e soprattutto al proprio sé. La necessità di ridefinire la propria identità che consegue a una simile operazione implica pertanto delle contraddizioni ideologiche e delle conseguenze psicosociali legate alla trasformazione personale che si sta vivendo. Il contesto culturale risulta poi determinante poiché porta anche a una modificazione della propria condizione sociale mettendo in atto nuove relazioni che hanno un notevole impatto sulla vita del ricevente (Borgo e Picozzi 2015). I modi in cui i riceventi rimodellano le rispettive identità, essendo queste connesse alla ricostruzione dei corpi, sono determinati anche e soprattutto dai propri contesti socio-culturali, dal momento che è proprio la cultura a definire cosa significhi essere umani *hic et nunc*. Due livelli di esperienza separati conducono a questa trasformazione. In primo luogo, rilevante è il modo in cui il ricevente ricostruisce soggettivamente e privatamente il proprio senso del sé. In secondo luogo, determinante è pure la risposta sociale che si ottiene a seguito di questa operazione, ossia le relazioni quotidiane del ricevente con i propri familiari, con i professionisti sanitari che lo seguono e con tutti coloro con cui entra in relazione (Sharp 1995). Oltre a ciò significativa è pure l'idea del "dono di vita" che il ricevente sa di aver ottenuto e i familiari dei donatori cadaveri sanno di aver dato. A ciò consegue quindi un'articolata circolarità del dono: il ricevente sente la necessità di dover restituire qualcosa, in accordo con le caratteristiche del dono individuate da Mauss (dare-ricevere-restituire); mentre i familiari del donatore sono consapevoli che grazie alla loro scelta di donare gli organi del loro caro defunto contribuiranno all'aumento della *qualità* di vita di qualcuno (coloro che hanno ad esempio ricevuto un rene) e a una maggiore *quantità* di vita di altri (si pensi, ad esempio, ai riceventi di cuore) (Borgo 2013).

La trasformazione personale del sé avviene pertanto attraverso una serie di fasi individuali e sociali. Inizialmente vi è il momento di preparazione al trapianto, a cui segue l'accettazione del "dono di vita", l'imparare a oggettivare l'organo ricevuto, il rimodellare il proprio sé e, infine, l'affrontare

le conseguenze sociali della disabilità e il tentativo dei donatori (o dei loro famigliari) di creare nuovi legami (Sharp 1995). Il trapianto è quindi un processo che impone necessariamente di ripensare non solo al rapporto con se stessi, ma anche a quello con gli altri. La relazione tra mente (anima) e corpo cambia inesorabilmente soprattutto se a essere trapianto è un organo a cui sono connessi significati valoriali, come nel caso del polmone – collegato all'idea del soffio di vita – o del cuore che, come si è visto, è ancora culturalmente connesso a sentimenti e sensazioni. Questi organi definiscono che cosa significhi essere uomini e cosa voglia dire essere vivi. Il loro peso simbolico conduce perciò a una complicata ridefinizione del sé e a una amplificata trasformazione della propria identità o meglio della percezione di tale trasformazione. Anche la medicina entra in gioco per mettere in crisi il dualismo cartesiano: l'essenza di un individuo sopravvive in altre forme, in altri corpi. Il trapianto può allora essere considerato un atto sociale che genera nuove biografie o estende quelle esistenti. Infatti, benché la legge italiana prevede che l'identità del donatore debba restare ignota a colui o colei che riceve, la storia medica dell'organo è a loro ben nota. È proprio su questa base che il ricevente può immaginarsi la vita del proprietario di quell'organo e ricostruire così la propria identità. Sharp (1995) insiste sul fatto che è fondamentale che non solo i famigliari dei donatori ma anche i riceventi prendano consapevolezza che a rivivere in loro non sono i donatori, ma che, grazie alla tecnologia medica, alcune parti di un corpo possono riprendere a funzionare in un altro corpo. Tuttavia, come ben ci dimostra la letteratura antropologica, le categorie sociali sono letteralmente iscritte dentro e sopra il corpo che altro non è che l'espressione locale del mondo morale e sociale (Lock 1993). È così che, essendo il corpo ciò su cui agisce la cultura ed essendo il trapianto ciò che costringe a riconsiderare i propri confini corporei, la messa in pratica della teorizzazione di Sharp risulta ancora assai difficoltosa.

Si è visto come il corpo sia connesso a significati sociali e sia storicamente contestualizzato. L'espressione corporea può certamente provare a contraddire il contesto, ma difficilmente potrà arrivare a ignorare totalmente la vita sociale in cui è iscritta. A ciò consegue che, più di due millenni dopo la morte di Aristotele, pur essendo tutti consapevoli che il cuore di cui ordinariamente parliamo non è l'organo fisico, ma una proiezione ideale di qualcosa che non ha evidenti riscontri reali, sono ancora molti coloro che faticano ad acconsentire al trapianto di cuore di una persona amata, più di quanto non lo sia per altri organi. Zamperetti (Zamperetti et al. 2004, 2009, 2016; Bellomo e Zamperetti 2007), per queste e per altre ragioni tecnico-scientifiche, propone di superare l'odierno encefalocentrismo dominante e di tornare alla definizione di morte centrata sull'organo cardiaco. Evidenti sono le implicazioni che ne conseguirebbero per il trapianto di organi. Degne di nota sono anche le posizioni degli ebrei ultraortodossi:

molti riconoscono che la morte neurologica è *realmente* morte e che è bene accettare la donazione di organi poiché consente di tener fede alla legge rabbinica che prevede che sia fatto tutto il possibile per salvare una vita umana. Ciononostante alcuni ultraortodossi (l'8% della popolazione israeliana di religione ebraica) sostengono che tale pratica è da considerarsi al pari dell'omicidio poiché implica l'uccisione di una persona (il donatore che respirando ancora è considerato vivo, poco importa se supportato dalla ventilazione meccanica) per salvare altre vite (quelle dei riceventi) (Choen et al. 2012, Choong 2013, Borgo 2015). Costoro rifiutano i criteri per l'accertamento della morte neurologica e propongono anch'essi, al pari di Zamperetti, il ritorno ai criteri cardiocircolatori. Le implicazioni di una simile scelta sono molteplici e coinvolgono campi propri non solo delle *medical humanities*, ma anche e soprattutto delle tecniche trapiantologiche (Geraci 2008)².

Conclusioni

L'attenzione che l'uomo ha dedicato al suo corpo è coincisa con la consapevolezza stessa dell'esistenza dell'essere umano. Fin dalle origini l'uomo è stato conscio del rilevante ruolo rivestito dal suo *involutro*, il suo corpo. Ancora oggi, pur essendo evidente che il corpo ha naturalmente in sé i segni somatici, esso continua ad essere socialmente costruito. È grazie al corpo che noi "abitiamo il mondo" (Heidegger 2013), è grazie a esso che possiamo fingerci, o meglio sentirci, differenti dagli altri ed è grazie a esso che percepiamo/avvertiamo gli altri.

La consapevolezza che dentro ognuno di noi si trovi qualcosa di magico, che batte seguendo un ritmo diverso a seconda dello stato emotivo, ha stupito gli esseri umani lungo tutto il corso della storia. Gli studi legati all'encefalocentrismo non sono stati capaci di confutare l'idea che la vera sede del coraggio, della generosità, dell'amore fosse da individuarsi nel cuore. Una dimostrazione di questo atteggiamento è stata attinta dalla storia rinascimentale svizzera (il cuore di Kosciuszko) e dal destino travagliato cui è stato sottoposto il corpo di Lenin. Il corpo ha un potere e diviene il miglior strumento per agire anche, o forse soprattutto, quando è politicizzato.

L'alta densità semantica legata al cuore è confermata anche dalle numerose testimonianze dei pazienti trapiantati di cuore: la presenza di un cuore altro dal proprio risulta più difficile da accettare rispetto all'impianto di altri organi. Eloquente è, a tal proposito, il resoconto di Jean-Luc Nancy (2000) che, nel suo saggio *L'intruso*, narra esplicitamente la difficoltà del ritorno a

2 Pur essendo qui doveroso farne accenno, si rimanda alla letteratura specifica per un eventuale approfondimento di questo tema così attuale e in continua evoluzione (cfr. ad esempio Mackler A.L. 2001).

una normalità pre-trapianto avendo la consapevolezza che, nel proprio petto, batteva il cuore di un estraneo.

L'antropologia del corpo è quindi un forum eccellente, come già aveva sapientemente notato Lock (1993), per riflettere sui dilemmi teoretici, sulla politica, sulla medicina e, in generale, sulla pratica antropologica oltre la disciplina. In conclusione, potremmo quindi sostenere che il cammino che porterà al totale superamento della visione dualistica anima-corpo sembra ancora lungo e tortuoso. Ad oggi, in molti contesti socio culturali, resta ancora difficile accettare l'idea di essere unità costituite e non già unità duali, poiché ancora troppo forte sembra essere la percezione distinta di un sé-corpo e di un sé-anima, la cui esistenza continua a essere idealmente mediata dalla presenza del cuore. Il dualismo cartesiano persiste. La cultura occidentale, e soprattutto le religioni monoteiste, ci hanno però insegnato che, diversamente da quanto credeva Aristotele, forma e materia possono anche sussistere autonomamente: al corpo sopravvive, infatti, l'anima. Tradizionalmente si ritiene che l'anima trovi dimora altrove, nel mondo ultraterreno, scientificamente, invece, nell'attesa di comprovare la vita eterna dell'anima, si continuano a sperimentare metodi, allegoricamente interessanti, per rendere immortale non già delle semplici rappresentazioni del corpo, ma il corpo stesso.

Bibliografia

- Accademia della Crusca, (1806) [1612], *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, Verona, dalla stamperia di Dionigi Ramanzini.
- Aristotele, (2007) [1973], Della giovinezza e della vecchiaia, della vita e della morte, della respirazione, in Russo, A., Laurenti, R., a cura di, *Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, Roma, Laterza.
- Aristotele, (2000), *Metafisica*, Reale, G., a cura di, Milano, Bompiani.
- Armocida, G., (1997), Il cuore di Tadeus Kosciuszko, *Rivista di Storia della Medicina*, VII, 2, pp. 41-47.
- (2001), Il cadavere: da tabù a soggetto di diritti. Qualche osservazione della storia della medicina, in Buccarelli, A., Trignano, C., Mariani, F., a cura di, *La medicina necroscopica oggi: aspetti pratico applicativi (Atti del Congresso della Società Italiana di Medicina Legale e delle Assicurazioni, Alghero 27-29 aprile 2001)*, Cagliari, Scuola Sarda.
- Bellomo, R., e Zamperetti, N., (2007), Defining the vital condition for organ donation, *Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine*, 2, 27, Epub.
- Bertoliatti, F., (1939), *Il Nob. G.B. Morosini e l'indipendenza polacca*, Bellinzona, editrice "La scuola".

- Borgo, M., (2013), La circolarità del dono, *Rivista di Storia della Medicina*, XXIII NS (XLI), 1, pp. 35-46.
- (2015), *La donazione di organi. Una rilettura critica a partire da un punto di vista filosofico*. Tesi di dottorato. Università degli Studi dell'Insubria.
- Borgo, M., e Picozzi, M., (2015), Il trapianto di organi tra scambio e dono, *Rivista per le Medical Humanities*, 9, 31, pp. 43-47.
- Bourdieu, P., (2015) [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Points.
- Bradford, C.A., (1933), *Heart Burial*, Londra, Allen & Unwin.
- Brambilla, L., (1874), *Varese e il suo circondario*, Varese, Tipografia Ubicini.
- Capasso, G., (1914), *Dandolo, Morosini, Manara e il primo battaglione dei bersaglieri lombardi nel 1848-49*, *Documenti e memorie del Risorgimento in Lombardia*, I, Milano, Casa Editrice L.F. Cagliati.
- Caplan, A.L., (1987), Equity in the selection of recipients for cardiac transplants, *Circulation*, 75, pp. 10-19.
- Castronuovo, A., (2016), *Ossa, cervelli, mummie e capelli*, Macerata, Quodlibet.
- Chevalier, H. e Gheerbrant, A., (1986), *Dizionario dei simboli*, Milano, Biblioteca Universale.
- Choen, J., Ashkenazi, T., Katvan, E., Singer, P., (2012), Brain Death Determination in Israel: The First Two Years Experience Following Changes to Brain Death Law – Opportunities and Challenges, *American Journal of Transplantation*, 12, pp. 2514-2518.
- Choong, K.A., (2013), Organ procurement: A Case for Pluralism on the Definition of Death, *Journal of Medical Law and Ethics*, 1, 1, pp. 5-21.
- Douglas, M., (1996) [1970], *Natural Symbols*, London, Routledge.
- Freeman, W.L., (2011), *A piece of my mind. The gift: Hy'shqe Siam*, *JAMA*, 305, 2, pp. 130-131
- Geraci, P., (2008), *Prelievo di organi da donatore a cuore fermo (NHBD). Protocollo operativo*, Pavia, Edizione CNT.
- Giampaolo, L., (1971), Il cuore di Taddeo Kosciuszko a Varese, *Rivista della Società Storica Varesina*, X, pp.61-63.
- Good, B.J., (2006), *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Torino, Einaudi.
- Hans, S., (s.d.), *Le musée Kosciuszko à Soleure*, Soleure, Heiniger Druck.
- Heidegger, M., (2013) [1969], *Essere e tempo*, Torino, Utet.
- Helman, C.G., (1995), The body image in health and disease: exploring patients' maps of body and self, *Patient Education and Counseling*, 26, 1-3, pp. 169-175.
- Ippocrate, (1996), *La malattia sacra*, Roselli, A., a cura di, Venezia, Marsilio.
- Lock, M., (1993), Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge, *Annual Review of Anthropology*, 22,

- pp. 133-155.
- Mackler, A.L., (2001), Respecting Bodies and Saving Lives: Jewish Perspectives on Organ Donation and Transplantation, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 10, pp. 420-429.
- Meilaender, G., (2006), Gift of the body, *New Atlantis*, 13, pp. 25-35.
- Malinowski, B., (2004) [1992], *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Whitefish, Kessinger Publishing LLC.
- Mauss, M., (2000) [1972], *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi.
- Mauss, M., (2015), *Le tecniche del corpo*, Fusaschi, M., a cura di, Pisa, ETS.
- McCurry, A., (2002), Thomas, S.P., Spouses' experiences in heart transplantation, *Western Journal of Nursing Research*, 24, 2, pp. 180-194.
- Molinaro, A., (2006) [1957], Cuore, in *Enciclopedia filosofica*, Milano, Bompiani vol. 3, p. 2490.
- Monti, V., (2002), *Lezioni di eloquenza e prolusioni accademiche*, Bologna, Clueb.
- Nancy, J.L., (2000), *L'intruso*, Napoli, Cronopio.
- Kauffman, S.A., (1993), *The Origins of Order. Self-Organization and Selection in Evolution*, Oxford, Oxford University Press.
- Kitzmüller, G., Häggström, T., Asplund, K., (2013), Living an unfamiliar body: the significance of the long-term influence of bodily changes on the perception of self after stroke, *Medicine Health Care and Philosophy*, 16, 1, pp. 19-29.
- O'Neill, J., (2004), *Five Bodies. Re-figuring Relationships*, New York, Sage Publications Ltd.
- Quintin, J., (2013), Organ transplantation and meaning of life: the quest for self fulfilment, *Medicine Health Care and Philosophy*, 16, 3, pp. 565-574.
- Repici, L., (2010), Funzioni dell'anima e processi fisiologici nei Parva Naturalia, in *Dal greco all'arabo al latino: i Parva naturalia di Aristotele. Atti del Convegno, Pisa 11-13 maggio 2009*, Università di Pisa, Dipartimento di Filosofia.
- Sanner, M.A., (2001), Exchanging spare parts or becoming a new person? People's attitudes toward receiving and donating organs, *Social Science and Medicine*, 52, 10, pp. 1491-1499.
- Scheper-Hughes, N. e Lock, M.M., (1987), The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology, *Medical Anthropology Quarterly*, 1,1, pp. 6-41.
- Sharp, L.A., (1995), Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self, *Medical Anthropology Quarterly*, 9, 3, pp. 357-389.
- Sque, M., e Galasinski, D., (2013), "Keeping her whole": bereaved families' account of declining a request for organ donation, *Cambridge Quarterly*

- of Healthcare Ethics*, 22, 1, pp. 55-63.
- Svenaesus, F., (2010), The body as gift, resource or commodity? Heidegger and the ethics of organ transplantation, *Journal of Bioethical Inquiry*, 7, 2, pp.163-172.
- Terribile Wiel Marin, V., (2001), *Cuori celebri conservati in Europa. Con un'appendice del Prof. Luigi Giarelli*, Padova, Editrice "La Garangola".
- Thomasma, D.C., (1997), Tecnologia del trapianto: implicazioni etiche e religiose, in Fagioli, S., a cura di, *La questione dei trapianti tra etica, diritto, economia*, Milano, Giuffrè editore, pp. 103-124.
- Verdery, K., (1999), *The political lives of dead bodies. Reburial and Postsocialist Change*, New York, Columbia University Press.
- Von Hagens, G., (2013), *Body Worlds: The Original Exhibition of Real Human Bodies*, St. Louis, Arts & Sciences.
- Zamperetti, N., Bellomo, R., Defanti, C.A., Latronico, N., (2004), Irreversible apnoeic coma 35 years later. Towards a more rigorous definition of brain death?, *Journal of Intensive Care Medicine*, 30, 9, pp. 1715-1722.
- Zamperetti, N., Bellomo, R., Ronco, C., (2009), Cardiac death or circulatory arrest? Facts and values in organ retrieval after diagnosis of death by cardio-circulatory criteria, *Intensive Care Medicine*, 35, 10, pp. 1673-1677.
- Zamperetti, N., Bellomo, R., Latronico, N., (2016), Heart donation and transplantation after circulatory death: ethical issues after Europe's first case, *Intensive Care Medicine*, 42, 1, pp. 93-95.

