

## Corporeità e tradizione occidentale

Ágnes Heller

Quasi tutte le fonti della tradizione occidentale (a volte unitaria, a volte lacerata, ma sempre ricorrente) concepiscono l'essere umano come composto da almeno due elementi distinti e completamente irrelati. Nel Libro della *Genesi*, per esempio, Dio forma Adamo dalla polvere della Terra (una sorta di materia) e soffia la vita (una sorta di anima) nella sua narice. In Platone l'anima immortale è prigioniera nel corpo materiale; in Aristotele la forma, essenza spirituale e teleologica, attribuisce solidità e ipseità alle sostanze individuali, e quindi anche all'uomo. Certamente l'eterogeneità della persona umana non è un'invenzione filosofica, ma è profondamente radicata nell'immaginazione umana arcaica, ed è presente in ogni cultura. Essa esprime un'esperienza primaria, o piuttosto una serie di esperienze primarie. In primo luogo l'esperienza dell'ansia, dell'insicurezza, dello stress, in secondo luogo l'esperienza di compiere azioni contro la propria intenzione, in terzo luogo il senso di colpa o di vergogna. Tutte queste esperienze, e altre simili, ci mostrano il nostro essere due in uno, due persone in un corpo. Infatti è soltanto il nostro corpo (la nostra figura, il volto) a presentarci a noi stessi e agli altri come "unità", mentre le nostre esperienze ci presentano a noi stessi e agli altri come una due o più in uno. Questi due o più in un solo corpo possono costituire una sintesi reciproca o irretirsi in un continuo stato di guerra. E il corpo, benché sempre uno, non è indifferente alla divisione tra persone o, meglio, tra poteri interni a lui, dato che normalmente si schiera dalla parte di un potere contro un altro. Alcune delle persone, o dei poteri, presenti nel corpo associano se stessi con poteri esterni al corpo, come spiriti, spettri, divinità: tali poteri esterni possono essere incarnati o anche privi di corpo, invisibili. Il nostro corpo può quindi essere in contatto con qualcosa di incorporeo; da tale esperienza primordiale nasce una grande speranza, o, viceversa, la stessa speranza può stimolare e rinforzare l'esperienza. Questa speranza è riferita a un tipo di vita personale esterna al corpo (compreso il corpo di colui che nutre la speranza stessa), una vita dopo la morte. Il sentimento o, piuttosto, l'esperienza che una parte della persona non sia affatto incarnata, e che essa possa lasciare il corpo e tornarvi, e che questo qualcosa sia invisibile a noi stessi e agli altri rafforza la convinzione, la fede o la conoscenza che questo "qualcosa", questo sé disincarnato, possa comunicare con altri sé disincarnati, stare in loro compagnia e rimanere vivo dopo la decomposizione del corpo mortale.

Può essere immortale, o lo è, benché il corpo sia mortale. Queste esperienze comuni erano, tradizionalmente, inserite in narrazioni condivise come miti e leggende. Oggi sono piuttosto inserite in narrazioni di esperienze molto personali di uomini e donne tornati in vita dalla cosiddetta morte clinica. Essi affermano di aver visto alcune cose spirituali, benché dotate di estensione, lasciare il loro corpo irrigidito. Le spiegazioni fisiologiche dell'esperienza non mutano l'esperienza stessa. Una volta Freud disse che l'inconscio è senza tempo e che questa è la ragione per la quale non si crede davvero alla propria morte, nonostante sappiamo tutto al riguardo. È possibile modificare la sua affermazione e riferirla all'anima, alla psiche, o a un suo aspetto o parte: dato che essa è senza tempo, Freud ha ragione. Non crediamo alla nostra morte, né più né

meno dei nostri remoti avi.

Non tratterò qui di miti condivisi o di esperienze personali, ma del loro riflesso o rispecchiamento nell'immaginazione filosofica occidentale. Certo, l'immaginazione filosofica non è la prerogativa della cultura occidentale; ma l'oggetto di questo intervento riguarderà unicamente le risposte filosofiche all'esperienza della corporeità nelle culture occidentali. Ciò in primo luogo perché la mia conoscenza non va oltre, ma anche per altre ragioni più teoriche. Queste ragioni sono semplici: sono interessata alla presente crisi della filosofia tradizionale (metafisica). La ricostruzione di alcune variazioni del tema anima/ corpo sarà guidata da tale interesse.

Nel discutere le vicissitudini della categoria tradizionale binaria corpo/anima e della categoria ternaria corpo/ psiche/spirito mi riferirò alla comprensione filosofica delle esperienze primordiali descritte sopra.

Sino al rinascimento, o meglio sino al XVII secolo, le tradizionali categorie binarie e ternarie sono state frequentemente modificate ma non sostituite. Ma al sorgere della vittoriosa marcia delle spiegazioni scientifiche del mondo due nuove categorie binarie rimpiazzarono le precedenti: mente/corpo e pensiero/ estensione. Questo significò non solo un mutamento di vocabolario, come alcuni post-metafisici ci fanno credere, ma un radicale cambiamento dell'*episteme* o dello stesso a priori storico, per usare la terminologia di Foucault. Questo mutamento radicale significa che a partire da quel momento nuove posizioni parteciparono al discorso che può avanzare pretese di verità. La questione mente/corpo, o il tentativo di eliminare questa categoria binaria e, con essa, il problema stesso una volta per tutte caratterizzano il dibattito del XIX e del XX secolo. Ma non si deve dimenticare che la filosofia non è una scienza esatta, e che rimane possibile operare ad alto livello teoretico con il dualismo tradizionale anima/corpo o con la sintesi psiche/soma/ spirito anche dopo il mutamento dell'a priori storico. Kierkegaard è esemplare a questo riguardo.

Per esprimermi il più semplicemente possibile: dualismo o monismo, questo è il problema: dualismo e/o monismo, però, non solo relativamente alla tradizionale questione di materia e spirito dal punto di vista ontologico o epistemologico, ma anche in riferimento alla tematizzazione e comprensione del carattere del sé, o del sé eventualmente diviso, e anche alla questione se l'uomo viva in uno o più mondi. È una domanda paradigmatica in quanto le differenti modalità di porla non possono essere categorizzate in modo netto, né rigidamente etichettate come metafisiche o come post-metafisiche. Ciò significa che l'abitudine contemporanea di rispondere con un netto e semplice sì o no si rivela infruttuosa in questo caso.

Procederò quindi in modo quasi-genealogico, dal momento che voglio rilevare gli antenati dei dibattiti contemporanei. Questi antenati erano reciprocamente irrelati e non si conoscevano l'un l'altro, ma noi abbiamo ereditato da tutti loro più che semplici geni, o piuttosto geni spirituali. Per utilizzare un intelligente termine di Castoriadis, abbiamo ereditato la loro immaginazione e alcune istituzioni immaginarie, discorsi, teorie e verità. Le differenti teorie, discussioni o verità avevano ciascuna i propri obiettivi; in ciascuna di esse le questioni concernenti la relazione anima/corpo o anima/spirito/ corpo erano presenti, ma il *telos* delle discussioni era differente in ciascun caso. Talvolta lo stesso filosofo entra in differenti discussioni e quindi utilizza più di un modello, a seconda degli obiettivi che si pone di volta in volta.

Introduco quindi quattro temi fondamentali, caratterizzando ciascuno di essi con un titolo: 1. L'anima nella prigione del corpo, 2. Il corpo nella prigione dell'anima, 3. Il corpo come espressione dell'anima, 4. Dolore, piacere e le questioni del "cuore".

La mia breve esposizione non intende somigliare ad alcuna sorta di storia della filosofia: sono infatti interessata all'immaginario dominante, non alle sequenze delle soluzioni dei problemi filosofici.

## **1. L'anima nella prigione del corpo**

La metafora dell'anima imprigionata nel corpo sorge, come sappiamo, da Platone. Le fantasie, i miti connessi alla formula sono sparsi in molte culture orientali. Ma ora non posso tenere conto di queste ultime, in questa mia quasi genealogia delle immagini presenti nella modernità occidentale.

L'anima incarcerata è metafora della mortalità. Se non fosse imprigionata nel corpo mortale, l'anima sarebbe libera, fluttuerebbe liberamente e sarebbe immortale. Secondo quanto afferma Socrate nel *Fedone* l'anima imprigionata è malata, perché il corpo la rende tale. Ma quando il corpo muore, l'anima è guarita. O in un'altra versione: nel *Fedro*, gli aurighi divini non cadono all'interno di corpi mortali, dal momento che tale destino spetta sono alle anime umane che perdono le ali nella caduta, benché esse conservino la capacità di riguadagnare la vita divina che avevano prima della caduta.

V'è un'apparente contraddizione in questa vicenda. Gli dèi greci non erano creature spirituali, avevano un corpo. Facevano l'amore, bevevano, mangiavano, si adiravano, desideravano e così via. Ma erano immortali. Non è quindi il corpo in quanto tale a imprigionare l'anima, ma il corpo transeunte, mortale, materiale. Un corpo immortale non è una prigione, proprio perché l'anima non può scappare da esso, non deve scapparvi. Il corpo del dio è allo stesso tempo differente dal corpo umano. Un dio può mutare forma, ossia può apparire in corpi completamente differenti, per esempio una pioggia dorata o un cigno. Ciò significa che il corpo divino è un corpo astrale. Un corpo reale, un corpo materiale non può mutare forma: la sua unica metamorfosi è la transizione da corpo vivo a cadavere. Come sappiamo, Platone tentò di eliminare il solo ostacolo presente nel pensiero dell'immortale corporeità degli dèi attribuendo le loro cattive inclinazioni, desideri e azioni all'ingannevole immaginazione umana.

Il contrasto tra anima e corpo è in primo luogo temporale. Mortalità contro immortalità, transeunte contro perpetuo, distruttibile contro indistruttibile. Ma il contrasto è non solo temporale, ma anche spaziale, o meglio temporale/spaziale. L'anima vola al di sopra del cielo, il corpo è giù sulla terra, l'anima cade in basso. L'anima è libera fintanto che non è prigioniera del corpo; il corpo è una prigione. Tutti questi elementi hanno un'importante valore epistemologico: il corpo ci impedisce di conoscere la verità, mentre l'anima può volare sino alla regione delle idee, e così può almeno approssimarsi alla conoscenza o alla visione della verità. L'anima è immateriale, e solo ciò che è immateriale può conoscere la verità.

Qui incontriamo per la prima volta la tipica costruzione metafisica che rimane essenzialmente costante nei successivi duemila anni.

Inoltre, indipendentemente dalla tradizione filosofica greca, l'Occidente ereditò fondamentali strutture della sua immaginazione da un'altra coppia di antenati, costituita dalla Bibbia e dalle interpretazioni della Bibbia. Il pensiero biblico non è di tipo metafisico, dal momento che esso, invece di essere presentato in strutture logiche o edifici razionali, è sviluppato in narrazioni. Eppure non si tratta neppure di un pensiero puramente mitologico, dato che le narrazioni trattano storie rappresentative di esseri umani rappresentativi. Il monoteismo esclude l'essenza di tutte le mitologie: la teomachia. Eppure le due coppie di antenati, che non sapevano

nulla l'una dell'altra e svilupparono il proprio messaggio in modi differenti, condividono comunque una combinazione, o piuttosto un'interconnessione, delle tre certezze: l'Uno, il Vero, il Bene. Dati i differenti modi di pensare, era impossibile sintetizzare tali fonti in modo filosofico, ma, alla luce delle loro comuni certezze, esse poterono essere pensate insieme, in concerto, senza consapevolezza delle loro differenze.

Ciò resta vero anche in relazione alla dualità corpo/ anima, ma non necessariamente in relazione al loro dualismo. La dualità si riferisce alla differenza, il dualismo si riferisce alla gerarchia e molto spesso anche all'inconciliabilità. La dualità è riscontrabile quasi ovunque nella narrazione biblica, invece il dualismo solo sporadicamente, negli ultimi libri del canone. Platone, Aristotele o gli Stoici parlano a volte di dualità a volte di dualismo (la metafora platonica del corpo come prigionia dell'anima è un caso di forte dualismo).

Nella prima narrazione biblica riguardo il sesto giorno, Dio crea l'essere umano (senza specificazione di genere) a sua immagine. Senza ripetere le numerose interpretazioni di questo racconto, una cosa resta certa: esso non contiene il dualismo anima/corpo.

Nella seconda narrazione biblica Dio forma la figura umana, ossia il corpo, dalla polvere, ossia dalla materia. Così il corpo stesso è l'unità di materia e forma, ed un'opera divina perfetta. Solo dopo formato la materia, Dio soffia la vita nelle narici di Adamo. La vita come anima è un'aggiunta successiva alla creazione del corpo. Dal momento che si tratta di un soffio divino, essa è divina o di origine divina, è la catena che connette uomo e Dio, proprio in virtù del fatto che essa non è creata dalle mani ma dalla bocca, dall'originale e originante bacio della vita, pegno d'amore. Il respiro è invisibile, ma non senza estensione e certo non senza calore. È anche una sorta di materia, una materia invisibile, calda e spirituale. Questa è dualità e non dualismo, in quanto figura e soffio insieme sono la creatura umana, in quanto essi sono legati l'uno all'altro, non esistono l'uno senza l'altro, perché l'anima di ogni singolo individuo, il suo respiro, cessa di esistere con la scomparsa del corpo. Corpo e anima vivono insieme. Possono combattere (questa è dualità) ma non possono esistere uno senza l'altra. In questo caso il corpo non è la prigionia dell'anima, ma la sua dimora: l'anima non può fuggire dal corpo, dato che è vita, e non c'è altra vita umana che la vita del corpo. L'idea di immortalità dell'anima è irrilevante a questo punto: anima e corpo sono entrambi mortali, oppure entrambi sono o diventano immortali. Oppure la morte non è il destino ultimo della creatura umana, ma solo un interregno o un intervallo prima della resurrezione dei morti. Nelle future età messianiche e nelle visioni escatologiche Dio farà risorgere i morti. Non solo quelli che sono appena morti, ma, come profetizzano Ezechiele e Daniele, Egli raccoglierà le ossa essiccate e le riunirà rivestendole di carne: i morti, così, risorgeranno nei loro corpi, nei loro corpi terreni. Questa fu la "buona novella" che Gesù Cristo e i suoi apostoli portarono nei vecchi mondi dei filosofi romani e greci. Ora, chi più sarà interessato all'immortalità dell'anima, antico sogno aristocratico? La vera promessa che merita di essere creduta è quella di risorgere dalla morte nel corpo, nelle nostre identità da capo a piedi. Il cristianesimo, come in altri casi, tentò in vari modi di riconciliare queste due concezioni completamente differenti: l'immortalità dell'anima e la resurrezione dei corpi animati. Esso non poteva infatti abbandonare nessuno dei due aspetti: né l'immortalità dell'anima, poiché i cristiani provenienti dal paganesimo avevano succhiato quest'immagine e questa speranza con il latte materno, né la resurrezione dalla morte, dato che Cristo risorse dalla propria morte. Inoltre, la mera esistenza spirituale non può essere posta in contrasto con l'esistenza corporea, dato che Cristo, il redentore, divenne carne, fu spirito incarnato, e solo come essere umano in carne poté redimere coloro che ebbero fede in lui. I primi cristiani furono a disagio con questa idea

profondamente ebraica: alcuni di loro suggerirono che il corpo di Cristo non fosse un vero corpo; altri, al contrario, affermarono che il suo corpo morì effettivamente e la sua anima volò al Padre. Ma i cristiani ortodossi rifiutarono come eretiche entrambe le concezioni; la sofferenza di Cristo doveva essere stata reale e non apparente, perché fu proprio attraverso la sofferenza che Egli redense l'umanità, e la sua anima non poté abbandonare il corpo, dato che i discepoli lo videro nella sua figura terrena come corpo risorto. Infine la resurrezione del corpo, la buona novella, non poteva essere messa da parte, Tuttavia poteva essere interpretata in un senso più vicino alla cultura dei Greci: quando l'apostolo Paolo discusse la resurrezione del corpo nella sua *Prima Lettera ai Corinzi*, sottolineò che esistono differenti tipi di corpi. Il corpo risorto non è il medesimo corpo corruttibile: non è un corpo naturale, bensì un corpo spirituale. Nell'*Apocalisse* di Giovanni, viceversa, coloro i quali risorgono per vivere mille anni nel Regno di Cristo, mangeranno e berranno, saranno santi e felici, e il loro corpo non sarà una sorta di corpo astrale. Gli abitanti di questo regno prima del Giudizio saranno i giusti e i fedeli, i cui corpi e anime sono, o diverranno, puri e senza macchia.

I discendenti di questa doppia eredità ancestrale dovettero far fronte a un'altra sfida. Nella tradizione greco-romana l'elemento immortale era identificato con la ragione, o piuttosto con la "Ragione superiore", chiamata in greco *nous*, in latino *intellectus*. Questa, da un punto di vista epistemologico, era la parte privilegiata dell'anima.

Per esempio, più l'anima-Ragione si libera dalla prigionia del corpo, più perfetta è la conoscenza che essa può raggiungere. La prigionia o la caverna del corpo impedisce all'anima o Ragione (in questo caso è la stessa cosa) di acquisire la perfetta conoscenza, una visione chiara della verità: il corpo confonde le immagini, produce mere credenze, falsità, mostra un'immagine distorta, una confusione, un caos. Eppure anche in ciò può inserirsi la tradizione ebraica. Per esempio: non vi è Ragione senza corpo. O, come ha detto Spinoza, l'estensione e il pensiero sono i due attributi della medesima sostanza. Non voglio complicare ulteriormente le cose: nella tradizione platonica, l'immortalità dell'anima (Ficino) e persino la trasmigrazione delle anime in corpi differenti non sono necessariamente connesse con l'idea di un privilegio epistemologico di un sé disincarnato. Nel caso di Spinoza è l'eterna immobilità della sostanza universale natura/Dio a rendere irrilevante nel suo complesso il paradigma dell'immortalità dell'anima, non la metafora della "prigionia" nel caso dei singoli individui, mentre per Leibniz, secondo il quale tutte le sostanze individuali sono vive e per esse non esiste propriamente morte, ma solo trasformazione, l'intera metafora della prigionia sembra un'assurdità.

Noi portiamo ancora sulle nostre spalle entrambe le tradizioni. Non mi riferisco qui ai discorsi marginali della teosofia o dell'antroposofia, né al pensiero corrente della tradizione cristiana (le anime dei morti si riuniscono al loro Creatore), ma soprattutto a dibattiti della scienza moderna che si sviluppano intorno alla questione mente/corpo. Il problema dell'"immortalità" o della "mortalità" è sostituito dalla questione dell'assenza di un nesso di causalità o determinazione. Tale problema aveva già impegnato Kant (la libertà trascendentale non ha causa alcuna, poiché, qualora l'avesse, saremmo solo marionette mosse da fili). La metafora della marionetta è in ultima istanza una riformulazione della metafora della prigionia. In breve: il pensiero è altro, oltre che una funzione del cervello? Se si risponde affermativamente a questa domanda, l'ultima questione rimane ancora aperta: si può capire da una concreta costellazione di funzioni cerebrali che tipo di pensiero è entrato nella nostra mente proprio ora? Saremo mai in grado di rispondere a questa domanda con maggiore certezza rispetto a quella con cui i nostri antenati risposero ai loro antichi (ma essenzialmente equivalenti) problemi circa duemila anni fa? Se ogni pensiero concreto è

“causato” dal cervello, allora l’anima non esiste, e il corpo rimane una prigione da cui non v’è alcuna possibilità di fuga. Pertanto la metafisica può forse essere morta, ma non lo sono le questioni, i problemi “esistenziali” che sono stati costantemente affrontati, tra le altre discipline, anche dalla metafisica.

## **2. Il corpo nella prigione dell’anima**

La metafora del corpo imprigionato nell’anima è presa in prestito dall’opera di Foucault *Sorvegliare e punire*, e fu concepita come polemica inversione del celebre detto di Platone. Dal momento che Foucault, almeno in quest’opera, era interessato all’a priori sociale come si presentava alla nascita della modernità, ha elaborato il senso della metafora rispetto alle allora emergenti “scienze umane”, alla loro istituzionalizzazione e alle loro pratiche disciplinari. L’“anima” che imprigiona il corpo degli uomini moderni è prodotta dal discorso delle scienze umane. Foucault identifica l’anima non con la nostra essenza spirituale immortale, ma con la Ragione, la Conoscenza, la Verità, e tutti gli altri strumenti della tradizione metafisica. Si tratta di un’importante inversione del messaggio del *Fedone* e della concezione del *Fedro*, ma non di Platone in generale, dato che il filosofo non era completamente estraneo a queste idee del XX secolo. In ogni caso l’inversione sussiste: Platone, come l’intera tradizione metafisica posteriore, avanza giudizi di valore. Per lui e per i metafisici successivi è giusto che il corpo sia imprigionato dall’anima, dal momento che questa, e in particolare il suo aspetto immortale (la ragione, la spiritualità), garantisce la verità epistemologica e morale, mentre il corpo è il principale ostacolo alla nostra ascesa verso la Verità e la Bontà (e, certamente, verso la felicità). Lo Spirito (la Ragione) deve comandare e il corpo obbedire. Foucault, che nella storia umana non rileva né universale progresso né regresso, ma solo mutamenti (cioè l’emergere di nuovi mosaici ed *epistemi*), non avanza alcuna valutazione. Nella *Storia della sessualità* ammette che l’organismo sia stato imprigionato dall’anima in diverse tradizioni della cultura europea, ma resta la questione su come, in quale misura, e a partire da che cosa ciò sia avvenuto. Egli simpatizza maggiormente con una pratica a scapito di un’altra. Per esprimere in breve una lunga storia, c’è una differenza enorme se, da un lato, l’anima (ragione, volontà) di un individuo regola e controlla il corpo, come nel caso dell’ascetismo stoico, o se, dall’altro lato, una “coscienza” generale e impersonale, la Scienza, che è una cosiddetta potenza-conoscenza oggettiva, produce la verità sul corpo del singolo e prescrive le modalità della sua regolazione. Nel primo caso si può creare di se stessi un’opera d’arte. Tornerò tra poco su questo argomento.

Ogniquale volta l’anima sia imprigionata nel corpo, essa si ribella e cerca di scappare. Ogniquale volta il corpo sia imprigionato nell’anima, esso si ribella e cerca di scappare. Entrambe le possibilità sono state affrontate dagli stessi pensatori allo stesso tempo. Tuttavia, nella seconda figura (il corpo imprigionato dall’anima, come dovrebbe essere), non è in gioco la relazione immortalità/mortalità, ed anche le connotazioni epistemologico-morali del problema anima/corpo subiscono essenziali alterazioni.

La storia biblica della cosiddetta Caduta offre uno spunto semplice. Non è il corpo di Eva a farla disobbedire al comando divino. È il serpente a parlare a lei, alla sua mente: esso sveglia il suo dubbio, ma anche la sua curiosità. Dubbi e curiosità sono poteri mentali, che “abitano” nell’anima. Che cosa può fare il corpo? Dare un frutto ad Adamo e mangiarlo. Il corpo obbedisce alla mente, non può resistere. Successivamente Adamo ed Eva scoprono di essere nudi. Il corpo è nudo: ma la vergogna, la coscienza di essere nudi, è una questione dell’anima. Il corpo è, ancora una volta,

nella prigione dell'anima. Nessuno dei tradizionali impulsi del corpo, come sete, fame o eccitazione sessuale, svolge un ruolo nella storia della Caduta. Neanche nella storia del primo omicidio: la gelosia non è una qualità corporale.

Così il pensiero biblico (narrativo) testimonia sin dall'inizio che la malvagità compiuta dal corpo è però compiuta sotto il comando di pensieri, di idee, della ragione, dell'anima. Il nocciolo della questione riguarda però il fatto che solo il corpo può infliggere violenza e, in ultima istanza, uccidere. L'anima, il pensiero, la ragione possono in se stessi esercitare il potere, umiliare e anche distruggere spiritualmente. Eppure non possono far violenza. Si può violare solo il corpo di un'altra persona; e solo il corpo ha accesso diretto al corpo altrui. Vincere, ferire, violare, uccidere, e anche incarcerare o talvolta disciplinare sono atti di corpi esercitati su corpi. Il corpo può obbedire, ma se non lo farà, sarà violato. Il concetto di violenza divina di Walter Benjamin può essere ammesso solo a certe condizioni. Dio ha violato il corpo degli uomini (per esempio durante il diluvio) non con il proprio corpo (perché già l'immagine dell'anima di Dio era carica di antropomorfismo), ma attraverso catastrofi naturali e attraverso altri corpi umani. Il "primo" omicidio (Caino), tuttavia, non è una reazione alla violenza, ma violenza sotto un comando mentale. Questo è chiamato il "primo" omicidio sebbene sia stato il "primo" per milioni di volte, perché il "secondo" omicidio può essere una reazione "corporea", dato che la rabbia, come affetto, è innata. Il pensiero (narrativo) biblico, tuttavia, non affronta questioni filosofiche come quella delle "parti" o delle "funzioni" dell'anima.

Ogniquale volta Platone o Aristotele o la maggior parte dei filosofi dopo di loro si riferiva alle forme di violenza, non poteva evitare di giungere in qualche modo a conclusioni in qualche modo simili a queste. Tuttavia, poiché l'anima, la spiritualità, la Ragione sono state considerate immortali, in quanto poteri che occupano il grado supremo della forma umana, i filosofi dovettero distinguere parti dell'anima stessa. Ci sono diversi tipi di ragione e diverse parti dell'anima. Solo l'anima "più elevata" è epistemologicamente e moralmente privilegiata, ma ci sono anche parti o facoltà inferiori. Se l'anima causa atti malvagi imprigionando il corpo, è solo alla parte o funzione più bassa di essa che può essere imputata l'intenzione negativa. Il modello bipartito o tripartito dell'anima si riferisce a questo problema. In un'altra metafora di Platone, l'auriga è la Ragione, l'anima immortale, la parte conoscitiva privilegiata e la garanzia morale della verità, ma solo uno dei "cavalli" dell'anima è obbediente, l'altro è disobbediente. Platone non indica il cavallo disobbediente semplicemente come l'agente del desiderio carnale, dato che esso rappresenta anche per la brama di possesso, l'avidità. Persino nel caso del desiderio di violenza (omicidio, stupro), Platone attribuisce la colpa all'immaginazione, alla fantasia, cioè a una facoltà estremamente spirituale e mentale. In realtà le mere brame del corpo sono facilmente soddisfatte, e solo le brame dell'immaginazione sono insaziabili e quindi motivo di violenza.

Il corpo non è imprigionato dall'anima, ma da una sua funzione o parte. Questa divisione dell'anima raggiunge la sua forma più sofisticata in Kant. Il supremo potere spirituale, la Ragione come ragion pratica coincide con la libertà trascendentale; il suo imperativo morale è categorico. Ma non solo il corpo deve obbedirvi: anche l'immaginazione e tutte le altre facoltà cognitive. Kant si sofferma a lungo sul fatto che l'argomentazione razionale sia moralmente sospetta. L'argomentazione razionale, infatti, non dovrebbe sostituire la sottomissione alla legge morale; nessuna conoscenza, neppure la conoscenza del bene, è autorizzata a co-determinare la nostra volontà pura. Inoltre, non la Ragione teoretica, ma l'intelletto è la garanzia della vera conoscenza; e, infine, l'immortalità dell'anima (così come l'anima stessa) è solo un'idea della ragione;

possiamo pensarla senza conoscerla. Una volta Kant dichiara anche (nella *Metafisica dei costumi*) che è indifferente se il pensiero sia una funzione della materia o dell'anima.

Eppure, come indica la formula di Foucault, il tema affrontato nella Bibbia e dalla tradizione metafisica è diventato più che mai scottante. Oggi più che mai teorie, idee, ideologie controllano i corpi e fanno loro commettere atti di violenza, talvolta senza una completa consapevolezza, o senza la capacità di valutare le conseguenze. Accade ancora, e non può essere altrimenti, che sia sempre e solo il corpo a violare un altro corpo, ma le mediazioni tra i corpi sono in aumento. Anche se uno deve premere un solo pulsante per provocare la morte di molte migliaia di persone, è ancora un atto svolto dal corpo, benché dettato dalla mente.

Permettetemi di illustrare le nuove versioni dell'antico modello attraverso i romanzi e attraverso le esperienze del secolo scorso.

A. Nel romanzo di Balzac *Papà Goriot*, Vautrin, ex-condannato e profanatore di anime, pone la seguente domanda a Rastignac, che per lui deve essere strumento di un crimine senza punizione: sapendo che, premendo un pulsante, si uccide un mandarino cinese mai visto prima e al contempo ci si arricchisce attraverso la sua morte, si premerebbe il pulsante? Rastignac si ritrae da ciò. Balzac ha previsto una situazione molto moderna: gli imperatori romani decidevano della morte dei gladiatori con un gesto, sostituto della parola; il tiranno generalmente uccide con le parole: con comandi, con insinuazioni, assumendo assassini, con allusioni verbali ben comprensibili oppure ambigue. Il mondo di Shakespeare è popolato da questo tipo di personaggi. Ma alla fine della catena c'è il corpo dell'assassino, ci sono mani che strangolano un collo o perforano un cuore con uno stiletto, o mescolano il veleno. L'assassino di norma vede la sua vittima faccia a faccia o la conosce, sia che egli goda in modo sadico del suo sanguinoso "lavoro", sia che lo faccia solo per denaro o nel freddo perseguimento del proprio interesse. Ma cosa è mai accaduto a Hiroshima? Uno ha dato il segno del via libera, l'altro ha premuto un pulsante. Nessuno di loro ha visto le vittime. C'è stato omicidio, ma ci sono stati assassini? I corpi delle vittime subirono violenza attraverso l'applicazione della scienza come tecnologia. Ma, ripeto, anche il corpo è stato coinvolto. Senza l'atto del premere il pulsante non c'è morte. Il comando non ha alcuna importanza se non c'è anche un'esecuzione. Il corpo umano il cui dito preme il pulsante è prigioniero di un calcolo, di un apparato bellico, di strategie e tattiche, non obbedisce semplicemente a un comando, ma segue una lunga catena di ragionamenti a lui sconosciuta e, forse, in sé difficilmente comprensibile.

B. In *Delitto e castigo* di Dostoevskij, Raskolnikov uccide la vecchia usuraia presumibilmente per il suo denaro. Come sappiamo egli anche uccide la sua ignara sorella. Al momento dell'omicidio il suo corpo emaciato è già nel carcere dell'ideologia, come combinazione di giustificazione razionale (con riferimento a un obiettivo assunto come santo o lodevole) e di calcolo. Sappiamo tutti che in questo caso letterario tale combinazione porta a un disastro. Eppure si tratta di una "combinazione dominante" in quanto gli omicidi di massa del XX secolo sono stati perpetrati normalmente in base a questo modello. Il calcolo razionale così come la giustificazione razionale sono stati giudicati all'inizio della modernità come guide moralmente problematiche se ad esse non si aggiunge il senso morale, o anche con tale aggiunta, come in Kant. Il calcolo razionale sommato alla giustificazione in base a un fine santo o lodevole raccomanda (la maggior parte delle volte), tollera e persino glorifica la violenza. La violenza brilla come un rimedio universalmente prescritto contro mali universali reali o presunti. Chiunque può essere giudicato come un "usuraio" o, similmente, come un ebreo, un *kulak*, un nemico del popolo. Carl Schmitt fa una proposta molto problematica, perché, a mio avviso, l'obiettivo non è più un cosiddetto



“nemico naturale”: l’ideologia a sua volta forma il nemico, che diventa artificiale e dipendente dall’ideologia. Nel caso di un “nemico naturale” l’inimicizia è reciproca. In casi ideologicamente determinati non è così. Pensate a *Delitto e castigo*. La vecchia usuraia non era il “nemico naturale” di Raskolnikov, e Raskolnikov non era il “nemico naturale” della vecchia. Lei è diventata il nemico personale di Raskolnikov, cioè il corpo su cui egli dirige la sua violenza, solo in base alla costruzione ideologica di Raskolnikov e della sua epoca. Per fare riferimento a esempi storici, per gli Ebrei la Germania non era un “nemico naturale”, né lo era il nazionalismo tedesco; per i Trozkisti il comunismo sovietico non era un “nemico naturale”. Trozkisti ed ebrei sono stati scelti e ideologicamente costruiti come nemici essenziali.

Possiamo pensare o, meglio, sperare che vi sia un’anima che fugge dal corpo; si può anche pensare un corpo che non sia imprigionato dall’anima, ma piuttosto in-formato da essa e che contemporaneamente la esprima, la renda manifesta. E anche questo suggerimento, così come gli altri due, costituisce una tradizione della metafisica.

### **3. Il corpo come espressione o manifestazione dell’anima.**

La tradizione ileomorfica avanza altri suggerimenti. Il suo modello è la vita in quanto tale e l’insieme delle cose viventi. Le cose viventi hanno un’anima, l’anima o le anime abitano il cosmo, che di conseguenza non è solo materia. Il decadimento è soggetto al tempo e relativo ad esso; la stessa cosa è per la decomposizione. V’è una costante generazione nella corruzione. Non si dà vita informe e l’universo è pieno di vita, tutto ha una forma.

Qui l’immagine spaziale del rapporto anima/corpo è invertita.

L’anima non è posta all’interno di un corpo altrimenti privo di anima. La forma/anima si manifesta, è “esterna”. È attraverso la propria forma che un ente diviene ciò che è. La forma reca con sé l’identità, l’ipseità. La forma è l’incarnazione, è il “corpo”, anche se non è materiale, ma spirituale.

Nella ben conosciuta versione aristotelica dell’ileomorfismo, la forma in quanto tale non garantisce l’immortalità. Solo la forma pura può essere eterna o immortale. Il *nous*, come forma pura o Ragione, è forse immortale; la forma pura universale, la divinità che pensa se stessa e non è gravata dalla materia, è eterna. E lo è anche la mera materia, il caos, dato che il cosmo è la forma del caos. Anche se la forma è incarnazione, i singoli corpi fisici non conseguono nobiltà esclusivamente attraverso quest’inversione ontologica, dato che ogni cosa ha una forma perfetta (*telos*) e queste forme sono inserite all’interno di una catena gerarchica. In tal modo l’uomo (maschio) libero e virtuoso è la forma propria dell’uomo. Per raggiungere questa forma perfetta l’uomo libero deve modellare la propria materia (“*alogn*”, le emozioni, l’anima non razionale) nella forma delle virtù sino al punto che la pratica di queste virtù diventi per lui naturale, quasi istintiva. Così un certo tipo di uomo può formare se stesso come una perfetta opera d’arte, ma le virtù che egli deve raggiungere sono generali, sono date. Si tratta qui di un modello aristocratico, contrariamente ai primi due, perché l’uomo perfetto può emergere solo a partire da un’*élite*.

Tuttavia, se si abbandona l’intera ontologia ed epistemologia aristotelica, si può facilmente riconoscere in questo modello una semplice descrizione di un processo che è stato concettualizzato dalla principale corrente della moderna sociologia e antropologia come “socializzazione”. Il bambino deve “modellare” la sua “materia” innata e preformata nelle forme dei costumi sociali (forme di vita) al fine di poter sopravvivere nel suo ambiente. Questo può essere facile o difficile a seconda del carattere, della qualità e forza di resistenza dell’innata materia preformata. Non solo il

processo di acculturazione, ma anche ogni processo di apprendimento è, almeno su un livello elementare, concepito sulla base della tradizione ileomorfica. Ci sono forme sociali che possono modellare tutte le materie innate: per esempio imparare a parlare una lingua, a utilizzare oggetti, a riconoscere e seguire i costumi sociali. Non è solo per analogia che si parla di forme di vita, intendendo le forme di vita umana e sociale. Ma non tutte le “materie” possono essere modellate in tutti i tipi di forma. Ciò è normalmente meno problematico quando nessuna pratica, nessuna *askesis*, nessun potere mentale può far sì che un corpo faccia dei buoni scatti atletici, o sia talentuoso nella danza o nel violino. Ma talvolta la materia innata non si adatta alle elementari forme di vita: esiste tensione e a volte anche rivolta. Senza una tale tensione o rivolta tra l’innato materiale preformato e la forma di vita, non vi sarebbe mai cambiamento né grandezza. Inutile dire che non necessariamente una tensione produce cambiamento, e ancor meno necessariamente grandezza. Eppure ci deve essere, dal momento che non tutto può essere in-formato in modo ottimale. E tutto ciò è ancora ileomorfismo del vecchio modello metafisico aristotelico, un tipo di metafisica che non opera però secondo l’opposizione dualistica interno/esterno, ma mira piuttosto all’eliminazione di questa opposizione.

La forma, che è *telos*, spiritualità, identità e ipseità (“*tode ti*”) è l’anima di tutto il vivente, eppure l’uomo è il singolo essere vivente che può dare forma al caos, alla materia. La comprensione ileomorfica dell’opera d’arte non è limitata alla scuola peripatetica, ma si diffonde anche nei circoli platonici e oltre sino ai giorni nostri.

Nonostante la critica platonica alla scrittura, la parola scritta, il testo, assurgono a incarnazione del pensiero. Tuttavia il caso paradigmatico dell’adeguata incarnazione del pensiero, dello spirito, dell’anima, era la scultura. La scultura è propriamente incarnazione. Il corpo in sé mira allo spirito. Tuttavia il corpo non è carne e sangue, ossia questo corpo non è materia corruttibile, è fatto di marmo o bronzo, materiali che sopravvivono all’uomo, alle generazioni, ai secoli, e che forse sono perenni, resistono al tempo stesso. In questa variante della questione anima/corpo l’interno e l’esterno sono invertiti, almeno apparentemente. È l’esterno, il corpo, a durare a lungo, forse per sempre, e, in questo senso, ad essere immortale. Ma l’inversione della relazione interno/esterno è ingannevole, dal momento che l’uomo è “il creatore di dio (*Meister von Gottes*)”, come Hegel afferma nella sezione sullo spirito assoluto della sua *Enciclopedia*. L’affermazione di Hegel è ambigua, ma tale ambiguità è voluta, perché in questo modo egli può affrontare la tradizione da entrambi i corni. È suggerito, per esempio da Plotino, che l’idea dell’opera, la forma stessa, è presente nell’anima del creatore prima della creazione, e quindi l’anima interna ha la priorità. È l’anima del singolo uomo, l’idea dell’anima che si manifesta nell’anima corporea, la forma effettiva. È anche suggerito (come nella famosa poesia di Michelangelo) che l’idea e lo spirito sono “oggettivi”, abitano il marmo, e che il lavoro dello scultore è quello di far fuoriuscire la forma dal marmo, ossia di liberare l’anima (l’idea) dal carcere della mera materia. Rimane in ombra se sia l’Idea (Dio) a impiegare lo scultore come suo proprio artigiano, o se invece l’idea nella mente dello scultore sia il demiurgo che lo rende capace di creare gli dèi. Nella perfetta unità di materia e forma o di contenuto e forma, spirito e corpo si fondono, diventano una cosa sola, non c’è più tensione, nemmeno movimento: l’opera d’arte perfetta risplende alla luce dell’atemporalità, dell’eternità.

L’immagine dell’opera d’arte come unità perfettamente realizzata di anima e forma divenne problematica nella modernità, e fu apparentemente ripudiata insieme alla metafisica. Ma, a mio avviso, solo apparentemente. Mi sembra piuttosto che questa tradizione risulti oggi più apprezzata di quanto si potrebbe pensare. Respingere l’espressione “anima/forma” non significa rifiutare la

cosa in se stessa. Cos'è la "grande arte" di Nietzsche se non il modellamento di un'idea completamente nuova e mai pensata prima in una forma perfetta? Oserei anche, rischiando di essere derisa da tutti gli esperti di Heidegger, leggere la relazione tra la Terra e il Mondo presente nel suo *L'origine dell'opera d'arte* come una nuova e forse più sofisticata formula del nesso materia/anima.

Tuttavia l'antico problema metafisico della relazione anima/corpo è scomparso almeno dopo Hegel. E questo è essenziale. La formula ileomorfica diventa solo una metafora: l'espressione "forma" relativa a un'opera d'arte non si riferisce più al suo spirito o anima, o alla materializzazione di un'idea divina o umana, ma sostituisce il termine "perfetto" o "ben fatto", o "compimento artistico". Ciononostante ci sono ancora discendenti contemporanei che somigliano ai loro antenati.

In primo luogo, vi è l'ipseità (*tode ti*). Anche oggi, anche nel cosiddetto post-modernismo, un'opera d'arte rimane se stessa, deve avere un'identità; anche un telefonino ha identità, e parimenti il suo creatore. Visitando una mostra d'arte contemporanea, immediatamente riconosciamo i dipinti dello stesso artista, ma anche che essi sono comunque differenti tra loro. Ogni dipinto ha un'ipseità (occorre stare davanti ad esso più di qualche minuto per rendersene conto) e ognuno porta la firma del suo autore (sebbene possa anche non essere materialmente firmato). L'individualità, l'irripetuta e irripetibile individualità, è e rimane l'"anima" che appare nelle opere (che possono anche essere chiamate "corpi"). E nulla cambierà questa "costellazione" di significati sino alla fine dell'arte, che, nonostante il popolare slogan, non sembra poi molto vicina.

In secondo luogo l'anima, l'irripetibile ipseità del creatore e della creatura, non è equivalente all'idea. A volte un artista produce un'idea, e può esprimerla, o almeno lui crede di poterlo fare; altre volte egli respinge persino la sola idea di un'idea. Eppure solo di rado si ha un referente chiaramente riconoscibile. Nelle opere d'arte tradizionali, specialmente nelle belle arti, il referente stabilisce un limite per la manifestazione dell'irripetibile ipseità. Si pensi a un dipinto della natività, a una natura morta o a un paesaggio. In effetti la mancanza di un referente può rendere obsoleta la distinzione tra materia e forma: l'immagine non identificabile è assunta come pensiero o intuizione materiale, e non vi è alcuna idea prodotta, e tuttavia la "cosa" è "animata".

Sino a questo momento mi sono riferita a tre diversi discorsi (all'interno del punto 3), in sequenze quasi storiche, tali da far funzionare l'approccio genealogico. Il primo discorso può essere brevemente formulato così: la singola anima può essere mortale, ma il corpo creato dalla singola anima, l'opera d'arte, ha la speranza di essere immortale. Il secondo discorso può essere brevemente formulato così: le idee soggettive od oggettive che costituiscono la forma possono fondersi e incarnare così la perfezione divina. Terzo: ogni creazione artistica può essere la firma del suo creatore, conosciuto o sconosciuto; ogni cosa ha comunque la propria anima. È all'interno del secondo discorso che la cosiddetta religione dell'arte, il culto delle opere d'arte e talvolta anche dell'artista, acquista rilievo.

Uno spirito sano abita in un corpo sano, secondo il proverbio latino. In entrambe le tradizioni epicurea e stoica (a volte in accordo, altre volte in opposizione) la concezione ileomorfica è stata tradotta nei termini di una forma di vita personale. Con la parola "personale" non intendo che ogni persona seguiva un proprio precetto al fine di creare un'unità della sua anima e del suo corpo, ma che il precetto generale definito nella filosofia dominante era applicabile a persone singole come linee guida per la loro personale condotta di vita. I precetti erano quindi generalmente accettati, ma la condotta di vita era determinata individualmente. Il modello

originale aristotelico di ileomorfismo etico, in cui l'appropriazione di virtù comunemente riconosciute costituiva il centro dell'auto-creazione e auto-formazione, è stato sostituito questa volta dalla prescrizione di preparare gli individui ad affrontare tutti gli imprevisti della vita. Nessuno sa cosa accadrà domani: si può perdere la propria ricchezza come si può guadagnarla, il tiranno può perseguitare come può privilegiare chicchessia, si può guadagnare la fama e perdere l'onore. Tuttavia, il saggio deve essere preparato a tutti questi casi, nulla deve mutare la sua serenità o il suo godimento di tutti i piaceri che la vita è in grado di offrire. La cosa fondamentale è che ci si deve prendere cura di sé. Foucault analizza le principali "tecniche" del sé in molti dei suoi scritti.

Le tecniche epicuree e stoiche del sé rimangono modelli per lungo tempo, anche per Spinoza e, talvolta, per Goethe, ma quest'ultimo indirizza la storia in una nuova direzione, e non da solo. Egli è preceduto e affiancato dai romantici.

Vorrei partire da una semplice affermazione: Kant e, un po' più tardi, Goethe formulano l'interessante pensiero che ogni persona dopo i trent'anni è responsabile del proprio volto. Naturalmente, conosciamo l'antico proverbio che il volto è lo specchio dell'anima. Esso ci dice che il volto del virtuoso esprime bontà e il volto del malvagio esprime malvagità. Fin dal Rinascimento il significato del proverbio è diventato più ampio e differente. Il ritratto ne è il migliore esempio: i pittori di ritratti dal Rinascimento in poi presentano e rappresentano l'anima dei loro modelli. Non raffigurano solo l'anima virtuosa o malvagia dei modelli, ma anche la loro ipseità. Certamente, infatti, il ritratto non rappresenta semplicemente il viso del modello; ciò non solo perché un dipinto è opera del pittore e non del modello, e pertanto si suppone che esso sia determinato dall'idea che il pittore ha del modello e non manifesti direttamente l'anima del modello, ma anche perché quella era ancora un'epoca in cui la "rappresentazione" significava più che semplicemente "presentazione", dato che si trattava anche di cogliere il genere del modello (doge, cardinale, borghese) insieme alla singolarità della persona. Così nessun pittore rinascimentale avrebbe detto che il modello è responsabile del proprio viso. Invece Kant e Goethe dissero esattamente questo. Nasceva un mondo in cui ognuno era tenuto a sottoscrivere la dichiarazione che tutti gli uomini e le donne nascono liberi e ugualmente dotati di coscienza e ragione; in questo mondo ognuno poteva ugualmente essere ritenuto responsabile del proprio viso a partire dai trent'anni.

Questa semplice affermazione (ognuno è responsabile del proprio volto dopo i trent'anni) è il segno di una nuova mutazione del discorso ileomorfo. L'"anima" viene a coincidere con la personalità, e la personalità con il carattere. Il carattere non è più tipico, non rappresenta un gruppo socio-culturale, ma è puramente singolare, individuale. Questo carattere risplende sul volto. Se ognuno è responsabile del proprio volto allora ognuno è responsabile del proprio carattere, e inoltre ognuno è l'autore del proprio carattere, ognuno ne è il creatore. Un uomo può essere considerato come fattosi da sé; non nel senso volgare, o non solo nel senso volgare, corrispondente all'elevazione da un'umile condizione a un rango più alto o più ricco, ma nel senso dell'essere unico creatore della propria anima e forma, unico creatore della propria ipseità. Nell'atto di auto-formazione il creatore e la creatura sono uno, e così è anima e corpo. Il punto centrale di questo discorso è descritto da Foucault nei seguenti termini: l'uomo fa di se stesso un'opera d'arte. Naturalmente, si è nati in un ambiente concreto, ognuno di noi ha avuto un'infanzia diversa, uno ha ricevuto un'educazione positiva, un altro una negativa, uno è dotato di alcuni talenti che gli altri non hanno, uno è intelligente mentre un altro è invece noioso, uno è bello mentre un altro non lo è.

Tutte queste “condizioni” sono considerate come materia, materie prime come bronzo, marmo o pietra; a partire dalla propria materia ognuno deve modellare una statua perfetta. Come Goethe disse una volta: anche l’uomo più umile può diventare perfetto. O come disse Nietzsche, riferendosi a se stesso: si deve diventare ciò che si è. L’etica dominante della modernità, l’etica della personalità, compone ancora variazioni su tale tema.

La psicoanalisi può essere anche interpretata (anche) come una risposta all’etica della personalità e, in generale, al paradigma della perfetta statua auto-determinata, perché si concentra sugli ostacoli di questo progetto. Non sugli ostacoli sociali (poiché questi sono ancora concepiti come il materiale contingente da cui l’uomo può auto-determinarsi), ma sugli ostacoli che risiedono nel corpo/anima. Ripeto, il corpo e l’anima sono uniti qui tanto quanto nel concetto della “statua”. La libido è corporale e psichica. Nel tardo modello freudiano della psiche, gli istinti di Eros e Thanatos sono entrambi corporali e psichici. Freud unisce anche il terzo modello con il primo e il secondo (l’anima nella prigione del corpo e il corpo nella prigione dell’anima). Egli accetta anche la tradizionale differenziazione dell’anima, associandone una parte con il temporale, un’altra con l’a-temporale, ponendone una parte “in alto” e un’altra “in profondità”. In quanto pensatore profondamente laico, tuttavia, attribuisce l’“eternità”, l’“a-temporalità”, alla parte “inferiore” (l’*Es* non personale), mentre riferisce la temporalità, la corruttibilità, l’essere transeunte alla parte più elevata (il *super-ego* morale, la coscienza della nostra temporalità). Il suo è un modello di reciproco imprigionamento. Attraverso la repressione il *super ego* e l’*ego* mantengono in cattività la psiche/soma inconscia, ma attraverso traumi, nevrosi e follia l’inconscio (la parte somatica) mantiene in prigione l’*ego* e il *super-ego*. E anche se la condizione della guarigione (la scienza della psicoanalisi e l’analista) è esterna, la guarigione è il risultato dell’autonomia. Castoriadis è un buon interprete di questo. L’ideale di Freud è e rimane quello di Goethe, l’uomo o la donna auto-determinati, l’anima e il corpo dei quali si fondono, in modo che il prodotto finale sarà il carattere individuale perfetto, come la statua di Mosè di Michelangelo.

#### **4. Dolore, piacere, e le questioni del cuore**

Adamo ed Eva peccarono (se la loro disobbedienza può essere chiamata peccato), ma non attraverso il loro corpo. Essi peccarono nella loro “anima”, a causa di una facoltà dell’anima: l’immaginazione. Eva era curiosa, osò cogliere e mangiare il frutto (un atto di per sé “materiale”) per affrontare la sfida; rischiò. Tuttavia, per la loro trasgressione, Adamo ed Eva furono puniti nel loro corpo. La punizione è stata il dolore corporale, non spirituale: il dolore del parto e il dolore del duro lavoro. Non solo: Eva fu anche punita con il desiderio: il desiderio verso suo marito la farà schiava di lui. Potrebbe essere interessante discutere il motivo per cui la Bibbia citi il desiderio della donna, e non quello dell’uomo. La punizione spirituale che accompagna le sofferenze del corpo aggrava queste ultime: è la consapevolezza, la coscienza della morte. Tutti questi dolori sono vani? Sappiamo qualcosa relativamente ai dolori, ma non relativamente ai piaceri. Contrariamente al destino della parola “Paradiso” o “giardino di Eden”, la Bibbia non parla dei piaceri nell’Eden. Sappiamo che il primo uomo si sentiva solo prima che Dio avesse una sorta di ripensamento e decise di creare una donna come suo “aiuto”. Ma aiuto in che cosa? Sappiamo che Adamo ed Eva sono stati autorizzati a mangiare da ogni albero del giardino e anche tutti gli animali, ma non c’è alcun riferimento al piacere. Adamo ha dato i nomi agli animali, ma è stato un piacere? C’è un vecchio dibattito sul fatto che la prima coppia facesse l’amore nel giardino. La risposta è solitamente positiva, dal momento che Dio ha creato due sessi non per

nulla. Eppure non vi è alcun riferimento al piacere sessuale. Il piacere, così come il dolore, ha luogo al di fuori del Paradiso. Oppure, in una delle interpretazione dello *Zohar*, l'espulsione dal paradiso significa l'espulsione dal grembo della madre.

Tutti i racconti della Bibbia (soprattutto nella *Genesi*) recano in sé un messaggio filosofico sulla condizione umana. È difficile sostenere che il dolore preceda il piacere, ma si può dire senza ulteriori precisazioni che il corpo è in primo luogo “gettato” nel carcere dell'anima. In un primo tempo il corpo, e solo il corpo, è utilizzato come mezzo di acculturazione. La prima ricompensa o punizione consiste nel trasmettere piacere o dolore al corpo. I premi e le punizioni provocati sul corpo dai corpi degli adulti mediano l'anima, che è la razionalità, i costumi, e in tal modo l'obbedienza. Dato che la disobbedienza è l'altra faccia dell'obbedienza, Adamo ed Eva si espulsero dal Paradiso.

Permettetemi di ripetere che al “principio” il corpo è gettato nel carcere di un'anima “generale”, o se si preferisce di un'anima “oggettiva”. Solo in seguito si aggiungeranno alcuni dei sentimenti innati come la paura, la vergogna e la necessità di un volto familiare amichevole (l'amore elementare). L'amore come sentimento segue a sua volta.

Questa quarta storia differisce in modo essenziale dalle precedenti, perché offre basi minime (o non le offre affatto) per una conclusione in qualche modo dualistica. Diversi sentimenti ed emozioni erano localizzati di solito in una “parte” del nostro corpo: rabbia nel fegato, misantropia o sdegno nella bile, amore nel cuore. Anche o tipi di carattere sono stati descritti a partire da caratteristiche del corpo. Nel XIX secolo, per esempio, la frenologia fu accettata come una sorta di scienza *cum arte*. Fu presupposto che la semplice forma e struttura del cranio fornisse informazioni attendibili sulle capacità e sulle intuizioni contenute all'interno del cranio (Hegel ironizzò su questo nella sua *Fenomenologia*).

Il paradigma della “materia prima” è ancora presente: ma essa non è formata, almeno non in senso ileomorfo. La concezione sviluppata da Aristotele nella *Retorica* non è mai stata completamente abbandonata. Si presuppone che le “materie prime” di tutti i sentimenti e le emozioni fossero innate. Tutti i filosofi menzionavano piacere e dolore, e alcuni di essi anche il desiderio o semplici emozioni come rabbia, vergogna, disgusto, gioia e tristezza. I filosofi concordavano anche su un altro punto importante: la cognizione e la valutazione della situazione è incorporata nelle emozioni e nei sentimenti più complessi, che giudicano la situazione. I piaceri provati nell'incontro con un vecchio amico, nell'ascolto della musica, nella ricezione di una risposta erotica, o derivati dall'aver fatto la cosa giusta non sono uguali. I sentimenti o le emozioni stesse sono diversi tra loro, come anche l'amore è diverso nel caso in cui si ami il proprio bambino, un bel giorno di primavera o un pasto soddisfacente. La cognizione incorporata nel sentimento, la valutazione della situazione e il giudizio su di essa possono difficilmente essere definiti come “forma”. Non si tratta di una figura, non assomiglia neppure a un corpo, ma non è neppure puramente spirituale. Emozioni e sentimenti uniscono oggetti e cognizioni, e valutano, ma non possono essere valutati, almeno non moralmente. L'intera letteratura filosofica, sia antica che moderna, ruota intorno a due questioni. In primo luogo, se le emozioni siano le “passioni dell'anima” o anche del corpo, e quali di esse si riferiscano più alla prima e quali al secondo. Ad esempio, il mal di testa è un dolore completamente corporeo; ma i dolori sentiti da un ipocondriaco? Il desiderio di superare un esame con pieni voti è spirituale; ma il forte battito cardiaco, il sudore? In secondo luogo, quale sentimento o emozione è virtuoso e quale cattivo, o ancora quale è indifferente in generale, e necessita di una valutazione solamente relativa alla

situazione in cui esso emerge, e alla sua intensità, alla sua profondità e alla sua forza motivazionale? Quale di esse è attiva, quale reattiva? Quando e dove?

È facile comprendere che i sentimenti e le emozioni sono relazionali, sociali. Il dolore del corpo non è relazionale solo se inflitto da altri esseri umani, o quanto meno se altri esseri umani avrebbero potuto impedire o alleviarlo, ma non lo hanno fatto di proposito o per negligenza grave.

In breve, emozioni e sentimenti sono eventi intra-umani. Piacere, dolore e anche desiderio sono sentimenti di contatto: confermano, affermano, sostengono la nostra vita, la nostra persona, le nostre azioni, oppure annullano tale conferma e la negano, sino a giungere a rifiutarci e a ferirci.

Nella discussione della metafora del corpo come prigioniero dell'anima, ho cercato di mostrare che solo i corpi possono violare altri corpi. Ho aggiunto che, sebbene la violenza sia perpetrata dal corpo, è in gran parte determinata dall'"anima", e che la forza o la costrizione o l'esercizio del potere non dipendono affatto da una trasmissione corporea. Sentimenti ed emozioni, come anche l'assenza di essi, possono danneggiare in modo maggiore e più a lungo le altre persone di una violenza, possono anche uccidere senza che il corpo venga toccato. Le emozioni stesse hanno però bisogno di essere espresse dal corpo o da un quasi-corpo al fine di far del male o recare benedizione. L'espressione del viso mostra rabbia o disgusto, come anche desiderio erotico. Ma le emozioni sono per la maggior parte espresse con parole, discorsi, in testi, e così esse sono incarnate. Queste parole, discorsi e testi possono distruggere una persona o renderla felice in modo sublime.

La condizione umana non riguarda in primo luogo l'autonomia, ma la dipendenza. Non è la mancanza di mezzi di sopravvivenza che ci rende estremamente dipendenti nella maggior parte dei casi, ma il desiderio di riconoscimento, di affermazione, d'amore. Siamo esseri emotivamente dipendenti così come altri sono emotivamente dipendenti da noi. Se siamo vuoti di dipendenza emotiva, siamo carenti in "sostanza umana", se quest'espressione ha ancora senso. Ha certamente senso nelle fiabe che da tempo immemorabile narrano di un cuore di pietra.

Eppure una dipendenza emotiva in generale e una dipendenza emotiva esclusivamente bipolare non sono la stessa cosa. Una dipendenza emotiva esclusiva è normalmente bipolare, ossia esclude interamente o quasi interamente soggetti terzi dal nesso emotivo di reciprocità. È eccessiva, in greco è (anche) *hybris*. Come succede in molti casi di *hybris*, la dipendenza emotiva esclusiva e bipolare è potenzialmente la più grande benedizione e/o la maledizione più grande nella vita umana.

È ambivalente, è *hybris*, anche se la dipendenza è reciproca e simmetrica. La prima presentazione di questo tipo di dipendenza reciproca si ritrova anche nel Libro della *Genesi*. La storia di Giacobbe e Rachele, la storia di Giacobbe e Giuseppe sono racconti di dipendenza emotiva simmetrica. E ancora, le "terze parti", la gelosia e l'invidia, creano da un lato la rovina e la colpa, dall'altro il terribile dolore per la presunta perdita. L'*Hybris* richiama la punizione, questa volta non da Dio, che alla fine mette le cose a posto.

Ma se la dipendenza emotiva non è simmetrica, quando la reciprocità è scomparsa, la sofferenza raggiunge il suo apice e i risultati possono essere devastanti. Le tragedie di Euripide ci presentano alcune di queste storie.

Si può osservare come il problema della relazione corpo/ anima sia tradotto nei termini della più ampia problematica emozione/ragione. Si ha la necessità di effettuare alcuni cambiamenti nel preciso uso dei termini, se si fondono le due domande. Ora non sono più interessata alla coerenza degli argomenti tradizionali, e quindi vorrei evitare di smascherare le fusioni (a volte) illecite.

Nel modello della gerarchia corpo/anima, specialmente se combinata con una gerarchia interna all'anima (modelli 1 e 2), l'anima o la "parte superiore" dell'anima, la Ragione, è epistemologicamente privilegiata. Poiché qualcosa di corporeo, cioè gli organi di senso, è fonte della sensazione, o almeno partecipa della sensazione, la conoscenza acquisita attraverso la sensazione è inattendibile, confusa, soggettiva, "empirica". Essa non garantisce la verità o la certezza. Solo quelle entità e procedure mentali che non si basano sui sensi e non sono neppure commiste a esperienze sensibili sono spirituali e quindi possono cogliere la verità, che è anch'essa spirituale. Il sé disincarnato è il "soggetto" privilegiato della vera conoscenza. Questo è il modo in cui il concetto di "puro" entra nella questione relativa alle fonti della conoscenza. "Puro" significa non commisto a nulla che abbia relazione con il corpo. La conoscenza "a priori" in tutta il suo significato deve essere "pura" nel senso di cui sopra.

Originariamente la "purezza" si riferisce ai corpi e soprattutto alle relazioni di due o più materie che devono essere tenute separate, non mescolate l'una con l'altra: ad esempio, il sangue mestruale delle donne con il pene degli uomini, o alcuni materiali che devono essere tenuti al di fuori da alcuni templi e luoghi sacri. L'immersione in acqua è il principale modo di purificazione. Analogamente, purezza significa anche innocenza. L'uomo colpevole era impuro, era a volte considerato come fonte di contaminazione, che avvelena il suo ambiente, sfida la divinità, causa catastrofi, e deve essere eliminato, esiliato, anche ucciso, per salvare la città, il popolo, la famiglia.

Sia la mitologia greca sia la Bibbia sono caratterizzate da quest'interpretazione di purezza e impurità. Sebbene la "purezza" morale sia un'immagine metaforica, nelle storie originali lo spirituale e il corporeo non erano tenuti separati. La contaminazione era in effetti questione non solo spirituale, ma anche corporea.

Ma nessuna delle versioni originali della distinzione tra purezza e impurità aveva nulla che fare con il rapporto tra ragione e sensi. Uno non commette reati o un tipo qualsiasi di trasgressione solo con i sensi o obbedendo ad essi. La verità qui in gioco è l'identificazione della fonte di contaminazione, e non il "come" dell'identificazione. E questo è rimasto oggetto di ricerca sino ai giorni nostri.

La carriera del concetto di "purezza", che nasce dall'essere non mescolato, continua come innocenza e raggiunge il più alto status di privilegio epistemologico è notevole. Ed è anche una distinzione di lunga durata che rimane costante da Platone (o forse da Parmenide) almeno fino a Hegel, ossia durante tutta la storia della metafisica, e forse oltre. Ciò che è di grande interesse per la questione dell'incarnazione è il passaggio dal privilegio epistemologico al privilegio morale. Questo passaggio risponde alla necessità della filosofia metafisica: una filosofia metafisica pienamente sviluppata è una sorta di puzzle, dove tutto deve combaciare. In primo luogo devono combaciare l'aspetto speculativo e quello pratico della filosofia. Dato che nella filosofia speculativa l'anima pura, o la ragion pura, è diventata la fonte privilegiata e la garanzia del raggiungimento della certezza o della verità, la stessa anima pura, o ragion pura, ha dovuto anche in ambito morale svolgere il ruolo di unica fonte di certezza e di garante della verità. Si è trattato di un facile trucco. Bastava identificare i sensi (come vista o udito) con sentimenti o emozioni (come amore, dolore, gioia, ansia). Così ci furono "sensazioni esterne" e "sensazioni interne", entrambe soggettive e quindi erronee, e si è dovuto lasciare entrambe alle spalle per raggiungere la "pura" conoscenza e quindi essere (diventare) moralmente "puri". Invece di seguire le nostre passioni abbiamo bisogno di condurre la nostra vita sotto la guida della Ragione, come afferma Spinoza. Quindi fu necessario un costrutto ausiliario, analizzato al punto 2. La maggior parte degli



atti malvagi sono senza dubbio di origine mentale (Kant direbbe che è l'inversione nella gerarchia delle massime).

Un uomo in preda alla rabbia può uccidere dozzine di persone, ma un'idea, un comando può ucciderne milioni. Dato che si tratta di conoscenza comune, ciò non poteva essere semplicemente trascurato neanche da parte dei più ferventi nemici delle mere opinioni. Ma si presentò una soluzione: non la ragione, la razionalità senza alcuna qualificazione, ma solo la ragione superiore, la "pura" ragione giustifica la conoscenza del bene e del vero e quindi la vera moralità. Questo è un circolo vizioso: a garantire la bontà è solo questo tipo di ragione, che è già assunta come l'unica fonte di verità, ossia della bontà. Eppure tutto ciò "combacia" e, dopo tutto, questa era l'esigenza della costruzione del sistema.

Nessuno ha mai sperimentato il conflitto tra "ragione pura" e affetti o emozioni "impuri". "Puro" e "impuro", intesi nel tradizionale modo metafisico (Kant compreso), non sono solo personaggi del teatro filosofico come tutte le altre categorie, ma (almeno sul piano funzionale) semplicemente cattive metafore. Ciò che è invece costantemente esperito, e anche espresso nelle opere d'arte e nella filosofia pratica, è l'impossibilità di controllare alcune passioni, la dipendenza da alcune emozioni. Questa non è certamente sempre una questione morale e, quando lo è, il moralmente giusto non è sempre dalla parte della ragione, a meno che non si identifichi la ragione con la purezza e la bontà, benché non si abbia alcun motivo di aderire a questa tradizione. Come non c'è alcuna emozione senza un aspetto cognitivo, così non c'è alcun impulso cognitivo né alcuna motivazione che siano prive di sentimenti.

Spinoza lo sapeva molto bene, altrimenti non sarebbe stato in grado di riassumere la più grande saggezza filosofica espressa sino ad allora a questo riguardo: l'emozione può essere conquistata o controllata da null'altro se non da un'emozione opposta e più forte. Ciò che è chiamato "ragione" in conflitto con altre emozioni è a volte l'emozione più utile, a volte quella accettata e prevista dal nostro ambiente culturale o da alcune persone, altre volte è l'emozione che ci fa seguire modi abituali di pensare e di agire, o piuttosto l'emozione che segnala il pericolo della dipendenza da altre emozioni o il pericolo che queste altre emozioni ci porteranno ad fare o a patire qualcosa che più tardi certamente rimpiangeremo. Non vi è alcuna ragione "pura"; e nulla di ciò che facciamo o desideriamo è del tutto senza ragione. Il giudizio morale o la scelta morale, dal punto di vista teoretico, non sono facili come ipotizzato dal pensiero metafisico, e forse dal punto di vista pratico non sono neppure così difficili.

Ho cercato di comprendere la dipendenza metafisica presente nella metafora della "purezza": è il desiderio di far combaciare il sistema, un desiderio di completezza, perfezione e bellezza. A questo punto può essere individuato un altro desiderio o bisogno che co-determina gli uomini, e soprattutto i filosofi, nella stessa direzione. Da Aristotele, che ha lodato l'"*autokephalos*", l'uomo che non ha bisogno di alcun altro uomo, fino a Kant, che ci consigliò di abbandonare tutti i nostri sentimenti e di obbedire solamente al comando della ragion pura pratica (la libertà trascendentale) interna a noi, la perfetta autonomia di ogni singolo essere umano è stata concepita come l'apice della perfezione.

Ma lo è?

Non voglio sollevare la questione se la perfetta autonomia possa essere raggiunta o meno. La maggior parte dei filosofi concorda sul fatto che non possa esserlo e che, quand'anche lo fosse, non si potrebbe comunque sapere se essa sia stata veramente raggiunta. Quello che voglio dire è diverso: la perfetta autonomia individuale trasformerebbe gli esseri umani in mostri. Se è vero, nel senso che finora è esperienza comune e condivisa che la mutua dipendenza emotiva (Sartre

direbbe “*être pour autrui*”) è intrinseca alla condizione umana, allora non siamo in grado di sbarazzarci di questa dipendenza, né gli altri possono liberarsi dalla dipendenza emotiva nei nostri confronti. Forse questo è più facile da capire per le donne che per gli uomini. Si riteneva che gli uomini, e soprattutto i filosofi, dovessero essere (se crediamo a Socrate) gravidi di idee: se qualcuno è gravido di idee, la dipendenza emotiva può essere respinta in quanto irrilevante per il puro pensiero. Invece le donne che sono incinte di bambini non possono respingere la dipendenza emotiva, la co-abitazione con un'altra vita, come impura o a-filosofica. Essa deve essere ammessa come “verità”.

La dipendenza emotiva è quindi intrinseca alla condizione umana. Il desiderio di autonomia, tuttavia, non può essere respinto. Nessun desiderio può essere respinto.

Autonomia/eteronomia è una cattiva opposizione bipolare. Non perché il bene sia da qualche parte nel mezzo, ma perché la filosofia non può rispondere alla questione di dove sia questo mezzo, dove possa essere tracciata la linea, in quale punto la dipendenza emotiva e l'autonomia possano convivere, anche se non congiunte in un letto nuziale. Né al “dove” né al “come” può essere data risposta nella loro generalità. Solo il singolo individuo può dare una risposta, o almeno sollevare la questione per se stesso. E non ci sono risposte definitive, neppure per il singolo individuo, dato che la questione deve essere sollevata ancora e ancora.

-----

Ho cercato di illustrare la mia convinzione che la filosofia, dopo il crollo della tradizione metafisica, abbia bisogno di ripensare la dualità. La metafisica interpretò la dualità come dualismo, ma nel dibattito filosofico contemporaneo le concezioni di due sostanze o due attributi irrelati, o il contrasto tra l'anima immortale e il corpo mortale, tra la ragione pura e le capacità impure di conoscenza, difficilmente possono avere una pretesa anche solo di accettabilità. Eppure, qualunque sia la loro pretesa, i sistemi metafisici operavano su esperienze di vita umana, al tempo stesso mutevoli e costanti. I filosofi del nostro tempo lavorano ancora su esperienze di vita umana. Una di queste, e non secondaria, è e rimane la dualità: le persone umane non esperiscono se stesse come un sé omogeneo. Ci sono diversi sé all'interno di una singola persona. Inoltre, viviamo anche in più di un mondo, almeno due se non di più, e non è affatto lo stesso sé a essere il più adatto a vivere in ognuno di essi. Come chiudiamo gli occhi durante l'ascolto di una musica, così annulliamo la funzione di una nostra capacità cognitiva, o uno dei nostri coinvolgimenti emotivi, per poter essere completamente assorbiti da un mondo in cui quei coinvolgimenti potrebbero turbare il nostro soggiorno. Sì, lasciamo costantemente un mondo per entrare in un altro e in un terzo, e torniamo di nuovo indietro, e sappiamo che questo è ciò che facciamo, e (normalmente) non confondiamo un mondo con un altro: un bambino di cinque anni in uno zoo non confonde il lupo che vede con il lupo che divorò nonna e nipote in *Cappuccetto Rosso*, anche se, durante l'ascolto di storia, vivrà nella storia e non penserà al lupo nello zoo. Com'è possibile?

La filosofia ha sempre posto domande infantili. Atteniamoci a queste.