

PITIÉ POUR LA VIANDE! CULTO E CURA DEL CORPO DA MACELLO

Lorenza Bottacin Cantoni

Università di Padova
lorenza.bottacincantoni@gmail.com
Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 161-183.

ABSTRACT

This essay, titled «Pitié pour la viande!» *Cult and care of the slaughtered body*, analyses the peculiar relation between human flesh – conceived both as organic (*Körper*) and lived body (*Leib*) – and animal meat. The key notion to understand this connection lies in the idea of the ‘spread body’ (*corps épandu*) by E. Falque. Nowadays, the autopoietic attempt to build a perfect body goes through technological enhancement and the substitution of the organic part with mechanical components and it leads to the hypothesis of uploading identity online. The cult of the perfect body, however, does not eradicate suffering. Physical pain testifies to our defeat against the strength of the organic, as the dying man in palliative care ward demonstrates. In the spread body, the flesh appears as meat: is the body that of a butchered animal such as the putrefied corps of the Crucified Lamb (Isaiah, Tertullian, Grünewald). The spread body represents an ethical challenge and transforms the meat in flesh in the palliative ethics of the care for the other man (Levinas). Falque’s spread body highlights the point of conjunction between animal, man and God defining the borders of humanity.

«*Pitié pour la viande!*»¹, pietà per le carni da macello, esclama Gilles Deleuze di fronte alle opere di Francis Bacon che imbandisce le sue tavole di colori violenti e deformazioni esasperate in un’inquietante prossimità tra banchetto e tavolo operatorio.

Nell’invito paradossale a provare compassione per una carne già macellata e pronta per essere consumata si misura tutta la potenza di un plesso ermeneutico decisivo per comprendere quella corporalità umana fatta di carne, di ossa, di sangue e di umori, che sembra destinata a essere abbandonata o superata in favore di potenziamenti biomeccanici e tecnologici che modificano la sostanza organica o che, in casi estremi, mirano a renderla superflua. Pietà per la carne da macello che è anche la nostra carne: l’appello

¹ G. Deleuze, *Logique de la sensation* (ed. orig. 1981), Seuil, Paris 2002, p. 22.

deleuziano lascia intendere che vi sia un rapporto ancora parzialmente impensato tra la *viande* animale e la *chair* umana.

È possibile provare pietà per la carne che ci si accinge a mangiare? Al di fuori dei sentimentalismi e degli schemi ormai triti di molte popolari dichiarazioni di veganismo, questa domanda si presenta in continuità con quella posta da Jacques Derrida in *L'animale che dunque sono*: «l'animale può soffrire?»². Nel celebre saggio di Derrida la domanda sulla sofferenza diventa un tema dirimente per scoprire che cosa sia l'animalità e in che modo ci si debba rapportare ad essa per non ricadere nel circolo vizioso di un «antropocarnofallogocentrismo» che, per l'autore, permea interamente la tradizione metafisica occidentale³. Il capo d'imputazione è chiaro: il pensiero metafisico si è rivolto all'animale sempre in termini di dominio, di appropriazione, di consumo, fin dall'imposizione del nome da parte di Adamo alle creature, gli *animaux*, che divengono *ani-mots*, animali-parola⁴. Fissare la vita animale mediante l'atto della nominazione e, di conseguenza, nell'ordine razionale umano, coincide con l'assoggettamento dell'animalità dell'umano. La sofferenza animale non è comparabile con quella dell'uomo che è legittimato a uccidere l'animale e mangiarne le carni. Nessuna pietà, quindi, è richiesta per la carne da consumare.

È curioso, tuttavia, ricordare che la manducazione della carne sta anche alla base della formazione del sacro, laddove la carne animale deve essere sottoposta a una trasformazione nella cottura, mentre viene consumata cruda da colui che officia il rito sacro⁵. Nel rito si consuma carne cruda, carne ancora 'viva', rorida di sangue, in una forma di devozione che a un occhio

² J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (ed. orig. 2006), ed. di M.-L. Mallet, a cura di G. Dalmaso, tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 48.

³ Ivi, p.155.

⁴ Cfr. ivi, pp. 81-82 e 88-89.

⁵ Un esempio peculiare è quello del rito bacchico in cui si consuma lo *σπαργμός* delle carni della vittima. In questo rito la carne dell'animale divinizzato viene consumata cruda proprio da baccanti che sono, anch'esse, quasi allo stato animale. Il rituale bacchico, inoltre, ribalta l'ordine propriamente umano infrangendo il tabù tautologico dell'antropofagia, poiché, in alcune tradizioni misteriche (a Chio, a Tenedo e a Lesbo), si sacrifica un essere umano. Il sacrificio si conclude con la manducazione delle carni della vittima consumate crude, anziché bollite e arrostite: omofagia e allelofagia si uniscono nei riti menadici in cui le invasate si confondono con le bestie feroci. I Bassaridi si dilanano e si divorano tra di loro, si autodistruggono come identità sia individuale che collettiva. La dinamica del cannibalismo trova, infine, una sublimazione nel Cinismo che denigra la *polis* e la vita in comune e prescrive al filosofo di farsi animale, come un cane, ritirandosi dalla vita umana e dalla civiltà fino ad arrivare al rifiuto del dono prometeico (che permette anche la cottura dei cibi). Cfr. M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata* (ed. orig. 1976), tr. it. di M. De Nonno, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 107-114.

attento risulta già come 'pietà' che lascia essere la carne.

Se si risale alla radice della *pitié*, alla *pietas* latina, si scopre che il termine significa certamente la pietà per come viene attualmente intesa, vale a dire quella desueta compassione misericordiosa e devota, ma *pietas* è anche benevolenza, devozione verso gli dei, amore tenero per genitori e figli, e, infine, senso del dovere e senso di giustizia. Proprio intorno a questo plesso etimologico-concettuale, è possibile rileggere la pietà per la *viande* come forma del 'prendersi cura' inteso non solo come dovere verso l'altro uomo, ma anche come culto dell'elemento animale della carnalità che non deve essere necessariamente intesa come nobile *chair*, come incarnazione di una coscienza e di un vissuto umano. In questo frangente, il termine «culto», accostato a quello di «cura», corrisponde, anch'esso, al duplice significato latino di *cultus*: da un lato un coltivare materiale e spirituale – cultura – dall'altro un'idea di abbellimento, di studiata raffinatezza, di lusso e di orpello fine a se stesso.

Si tratta di capire in che modo culto e cura della *viande* possano rivelare una dimensione differente da quella della *chair*, ma altrettanto importante per la definizione dell'umano. È infatti nel punto di fusione di queste due modalità della carne, vale a dire nell'incarnazione dell'uomo, che animalità e divinità si incontrano in un modo peculiare, che l'attuale dibattito di matrice fenomenologica, specialmente in Francia, si appresta a esaminare. Una posizione eminente all'interno di questo dibattito è occupata da Emmanuel Falque che ha elaborato una definizione precipua per il punto di contatto tra la macelleria e l'estasi nella nozione di *corps épandu*. Questo saggio intende riprendere tale concettualità per mostrarne il portato dirompente rispetto alle teorie transumaniste che vorrebbero fare a meno dell'organico e porre rimedio alla sua deperibilità. Il recupero della finitezza e della mortalità non è una semplice battaglia di retroguardia contro gli effetti dell'innovazione tecnologica, ma il modo sottrarre la specie umana a una sterilità tanto teoretica quanto effettiva.

1. IL CULTO DELLA FORMA

Il termine *cultus*, come affermato in precedenza, comporta il fatto che si possa agire in modo da imporre una forma (bella) al corpo. All'interno di questo orizzonte è possibile iscrivere una serie di esperienze che hanno radici profonde. Lungi dall'affermare, in questa sede, che il culto del corpo sia fonte di pericolose deviazioni, come propone il Tertulliano del *De cultu foeminarum*, occorre invece precisare che «cade in errore, dunque, chi pensa che prestare attenzione alla bellezza e alla forza dei corpi rappresenti uno

scivolamento nel frivolo»⁶. In un'epoca dominata dal regime delle immagini quale quella attuale, costantemente votata a un vero e proprio culto dell'aspetto fisico è ormai capillare la diffusione di pratiche mirate a far apparire bello il corpo, a mantenerlo in salute, in forma, a mostrarne sempre i lati positivi, a esaltarne le doti con una serie di mezzi che spaziano dal *body building* al *maquillage*, dai *selfie* alla chirurgia estetica e via dicendo⁷.

In tutte queste pratiche si tende a un potenziamento formale del corpo: si mira infatti a implementare l'apparente forza del corpo nella sua espressione esteriore, ad abbellirne o a coltivarne le forme, a esaltarne le caratteristiche positive e a migliorarne l'aspetto. Le pratiche di potenziamento del corpo illudono che si possa effettivamente agire sul corpo, plasmarlo a nostro piacimento, disciplinarne la crescita e indirizzarla a un fine, fosse anche solo quello dell'adesione a un modello ideale. Lungi dal voler esaminare, in questa sede, i casi estremi di quei soggetti che salgono alla ribalta della cronaca rosa per i loro tentativi di diventare sosia perfetti di un certo personaggio famoso, reale o di fantasia (da Michael Jackson alla Barbie) – casi che forse sarebbero più consoni a un'indagine psicopatologica che a uno studio filosofico – quel che è interessante rilevare è come tutte le pratiche di disciplina del corpo, anche nell'epoca dell'immagine e dei nuovi media, esasperino una tendenza che ha una sua storia e che affonda le radici in pratiche di *askesis* come quelle dei saggi stoici. Tali pratiche – insieme allo sfondo concettuale che le originò – alimentano anche le prime forme di spiritualità ascetica cristiana, come ricorda M. Spanneut⁸.

⁶ R. Campa, *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», 15, 2016, p. 2.

⁷ Non è casuale la crescente attenzione degli utenti dei social network per contenuti visivi di moda, make up e fitness, tre settori del mercato che stanno registrando negli ultimi tempi un forte incremento dovuto anche e soprattutto alle campagne online e alla diffusione di immagini o video sui social network attualmente più quotati quali instagram e youtube (a fronte, invece, del calo delle iscrizioni registrato, per la prima volta nel 2018, da Facebook, piattaforma più narrativa che visiva).

⁸ Cfr. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de L'Église*, Seuil, Paris 1957. Se generalmente si tende a ravvisare nella patristica un forte influsso platonico, o meglio delle scuole platoniche e neoplatoniche tardoantiche, è comunque fondamentale ricondurre le radici di essa all'esperienza dello stoicismo, che, secondo Spanneut, ne segna indelebilmente la formazione dell'apparato teoretico. A differenza di Platone che separa il mondo delle idee, della conoscenza vera, da quello della materia e dell'apparenza sensibile in una cesura che nessuna *scala amoris* riesce effettivamente a colmare, gli stoici si concentrano principalmente sulla fratellanza universale degli enti e sull'unità del cosmo intero: in questo modo il mondo diviene un tutto vivente rispetto al quale l'uomo si trova al centro e funge da tramite tra il divino e il mondano sensibile. Lo stoicismo, che si impone come nota dominante del pensiero e del sistema morale del mondo greco-romano della metà del II secolo d.C., influenza la riflessione dei Padri, chiusa l'epoca apostolica in cui la prima preoccupazione era di mantenere viva la testimonianza e creare una tradizione cristiana. La riflessione squisitamente teologica dei

Se lo stoicismo confida anche nei mezzi del corpo e nella sua disciplina per attingere a una saggezza che non si riduce alla sola corretta conoscenza della realtà, ma anche al corretto uso pratico delle virtù, nella società mass-mediocentrica si va perdendo questo afflato etico-pratico in favore di uno sbilanciamento sul piano formale, rispetto al quale il corpo non è da disciplinare, ma semplicemente da modellare esteriormente affinché produca un certo tipo di immagine. Da un lato, quindi, emerge chiaramente il tentativo di elevare la carne umana, di migliorarla in vista di un fine (sia esso la salvezza o un crescente seguito di *follower*), dall'altro si impone, per converso, una consapevolezza tacita: la carne, la corporeità, non è bella.

Il fatto stesso che si cerchi di corrispondere a un ideale e che si scelga di devolvere le proprie energie a un costante miglioramento del proprio aspetto risponde all'eterna aspirazione all'immortalità che, nel regime delle immagini, non può più essere solo quella dell'anima. In attesa di una tecnologia che renda superfluo affaticarsi sul corpo con sudore e dolore (in palestra o sul tavolo operatorio di un chirurgo plastico)⁹, mentre si esacerbano tutte le pratiche che modificano fisicamente la propria persona, ci si nasconde anche dietro *avatar*, fotoritocchi, guaine modellanti, fino a fingersi, nel peggiore dei casi, altre persone appropriandosi di fotografie e dati personali (come per esempio nel fenomeno del *catfish* nei social media): un vero e proprio *cultus* della forma nel suo senso deteriore.

Alla forma, però, si ribella la 'forza', quella della carne, che ci ricorda ossessivamente il nostro essere limitati e soggetti a energie che non dipendono da noi. Il corpo è «un campo di forze»¹⁰ al di fuori della nostra portata e della nostra comprensione: «In effetti, che cosa propriamente possa il corpo, nessuno l'ha ancora determinato: non si sa molto sulla realtà del corpo»¹¹. Tra i filosofi, che creano un discorso sul corpo, i medici che lo manipolano come un meccanismo da riparare e la tecnica che oggi dà supporto fisico sostituendone alcune parti in maniera sempre più efficace, quel che resta sempre è proprio la componente carnale, che si cerca di mascherare, ma che resiste e sta alla base di qualsiasi discorso.

padri, allora, non è esclusivamente eredità platonica, ma anche stoica, come dimostra l'accurata ricerca filologica e di confronto tra frammenti e scritti operata da Spanneut, che può quindi legittimamente rimarcare lo stoicismo dei Padri della Chiesa i quali, non a caso, si interrogano innanzitutto sulla posizione dell'uomo nel creato tanto dal punto di vista dell'origine, quanto delle azioni, saldando insieme morale e conoscenza.

⁹ Per esempio negli auspici ultra-futuristi, ma non irreali, del progetto *Whole Brain Emulation*.

¹⁰ G. Deleuze, (ed. orig. 1962), *Nietzsche e la filosofia*, a cura di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 60.

¹¹ B. Spinoza, *Etica* (ed. orig. 1677), in Id., *Etica e Trattato Teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 2005, parte III, prop. 2, scolio, p. 192.

Il corpo umano è luogo di una lotta tra forza dell'organico della *viande* e forma del vissuto e della coscienza della *chair*. Questo conflitto polare non si può risolvere semplicemente eliminando l'organico da cui ogni vissuto esperienziale si origina e alimenta, pena la perdita completa dell'esperienza stessa. Con un corpo – il nostro – veniamo al mondo, ma tale corpo è nostro solo perché ci troviamo a doverlo abitare senza poter scegliere liberamente di abbandonarlo per trasferirci altrove. Ogni esperienza deriva innanzitutto da un'incarnazione, ogni percezione si innerva in un substrato sensibile imprescindibile. Il corpo umano rappresenta un «trascendentale a partire dal quale il mondo ci appare (Nietzsche), [...] la corporeità non si dà più come semplice presenza (*vorhanden*) né 'a portata di mano' (*zuhanden*)»¹², ma c'è nella forma del *Da*, del 'qui e ora' al quale siamo inchiodati e che elude ogni prensione concettuale.

2. SOFFRIRE PER NIENTE

Sebbene Heidegger non approfondisca mai il tema del corpo, la corporeità si configura comunque come spazio, quindi come materialità localizzata¹³; tale posizione viene ripresa anche da Levinas che arriva a definire la soggettività in termini spaziali nella nozione di ipostasi. L'ipostasi levinasiana è ancora 'solitaria' nel suo rapporto con il mondo esterno che le si dà in termini di nutrimento, di manipolabilità e, infine, di conoscenza oggettiva; tuttavia la spazialità è aperta, attraversata da una trascendenza (mondana) che consente, *ab origine* – e anzi, ancor prima, pre-originariamente e an-archicamente – di potersi rapportare con l'altro da sé. Per Levinas la situatività del *Da* è sempre un essere inchiodati al proprio corpo, un inchiodamento che ci appare in tutta la sua irremissibilità negli stati di debolezza e di malattia perché è in questi momenti che ci rendiamo conto di essere invischiati, in fondo, fino in fondo, nella materia, nella carne, senza giustificazioni possibili.

Le pratiche votate all'*askesis*¹⁴ o alla manipolazione del corpo rappresen-

¹² E. Falque, *Éthique du corps épandu*, «Revue d'Étique et de Théologie morale», 288, 2016, pp. 53-54.

¹³ «Dall'orientamento direttivo scaturiscono le direzioni fisse di destra e di sinistra. L'Esserci porta costantemente con sé queste direzioni al pari dei suoi dis-allontanamenti. È in base a queste direzioni che va caratterizzata anche la spazializzazione dell'Esserci nella sua "corporeità", spazializzazione che cela in sé una sua particolare problematica che qui non possiamo trattare»; M. Heidegger, *Essere e tempo* (ed. orig. 1927), tr. it. di P. Chioldi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2008, pp. 137-138, §23 *La spazialità dell'essere-nel-mondo*. La questione del corpo rimane uno dei temi non trattati da Heidegger, che, per sua stessa ammissione, lo considera il più difficile; cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon* (ed. orig. 1987), tr. it. di A. Giugliano, Guida, Napoli 2000, p. 32).

¹⁴ Dove per *askesis* si intende un insieme di pratiche mirate a disciplinare il corpo e le passio-

tano una forma di culto della bella forma e della forza indirizzata a un fine e danno vita a una cura della propria corporeità mirata a migliorare e rendere più bello il sostrato carnale al quale siamo inchiodati. In questo modo il corpo viene incluso in un regime di senso e in un sistema valoriale, sotto l'imperativo dell'autocontrollo, della disciplina, della padronanza di sé e dell'imposizione rigorosa di canoni formali che incanalino le energie e le rendano funzionali. La nostra incarnazione riceve un senso dall'uso che scegliamo di fare della carne. Sottoporsi a dolorosi interventi di chirurgia plastica o a faticose sessioni sportive per modellare il fisico e risultare più affascinanti conferisce dignità a lacrime, sangue, sudore, cicatrici e vesciche. Bramare fortemente un corpo che piaccia e adoperarsi per ottenerlo non è, però, sufficiente ad arginare la forza disgregante della carne che si manifesta nella distruzione della forma: le ferite e i dolori testimoniano l'impossibilità di piegare del tutto il corpo al nostro volere.

Quando l'esperienza del dolore innerva la nostra esistenza, si tronca repentinamente il fluire del quotidiano e della vita progettata in vista di un fine. Nella sofferenza è impossibile progettare e decidere alcunché, tanto meno la guarigione che, per quanto prospettata e auspicata nella cura, dipende comunque dalla risposta tutta organica del corpo alla terapia somministrata. Nel dolore fisico si rivela soltanto il dolore stesso, senza significato: estraneità a quella *ratio* del regno della *res cogitans* e inquietante varco sulla *extensio* materiale che accomuna l'uomo al resto del creato. Se la fenomenologia inaugura una feconda stagione filosofica, ciò dipende dal tentativo ancora non del tutto compiuto di sanare quella scissione cartesiana che incide indelebilmente il tessuto del pensiero occidentale: «Descartes, per la storia della filosofia, sarà sempre quel cavaliere francese che ha compiuto una mossa fondamentale»¹⁵.

Il *pathos* della sofferenza, di cui parla Michel Henry¹⁶, non deve ridursi a leggere la passività del corpo che patisce, quanto piuttosto la passività rispetto al corpo, a quel patire che non mi appartiene e che non progetto e che inficia le mie capacità. Forma del patire che rientra nell'essere sempre mio, *Jemeinigkeit*, ma che vi si pone in maniera paradossale spossessandomi del potere di agire. L'io è indebolito negli stati di malattia e di dolore quando

ni in vista di una conquista di sé, di una padronanza dei propri impulsi. Per un approfondimento sul concetto di *askesis*, con particolare riferimento all'interpretazione fornita da M. Foucault, si veda: G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2017, pp. 229-276.

¹⁵ C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes* (ed. orig. 1914 [scritto postumo]), in Id., *Œuvres en prose complètes*, Gallimard Pléiade, Paris 1992, p. 1280.

¹⁶ Cfr. M. Henry, *Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage)*, in *Phénoménologie de la vie*, t. III. *De l'art et du politique*, PUF, Paris 2004, p. 327.

patisce e scopre l'impossibilità di dare senso al soffrire stesso, come sostiene Levinas definendo 'inutile' la sofferenza¹⁷.

Il tema dell'incorporazione come sofferenza è presente in Levinas, allievo di Husserl e primo traduttore in francese delle *Meditazioni cartesiane*, fin dai suoi primi scritti. L'articolo *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* rappresenta, per l'autore, il primo tentativo autonomo di pensare al di fuori della sola fenomenologia. Levinas, in questo scritto, delinea dapprima una breve storia della corporeità, testimoniando di tutte quelle esperienze che hanno considerato il corpo come elemento secondario da subordinare alla *ratio*, e giunge poi a individuare nell'hitlerismo una riabilitazione dell'elemento corporeo di per se stesso, tentativo che tuttavia sconfinava in una cieca adesione alle forze telluriche e conduce all'esaltazione del possesso del luogo. Ancora una volta il corpo è concepito come forza che deve essere incanalata e gestita in vista di un fine: mantenere il proprio posto al sole. Dopo avere schematicamente ripercorso le tappe delle diverse concezioni del corpo (giudaico-cristiana, liberalista o borghese, giacobinista e marxista)¹⁸, Levinas rileva alcuni elementi misconosciuti o tenuti celati a quanti relegano la corporeità e il sentimento di incorporazione a dei momenti da superare:

Il corpo non ci è solamente più vicino o più familiare del resto del mondo, non determina soltanto la nostra vita psicologica, il nostro umore, le nostre attività. [...] In una pericolosa impresa sportiva, in un esercizio in cui i gesti richiedono una perfezione quasi astratta a un soffio dalla morte, ogni dualismo tra l'io e il corpo deve scomparire. E nella situazione senza uscita della sofferenza fisica [*douleur physique*], il malato non sperimenta forse l'inscindibile semplicità del proprio essere, quando si rigira nel suo letto di dolore [*souffrance*] senza trovar pace? Si direbbe che l'analisi riveli nel dolore [*douleur*] l'opposizione dello spirito a questo dolore [*douleur*], una rivolta, un rifiuto di restarci e di conseguenza un tentativo di superarlo – ma questo tentativo non si caratterizza sempre come già disperato¹⁹?

Il dolore fisico è ineludibile: il pensiero occidentale lo ha sempre considerato triviale o lo ha strumentalizzato in pratiche ascetiche di automortificazione finalizzate alla purificazione dell'anima. A monte del disprezzo della carne, invece, resta la consapevolezza che non ci si può separare

¹⁷ Cfr. E. Levinas, *La sofferenza inutile* (ed. orig. 1982), in Id., *Tra noi. Saggio sul pensare all'altro* (ed. orig. 1991), a cura di E. Baccharini, Jaca Book, Milano 1998.

¹⁸ Cfr. E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (ed. orig. 1934), tr. di A. Cavalletti, intr. di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour: *Le mal elemental* (tr. di S. Chiodi), Quodlibet, Macerata 1996, pp. 29-31.

¹⁹ E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., pp. 30-31.

dall'originarietà dei fatti bruti: il corpo, scrive Levinas, ci inchioda al mondo in un'aderenza che non è riconducibile alla sola presenza d'un oggetto esteriore. La forza del corpo non è affatto dovuta al potere di un io che si incarna, ma a un elemento eccedente rispetto alla coscienza. Noi siamo costantemente in balia di una forza alla quale siamo soggetti, impossibilitati a dominarla fino in fondo, come dimostrano gli stati che indeboliscono le nostre facoltà e la nostra unità cosciente: la malattia, la nausea, l'insonnia ecc. Per Levinas siamo sempre nella *Stimmung* dell'essere-inchiodati al corpo, come si legge in *Dell'evasione*, scritto che prosegue le riflessioni inaugurate dall'articolo sull'hitlerismo. L'essere inchiodati che si manifesta come dolore, insonnia, nausea e in altri stati patologici non traduce la materialità della carne nel linguaggio assertivo della propaganda di regime, ma nella lingua universale, disarticolata e sorda dell'«impossibilità di staccarsi dalla sofferenza»²⁰.

La conclusione lapidaria che Levinas trae nelle ultime righe delle sue *Riflessioni* mostra che il pericolo di radicalizzare l'inchiodamento al corpo nella condizione elementare del legame di sangue sottende comunque a un'attività del soggetto incarnato che è tutt'uno con il proprio corpo. Tuttavia la lente dell'hitlerismo filtra il dramma di una corporeità disobbediente rispetto alla forma, fuori dai confini della volontà, della libertà dell'individuo, dell'unità del soggetto. Il corpo è 'un altro', io sono sempre altro da me e la differenza tra *Körper* e *Leib* mostra precisamente questa cesura tra un corpo inteso come *viande* organica e un'incorporazione come *chair* protagonista del vissuto del *Leib*.

La sofferenza, sempre intesa come patire fisico, diviene quindi, l'elemento in grado di tenere insieme organico e vissuto: è inesprimibile a parole, quindi inservibile, non iscrivibile in un sistema di significazione, ma testimonia l'alterità in me, e, di conseguenza, apre anche all'accoglienza di tale alterità in tutte le sue forme. L'intera filosofia levinasiana allora passa dalla fenomenologia della corporeità all'etica incarnata. La sofferenza stessa diviene *s'offerenza*, offerta di sé senza scopo. La sofferenza, in questo modo, continua a essere priva di significato, ma riceve un senso, un vero e proprio orientamento all'altro.

Tanto la riflessione levinasiana quanto l'argomentazione di Falque portano a una conclusione: a monte del detto, cioè dell'istituzione del significato e della messa in forma della relazione con quanto sta fuori di me, si staglia la forza del Dire, la possibilità stessa di rivolgersi a, che dipende da quell'apertura rivelata dal corpo²¹. Il soffrire per i mali (*maux*) della carne si

²⁰ E. Levinas, *Il tempo e l'Altro* (ed. orig. 1947), a cura di F.P. Ciglia, il Melangolo, Genova 1987, p. 56.

²¹ Dove la distinzione tra Dire e detto riprende la nota articolazione della Parola analizzata da

accompagna sempre al tentativo di messa in parole (*mots*), sostiene il teologo e fenomenologo con un felice gioco di parole²².

3. PATO-LOGIA DELLA CARNE

La traduzione dall'esperienza viva del dolore in parola definitoria del sintomo rappresenta, allora, quel passaggio dalla forza alla forma teso a riportare il caos dell'organico all'ordine del sapere. Prima di analizzare e categorizzare la sintomatologia del corpo per poi interpretarla come un particolare stato *pato-logico*, occorre descriverla²³, poiché tutto ciò che si conosce del mondo e che offre una spiegazione scientifica dipende dalla singolare esperienza del mondo stesso, diversa per ciascuno e «senza la quale i simboli della scienza non significherebbero nulla»²⁴. La messa in parole che fonda ogni discorso è già da subito una forzatura e una determinazione di qualche cosa che «è là prima di ogni analisi che io possa farne»²⁵, ma tale forzatura è anche il filtro grazie al quale è possibile guardare l'abisso del caos senza venirme assorbiti.

Se tale caos appare «con una chiarezza che cava gli occhi»²⁶ nella sofferenza, è sempre il soffrire *altrui* che mi induce a ripensare la mia carnalità come soglia di passaggio e strumento di traduzione dalla forza alla forma, dall'animalità alla divinità. Se io soffro, mi richiudo nel mutismo del mio dolore: «colui che diviene preda del dolore è solo un animale tormentato»²⁷. L'espressione formale della forza della sofferenza diviene allora la modalità d'accesso privilegiata alla comprensione della corporeità umana: solo mediante una rap-presentazione posso ampliare il mio esserci e accedere a una trascendenza. A una raffigurazione apollinea del corpo bello, forte, muscoloso e olimpico, si accompagna allora il culto dello *sparagmos*, l'immagine

Levinas in *Altrimenti che essere*. Si veda: E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (ed. orig. 1974), a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.

²² Cfr. E. Falque *Éthique du corps épandu*, cit., p. 56.

²³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (ed. orig. 1945), tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 16.

²⁴ Ivi, p. 17.

²⁵ Ivi, p. 18.

²⁶ E. Levinas, *La sofferenza inutile*, cit., p. 130.

²⁷ F. Schiller, *Sul Sublime* (ed. orig. 1801), a cura di L. Reitani, Abscondita, Milano 2017, p. 43. Schiller, nel suo scritto, intende mettere in evidenza che dalla sofferenza e dalla minaccia per la propria integrità fisica, sintomatica della mortalità e della finitezza, l'uomo possa scoprire il suo senso morale, vale a dire una forma di libertà dai vincoli della materia derivante da una dimensione sovrasensibile. Il sovrasensibile, tuttavia, si esprime nel sensibile (per esempio nell'arte) e non si deve mai staccare completamente da esso, pena una razionalizzazione che diminuisce di potenza.

che colpisce e affligge pateticamente i sensi, di un corpo che impedisce ogni pratica 'asketica' di autoplasmazione e di autodisciplina.

Non è possibile ridurre la forza del caos dell'organico, vale a dire la sofferenza, a una diagnosi o a una narrazione ordinata, tuttavia è possibile «esporla, oppure *dipingerala* o *scolpirla* per farla vedere su quella *tela* o quella *materia* del corpo in cui si incarna. Il linguaggio non è mai primo, viene sempre secondo»²⁸.

Non il corpo oliato del *body builder*, non i muscoli tesi nello sforzo atletico, non la pelle luminosa e patinata delle réclame, non la perfezione delle forme cesellate con Photoshop, ma:

Nausea, vomito, astenia, sporcizia, rossore, cefalea, convulsioni, reflusso, piaghe, tumori scavati, lingua tumefatta, pus, infezione, congestione, secrezioni, feci, odore nauseabondo, punto di compressione, dilatazione, digestione, problemi cognitivi, paraplegia, lavaggi, sovraccarico, sanguinamento, colamento, sedazione, edemi, eliminazione, alimentazione, tracheotomia, sonde urinarie, soffi, allucinazioni, decompressione...²⁹.

Queste, sostiene Falque, sono tanto delle parole (*mots*) che schioccano nel palato quanto dei mali (*maux*) che il corpo mostra: espressione verbale e fenomenicità materiale coincidono in maniera quasi perfetta e il movimento della coscienza segue le cinestemie del corpo. Il corpo, con i suoi dolori, lotta contro ogni tentativo di messa in forma. Una forza esuberante si manifesta al di fuori della forma. Non si tratta di affermare il primato del senso sul non senso o sull'assenza di senso in fenomenologia, né quello della carne sul corpo o della passività sull'attività³⁰, perché il corpo stesso è luogo di un'attività non riconducibile a una coscienza, ma intimamente saldata ad essa. L'incarnazione si pone come un peso che mi grava, un materiale plastico al quale sono inchiodato, che posso cercare di modificare, ma che mi resiste: «il mio corpo proprio mi penetra e insieme mi annienta, come l'unghia si incarnisce nella mia carne»³¹.

Si inizia a delineare uno spazio ibrido o un punto di congiunzione tra il corpo esteso (*corps étendu*) e il corpo vissuto (*corps vécu*): io ho e sono un corpo in una modalità nuova, quella del corpo «steso» (*corps épandu*) dell'espansione carnale per la quale io non vivo il mio corpo, ma esso piuttosto mi vive; io divengo l'oggetto di una forza che si esprime nel dolore: «il

²⁸ E. Falque, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 58 (corsivo mio).

²⁹ Ivi, p. 59.

³⁰ Cfr. E. Falque, *Les Noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris 2011, pp. 23-30.

³¹ E. Falque, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 60.

vissuto della sofferenza non è quasi più il mio dal momento che l'io stesso si distrugge a forza di soffrire»³².

Il corpo steso è allora punto di massima espressione dell'attività e della forza animale del corpo, della *viande* che è destinata alla macellazione e alla putrefazione, ma allo stesso tempo rivela la possibilità di essere anche *chair*, di poter dire qualche cosa. La malattia (la patologia) funge da ponte tra il pathos e il logos, ponendosi come soglia di passaggio dall'uno all'altro. L'innovativa nozione di corpo *steso* presentato da Falque, pur ponendosi in continuità con la fenomenologia husserliana e tornando a meditare sullo statuto della *res extensa* cartesiana, apre una duplice questione: da un lato si sviluppa un'estetica del corpo steso come modalità euristica privilegiata per comprendere la connessione tra la *viande* e la *chair*, dall'altro propone un'istanza etica che emerge chiaramente e reclama di essere attesa.

L'evidenza della sofferenza si esibisce prima di dirsi come sintomatologia e le parole sono una forma e una modalità di questa esibizione prima di confluire in una trattazione sistematica, come si è visto. L'esibizione del corpo steso si presenta al massimo grado nella sofferenza più estrema, rispetto alla quale non c'è nulla da fare, rispetto a cui, cioè, ogni progettualità risulta superflua. È il caso del malato terminale nel centro di cura palliativa: la visione del corpo martoriato del paziente dice immediatamente la passività dell'io come principio formale o plasmatore rispetto al corpo che si ribella alla forma con la sua potenza disgregante in un'immagine che trasmette subito i mali e le parole del corpo quando la malattia non è più una fase passeggera, ma diviene uno stato definitivo. Così, con la massima evidenza, si rivela il limite dell'umano tra l'animalità della *viande* e l'elezione della *chair*: il caos del corpo malato non è sottrazione delle energie vitali (se non per l'io cosciente), è piuttosto l'autoconflagrarsi della forza che eccede la forma, che prolifica nella germinazione tumorale, che si modifica nelle suppurazioni e nella cancrena. La *viande* tiene sotto scacco la coscienza con l'irremissibile rigoglio della sua sovrabbondanza.

Questa generosità, questo darsi senza riserve fino all'auto-distruzione, cioè fino alla distruzione del principio di identità, emerge nella forma di un vero e proprio culto della forza che non ha nulla a che spartire con prospettive muscolari – spesso propagandistiche – e richiama, invece, la bellezza caotica e inquietante ritratta, per esempio, da Chaïm Soutine, che dipinge conigli sul banco del macellaio e carcasse bovine. Tra il 1920 e il 1922 il pittore coltiva una vera fascinazione per le carcasse in decomposizione, tanto da farsi consegnare un bue macellato per appenderlo – steso – nel suo atelier e osservarne, di giorno in giorno, il processo di putrefazione, la verminazione, il banchettare delle mosche. Soutine non si limita a catalogare le fasi di

³² Ivi, p. 61.

decomposizione, ma entra in un vero ‘corpo a corpo’ con la carcassa, prendendosene ‘cura’ in maniera ossessiva, ‘coltivandola’, irrorandola di sangue fresco e pennellandola in un macabro maquillage che porta all’estremo la potenza sobria della ‘crocifissione’ del *Bue macellato* di Rembrandt³³.

«Le vere crocifissioni sono nelle macellerie», esclama Francis Bacon, in un’espressione riportata da Deleuze. La religiosità da mattatoio professata da Bacon ha radici profonde. Se si pensa, infatti, al rito eucaristico, è evidente che in esso si manifesti questa prossimità tra la bestia e la divinità, quando ci si appresta a mangiare la carne e il sangue di Cristo. Nel rito cattolico imbandire la *mensa* nelle celebrazioni domenicali comporta che il fedele assuma il corpo di Cristo nel rito della Comunione: nel momento in cui si banchetta ci si unisce in comunità con Dio e con il creato³⁴. Ecco l’importanza della *viande*, che, con tutta la sua potenza distruttiva, assurge a oggetto di culto. Si tratta di un carne che non è certo quella abbellita con mezzi grafici, ma che, anzi, nella manifestazione della forma disgustosa comunica con forza la sua potenza.

4. CRISTO MUORE COME UN CANE: DAL CULTO ALLA CURA

L’immagine dell’uomo soggetto all’atrocità della sofferenza che ben si presta alla descrizione del corpo steso è, quindi, quella di una carnalità sofferente. Nell’arte di Soutine e di Rembrandt quel che inquieta lo spettatore è precisamente la potenza della *viande* in cui tacitamente ci riconosciamo. Ma spostarsi dal culto alla cura comporta un passaggio successivo.

Distendere e ‘ostendere’ la carcassa stesa della bestia per consumarne le carni è allora un modo per prendere le distanze dall’animale e istituire un dominio su di esso. Assumere le carni comporta, però, che l’animalità entri a far parte dell’uomo, ricordando quindi, in maniera inesorabile, la componente animale dell’uomo stesso. Nella sofferenza della malattia, infine, emerge con prepotenza che anche la carne umana si decompone sotto gli accessi di una forza materiale che non può si mai domare del tutto e a cui non si riesce a dare una forma definitiva. Ma se Cristo si fa uomo e assume interamente la nostra finitezza carnale, anche in Lui si mantiene quella parte animale che si presenta nel rito eucaristico. Come ricorda Merleau-Ponty: «Non si dovrebbe

³³ Cfr. D. Franck, *Bohèmes*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 498.

³⁴ Cfr. E. Falque, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia* (ed. orig. 2003), introd. di C. Canullo, tr. it di L. Bottacin Cantoni, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 58-60.

³⁴ Cfr. D. Franck, *Bohèmes*, Calmann-Lévy, Paris 1998, p. 498.

³⁴ Cfr. E. Falque, *Passare il Rubicone*, cit., pp. 58-60.

dimenticare che il cristianesimo è, fra l'altro, il riconoscimento di un mistero [...] consistente proprio nel fatto che il Dio cristiano non ammette un rapporto verticale di subordinazione [...]. Il Cristo testimonia che Dio non sarebbe pienamente Dio senza unirsi alla condizione d'uomo [...]. La trascendenza non sovrasta più l'uomo: egli ne diviene stranamente il portatore privilegiato»³⁵.

Cristo ha assunto nella *kenosis* «la condizione di servo divenendo simile agli uomini» (Fil 2,7), accettando la finitezza al punto di portarla in sé fino alla fine. Nella celebre espressione *hoc est corpus meum* si misura la discesa del divino nella materialità, una dinamica che riscatta interamente il corpo, non più considerato prigioniero dell'anima, ma elemento che ritorna in gioco, trasformato, nella resurrezione³⁶.

La 'crocifissione' da mattatoio di Rembrandt e di Soutine, allora, si pone in continuità con la passione di Cristo e così il corpo steso assume interamente il suo portato rivelatore. Contro la figura del Cristo dal corpo plasticamente poggiato sul legno della croce, è forse più opportuno pensare al corpo steso, pesantemente accasciato della deposizione di Michelangelo, ma ancora meglio è rivolgere lo sguardo sulla carcassa marcescente del Cristo della pala d'altare di Isenheim conservata a Colmar, dipinta da Matthias Grünewald, in cui Giovanni Battista che riconosce l'Agnello di Dio (cfr. Gv, 1:29) venuto per assumere tutti i peccati dell'uomo indica il Cristo in croce dicendo «*Illum oportet crescere me autem minui*» (Gv, 3:30). Che il corpo straziato, già quasi in putrefazione, di un Cristo che muore come un cane cresca e sia invece depotenziato l'uomo che attende la salvezza e la trasformazione: tale è la sentenza del Battista.

Di fronte all'atroce scena dei patimenti genuinamente carnali del Cristo di Isenheim, si viene riportati all'immagine ctonia di un'incarnazione che si fa interamente carico della limitatezza umana, della brutalità del male, della volgarità del peccato. Il divino si fa volgare, si abbassa alla putredine della *viande*, si svuota, si priva di qualcosa per poter prendere in carico la finitezza, cadendo in basso. Lontana dalle raffigurazioni oleografiche del Rinascimento, il Cristo «tetanico»³⁷ di Grünewald è completamente diverso dagli adoni morbidamente reclinati sulle croci lisce e pulite di innumerevoli raffi-

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio* (ed. orig. 1952) in Id., *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia* (ed. orig. 1960), a cura di A. Bonomi, tr. it. a cura di G. Alfieri, Il saggiatore, Milano 2015, p. 31., p. 100.

³⁶ E. Falque, *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la resurrezione* (ed. orig. 2004), a cura di F. V. Tommasi, San Paolo, Milano 2014, pp. 142-144.

³⁷ J.-K. Huysmans, *Nell'abisso* (ed. orig. 1891), a cura di G. Ferretto, ECIG, Genova 1988, p. 13.

gurazioni: non un Gesù hollywoodiano dai riccioli fulvi e dalla barba pettinata, ma il Cristo di Tertulliano, di San Basilio, di Giustino, un Cristo «brutto perché volle accollarsi tutti i peccati del mondo e perché rivestì, per umiltà, le forme più abiette»³⁸.

Huysmans racconta l'impressione fortissima generata dalla visione della carne putrefatta del Cristo raffigurato da Grünewald e dedica alcune pagine di *Nell'abisso (Là-bas)* alla descrizione di questa pittura estrema:

Il Cristo sembrava ergersi, formidabile, sulla croce dalle braccia formate da un ramo d'albero mal sgrossato che si piegava come un arco sotto il peso del corpo. Quel ramo sembrava lì lì per raddrizzarsi e proiettare, per compassione, lontano da questa terra di delitti e di oltraggio, il povero corpo trattenuto al suolo da enormi chiodi che gli trapassavano i piedi. Slogate, quasi strappate da tronco, le braccia del Cristo sembravano impastoiate per tutta la loro lunghezza dalle corregge dei muscoli tesi. L'ascella contorta scricchiolava. Le mani spalancate terminavano in dita contorte e tuttavia benedicienti, in un confuso gesto di preghiera e di rimprovero. I pettorali madidi di sudore, tremavano, il torace era circondato dalle doghe delle costole dilatate, la carne si gonfiava, ammaccata e contusa, chiazzata da morsicature d'insetti, macchiettata dalle punte di spine che le verghe avevano lasciato sotto la pelle. Era il momento della suppurazione: la piaga umida del fianco spurgava più densa [...] fino ai piedi posti l'uno sull'altro che si allungavano, si spingevano in piena putrefazione, già quasi verdi, in una pozza di sangue. Quei piedi spugnosi e scagliosi erano orribili: la carne ronzava e risaliva oltre la capocchia dei chiodi e le dita contraddicevano il gesto delle mani [...]. Al di sopra di questo cadavere in eruzione [...] tutti i tratti del viso sconvolto piangevano, mentre la bocca semiaperta rideva, la mascella contratta da un atroce *ricтус* tetanico³⁹.

Nella vivida scrittura di Huysmans riemergono i mali/le parole del corpo steso elencate da Falque. Questo è un Cristo in agonia, dalla carne meschina e debole, già incapace di articolare l'urlo dell'ora fatale rivolto al Padre: «E all'ora nona, Gesù gridò a gran voce: 'Eloi, Eloi, lammà sabactani?'" (Mc 15:34), che riesce forse a emettere lamenti disarticolati e *infantili* verso «la madre impotente e inutile»⁴⁰. Nell'abisso della sofferenza la malattia si esprime come caos, disordine, esuberanza cadaverica e «mette a repentaglio l'aspirazione all'unità in un corpo ben delimitato»⁴¹. Il corpo steso del malato segna il punto di congiunzione e insieme la soglia per l'abisso carnale

³⁸ Ivi, p. 14.

³⁹ Ivi, pp. 12-13.

⁴⁰ Ivi, p. 15.

⁴¹ D. Mallet, *La médecine entre science et existence*, Vuibert, Paris 2007, p. 22.

dell'esistenza umana che si mantiene in equilibrio nella lotta tra la forza e la forma, tra il corpo esteso di Cartesio e il corpo vissuto di Husserl. Esso conserva l'estensione nella sua resistenza fisico-materiale e il vissuto nella sua intenzionalità. È irriducibilmente materiale, ma è anche carne che vive un vissuto impossibile da sintetizzare. Il corpo steso appare sia come *Körper* nella sua esuberante organicità, sia come incarnazione in un *Leib* che continua identificarlo come quell'individuo o quel paziente specifico – che significa che continua a essere un corpo umano e non una carcassa da macellare. Il corpo steso si stende su di una superficie (il letto d'ospedale, la croce, i ganci da macelleria), ma si stende anche su quelle zone intermedie, quei vuoti che la scienza medica, così come la fenomenologia, faticano a sondare e a scoprire e rispetto ai quali spesso si tende a volgere lo sguardo altrove.

Il Figlio di Dio, «cresciuto come una radice in terra arida, non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi» (Isaia, 53:2): ecco l'esempio di un corpo steso. Egli è «*uomo dei dolori che ben conosce il patire*, come uno davanti al quale ci si copre la faccia» (Isaia, 53:3, corsivo mio). L'incarnazione diviene fondamento della conoscenza⁴², l'agnello sacrificale assume le *nostre* sofferenze e i nostri *dolori*, viene «trafitto», «schiacciato» e «per le sue *piaghe* noi siamo stati *guariti*» (Isaia, 53:5, corsivo mio). Isaia sembra annunciare la guarigione dalla finitezza umana, dalla sofferenza 'inutile', per opera di un Cristo che come un animale si lascia massacrare (e mangiare) e che riscatta la *chair* del nostro vissuto di esperienze caricando la *viande* di senso e ricordandoci che *siamo noi stessi* come carne da macello, da banchetto sacrificale. La redenzione attraversa la carnalità umana e non la esclude relegando il corpo a un semplice supporto materiale dell'anima. In Isaia la figura di Cristo è «come l'agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai tosatori» (Isaia 53:7), un animale incapace di proferire verbo, un *in-fans* che è anche *im-potens*, incapace di opporre resistenza, di difendersi verbalmente, insomma un animale che può essere messo a morte.

E, tuttavia, ammirare la pala di Isenheim testimonia che si può istituire un vero culto dell'incarnato scegliendo di coltivare, e quindi di curare, questo fecondo strazio della *viande umana*. Una simile concezione, che riverbera lo 'stoicismo' dei Padri della Chiesa, si riscopre anche in Tertulliano che unisce rivelazione cristiana, *forma mentis* della Stoa e conoscenza dei testi di Isaia e

⁴² Ove per conoscenza si intende qui sapere più vicino alla radice latina del termine che al significato comunemente inteso oggi, poiché *sapio* significa in primis 'avere il sapore o l'odore di', in seconda battuta 'gustare e assaporare' (nel senso poi assunto anche dalla sapienza mistica in cui si sente il profumo di Dio e lo si assapora) e solo in ultimo sapere come 'saggezza prudente' – una forma pratico-fronetica di senno che solo nella tarda latinità viene impiegata in maniera consistente nel significato figurato della conoscenza (cfr. G. Pasqualotto, *Nietzsche: saggezza e grande salute* in Id., *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Firenze 2008, pp. 187-198).

dedica uno scritto alla carne di Cristo in cui critica aspramente la corrente gnostica, e in particolare contro Valentino, affermando risolutamente che Cristo è proprio come noi: «I muscoli sono come le zolle, le ossa come pietre e intorno alle mammelle abbiamo come dei sassolini, guarda i tenaci intrecci dei nervi, simili a propaggini di radici, la ramificata diffusione delle vene simile a ruscelli sinuosi, la peluria somigliante al muschio, la chioma ad un cespuglio, e i tesori nascosti delle midolla che sono come i minerali della carne»⁴³.

Non si tratta di scoprire l'apparenza materiale di una divinità che prende corpo solo 'per finta', come sostiene Marcione⁴⁴, ma di mantenere intatto lo spessore del corpo come elemento di connessione certamente con l'animalità in noi, ma anche con la divinità, come ricorda Tertulliano citando il Salmo 22:7 in cui il Redentore si definisce «non un uomo, ma un verme della terra, che non aveva bellezza né aspetto attraente, ma passava inosservato, abbassato al di sotto di tutti gli uomini, uomo dei dolori e della sofferenza»⁴⁵.

Il culto dei mali allora risponde a una *kenosis* che è una discesa e uno svuotamento: il *logos* si svuota per incarnarsi, per abbassarsi al livello delle creature più infime: Dio ha assunto nella *kenosis* «la condizione di servo divenendo simile agli uomini» (Fil 2,7), accettando la nostra finitezza al punto di portarla in sé fino alla fine. La nozione di corpo steso, in conclusione, mette in connessione animalità e divinità, scavando però uno scarto tra piani in cui è possibile riscoprire una dimensione dell'umano ancora parzialmente insondata. Nella regione limitrofa in cui parole e mali si trasmettono in una coincidenza pressoché perfetta, come si è visto in precedenza, si scopre anche una prospettiva etica. Il culto del corpo – l'esperienza della *viande* umana mutuata dalla crocefissione di Grünewald, ma anche dal corpo del malato terminale nel centro di cure palliative – apre una prospettiva etica incentrata sull'*ethos* corpo steso, sul rafforzamento dell'aspetto culturale nella riabilitazione del desiderio e sul soffrire *con* l'altro, che non è semplice com-passione, ma offerta di sé all'altro senza scopo se non quello di alleviarne il patire.

⁴³ Tertulliano, *La carne di Cristo* (circa 203-206), in Id., *Apologia del cristianesimo. La carne di Cristo*, a cura di C. Moreschini, tr. it di C. Micaelli e L. Rusca, Rizzoli, Milano 2000, IX, 3 pp. 392-393

⁴⁴ Ivi, XV, 5 p. 421.

⁴⁵ Cfr. ivi, I, 2 p. 349. Impossibile, qui, non riconoscere nella forma della *kenosis* come abbassamento al livello di insetto o bestiola, uno dei grandi temi della poetica kafkiana, che da Gregor Samsa, a Josephine la cantante, ricorda come la salvezza venga solo se ci si fa minuscoli, quasi invisibili, se ci si abbassa al livello dei piccoli animali.

5. CURARE PER NIENITE: ETICA DEL CORPO STESO

L'etica definita 'palliativa' del corpo steso prospettata da Falque si pone, almeno in parte, in analogia con la riflessione del Levinas di *Altrimenti che essere*, infatti la sofferenza dell'altro, ingiustificabile nella sua «chiarezza che cava gli occhi»⁴⁶ rende «impossibili e odiosi»⁴⁷ pensieri e progetti rivelando il carattere incancellabile e irremissibile dalle sofferenza nell'altro uomo. Per Levinas da un lato non posso eliminare l'assurdità della sofferenza in me, dall'altro proprio questo è lo scandalo della sofferenza dell'altro:

Così che il fenomeno stesso della sofferenza nella sua inutilità è, per principio, il dolore d'altri [...]. Accusarsi soffrendo è senza dubbio la ricorrenza dell'io a sé. Forse è così che il per-l'altro – il rapporto più diretto ad altri – è l'avventura più profonda della soggettività, la sua intimità ultima.⁴⁸

Il soffrire (*sub-ferre*) – con l'altro, accanto all'altro, allora, significa esporre se stessi al caos del corpo steso, alla sua esuberante potenza, offrendosi (*ob-ferre*) al malato in un vero corpo a corpo (o faccia a faccia, se si impiega la terminologia levinasiana) dischiudendo quello che Levinas definisce un legame interumano, una trascendenza che è apertura all'altro uomo e non rapporto esclusivamente verticale con Dio. Levinas può allora parlare di una responsabilità per l'altro che è la sola forma che gli permette di dare senso all'umano al di fuori di un regime di significazione. La responsabilità 'anarchica' è il dover rispondere ad altri, l'essere chiamati dall'altro al dovere della cura dell'altro senza scopo. L'etica palliativa non dipende dalla com-passione del soffrire con l'altro, bisogna essere al fianco del malato. Bisogna 'esser-ci per l'altro'⁴⁹.

Il *Da* riceve, così, un senso differente: non vi è alcun progetto, ma solo un accompagnare senza scopo e un prendersi cura del corpo senza un fine o un orientamento. Per capire in che modo si possa praticare l'etica del corpo steso è sufficiente pensare all'immagine della carezza levinasiana: «La carezza è il contatto di una nudità, vale a dire – il contatto di ciò che non ha forma»⁵⁰. La carezza non innesca una relazione uguale a quella che si ha con

⁴⁶ E. Levinas, *La sofferenza inutile*, cit., p. 130.

⁴⁷ *Ivi*, p. 132.

⁴⁸ *Ibidem*. Un'intimità che deve essere intesa come 'discrezione', che non può, quindi, tradursi e raccontarsi come discorso o predicazione. L'intimità presentata da Levinas è l'essere rivolti all'altro e passivamente pronti ad accogliere l'altro.

⁴⁹ Falque parla dello stare vicino o accanto al malato che non «ha più male», ma «è e divine il male che ha in un'identificazione di essere e avere che lo riduce al suo corpo» (E. Falque, *Éthique du corps épanou*, cit., p. 75)

⁵⁰ E. Levinas, *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di Prigionia. E altri inediti* (ed. orig.

un oggetto comune, né con una persona: non è rapporto di manipolazione, né di gerarchia, né forma sociale (non è la stretta di mano). Nella vita di tutti i giorni si carezzano i bambini o gli animali domestici: nella carezza si rivela una tenerezza senza scopo rivolta a quelle creature che, anche inconsapevolmente, non si considerano interamente umane, adulte, in pieno possesso di tutte le loro facoltà. La carezza si rivolge a individui ‘deboli’, essa «si perde in un essere che sfuma in irradiazione, che si dissipa in sogno impersonale, senza volontà e anche senza resistenza, di una passività, di un anonimato già animale o infantile, interamente verso la morte. [...] La carezza mira il tendere che non ha più lo statuto di un essente, uscito da numeri e da esseri che non è nemmeno la qualità di un essente, ma una maniera, la maniera di mantenersi nella morte, nella *no man's land* tra essere e non ancora essere»⁵¹.

Il motivo levinasiano della carezza si ritrova, praticamente identico, nell’appello etico ‘palliativo’ a prendersi cura del corpo steso espresso da Emmanuel Falque. Il teologo e fenomenologo Falque presenta un’etica che non enuncia delle norme o dei principi per il vivere con l’altro, ma sviluppa un genuino *ethos*, una maniera d’essere, per la quale la carne – o le carni – è ferita ed esposizione al caos della materia. «Quando il corpo si stende, resta sempre lì, *inchiodato* al letto o agganciato a una croce. Ma nel suo dolore, quando si espone nella sua difformità e compreso nella sua nudità rileva e rivela paradossalmente la sua parte di sacro. Ci si affeziona a un corpo più che alle persone o alla loro *psyché*, quando lo si ha curato, medicato o (ma solo nell’eros) desiderato. Il respiro, il volto, lo sguardo fanno sì che lo si riconosca, ma la piaga, il pus e il reflusso parlano da sé [...]. Quando la superficie è curata, non è che si rinunci a visitarla, ma piuttosto la si vede nella modalità della carezza proprio quando è ferita»⁵².

In questo modo Falque può proporre un’etica rivolta alla carne che si sviluppa nel concreto della situazione reale: dal residuo carnale che permane una volta che il malato non può dire alcunché – ritornando quasi allo stato di *in-fans* in cui si articolano suoni insignificanti, ma rispetto al quale non possiamo dire che l’*infans* non è umano, a dispetto di Spinoza – ma che non è ancora corpo morto. La *viande* stessa non è cosa morta. Non siamo sarcofagi, non mangiamo cadaveri, ma ci nutriamo della viva, sovrabbondante, feconda materia.

2009), a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011, pp. 375-376 (Raccolta B, foglio 65, dedicato al volto come nudità, datato approssimativamente alla fine del 1950).

⁵¹ E. Levinas, *Al di là del possibile* in Id., *Parola e Silenzio. E altre conferenze inedite al Collège Philosophique* (ed. orig. 2011), a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2012, pp. 298-299.

⁵² E. Falque, *Éthique du corps épandu*, cit., p. 79.

Il corpo steso rivela un'attività, una lotta dell'organico rispetto a cui è difficile prendere posizione: quando il malato potrebbe volere smettere di vivere e di soffrire, la sua volontà si scontra con una resistenza della carne, una ridondanza del corpo che semplicemente persevera nello stare in vita, nel trasformarsi, nel generare cellule tumorali, nel distruggere attivamente il vissuto propagando l'organico. Dall'estraneità del mio corpo negli stati di dolore, così come dalla sofferenza terminale negli altri, non posso trarre alcuna 'cura di sé', o pratica della mia esistenza, ma devo rispondere all'istanza ultima, più profonda, della cura degli altri.

Occorre concepire la carne come potenza del corpo anche nella malattia, come perseveranza nella vita ed eccedenza del limite. La cura del paziente parte allora dall'ascolto del suo corpo (elettrocardiogrammi ecc), del suo respiro, dei suoi rumori, di quanto risuona nelle sue cavità in una forma di rivelazione della potenza vitale del corpo che esige una cura votata al solo curare, cioè un vero e proprio culto. La formula «*pitié pour la viande*» assume un suo senso come cura e culto per la carne da macello vivente, che ha un vissuto, anche se non riesce a esprimersi come *Leib*, ma non è nemmeno cadavere, *Körper*. Il corpo steso segna un limite che forse è precisamente quello dell'umano in cui *viande* e *chair* coincidono.

L'etica che eleva a paradigma la cura palliativa, allora, comporta una presa in carico radicale dell'umano nella sua materialità ineliminabile, vagliando il limite e vegliando su di esso non per eliminarlo (guarirlo), ma per *niente*, in una generosa *dépense* del nostro esserci per l'altro che riabilita anche il desiderio⁵³.

Mantenere vivo il desiderio, dimensione che Levinas definisce come apertura all'infinito (mentre il bisogno si appaga e si esaurisce) significa continuare a rendere desiderabile (nel *cultus*) anche il caos del corpo steso, rendendolo ancora bello agli occhi di chi conosce e ama il malato, mantenendo intatta l'apertura stessa all'infinito che permette che la *viande* non sia solo alimento che colma un bisogno. È forse il desiderio che blocca ulteriormente la possibilità di abbandonare il carnaio del corpo, pur con tutti i suoi patimenti, per consegnare la propria 'identità' all'eternità di un virtuale totalmente sterile. Il corpo non è solo un dato biologico, è desiderio e fecondità. L'incarnazione non è altra cosa rispetto alla sessuazione, pena la deca-

⁵³ Bataille inizialmente sviluppa il concetto di *Dépense* in riferimento al fenomeno del *potlâc*, che regolamentava lo scambio e il dono in alcune civiltà primitive, il *potlâc* veniva offerto in vista di una restituzione in futuro o dell'assoggettamento di chi riceveva il dono, poiché colui che ha la potenza di privarsi di qualcosa è più forte di chi la riceve; ciò che interessa a Bataille è invece il dispendio non finalizzato, gratuito, che avviene quasi per emanazione della potenza in eccesso: la forma paradigmatica di questa esperienza è il sacrificio, così come l'eros. Cfr. G. Bataille, *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense* (ed. orig. 1949), tr. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

denza del desiderio e l'assimilazione dell'io incarnato a una sorta di macchina, tanto più che uno dei problemi più interessanti nell'attuale dibattito sulla differenza tra uomo e macchina, sorto con la riflessione di Deleuze e Guattari, riguarda proprio la possibilità, o meno, che esista una macchina sessuata desiderante⁵⁴.

Il soggetto desiderante non è solo bisognoso poiché il desiderio non è mancanza – qualcosa che indebolisce – ma potenziamento intensivo e anche produzione di valori: il desiderio è un appetito di cui si ha coscienza, cioè un appetito propriamente umano, per il quale noi giudichiamo buona una cosa perché la vogliamo e non viceversa⁵⁵. Mantenere viva la forza desiderante, che altro non è che espressione di vitalità, diviene allora fondamentale nell'etica palliativa: occorre far sentire al paziente (a colui che patisce) che esiste ancora una forza attiva, quella del desiderio. La quasi-carcassa del corpo steso è il luogo in cui le pulsioni e l'eros sono ancora aperte al futuro del desiderio e innestate nel passato del ricordo e non schiacciate sul solo presente del patire. La pietà per la carne da macello alla base dell'etica palliativa diviene pietà per il corpo del singolo, vero e proprio culto del corpo che lo rende bello non agghindandolo, ma curandolo e coltivandolo nel dispendio di energie di un corpo-a-corpo. Come nell'eros, tale corpo-a-corpo trasforma il corpo destinato alla morte mediante la produzione di nuova vita, e fa sì che la carne dell'altro non sia semplice *viande*, ma *chair* quasi tans-sustanziata dalla cura stessa.

La cura palliativa è *cultus* del corpo steso che nessun supporto meccanico può effettuare perché esterno alla logica del desiderio, della generazione e della 'corpo-realtà' carnale e animale. La cura si pone come ponte tra animalità e umanità svelando una tessitura interamente umana che si fonda sull'organico e lo abita interamente condividendolo con l'altro. Attraverso il corpo steso si rivela un'etica divina nell'uomo, e appare, come nella Crocifissione di Grünewald «quel Dio da obitorio [...]. Da quel viso esulcerato filtrava la luce, un'espressione sovrumana illuminava la putrefazione delle carni, l'eclampsia dei lineamenti. Quella carogna ad ali spiegate era un Dio»⁵⁶.

⁵⁴ M. Carrouges, *Les machines célibataires, Arcanes*, Paris 1954; G. Deleuze, F. Guattari, *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia* (ed. orig. 1972), con due Commenti su *L'anti-Edipo* di J. Donzelot e J.-F. Lyotard, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona, 2012.

⁵⁵ Cfr. Spinoza *Etica*, cit., parte III, prep. 9, scolio.

⁵⁶ J.-K. Huysmas, *Nell'abisso*, cit., p. 15.

BIBLIOGRAFIA

- Bataille G., *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense* (ed. orig. 1949), tr. it. di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Campa R., *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», 15, 2016, pp. 1-44.
- Carrouges M., *Les machines célibataires*, Arcanes, Paris 1954.
- Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia* (ed. orig. 1962), a cura di F. Polidori, Torino, Einaudi 2002.
- Deleuze G., *Logique de la sensation* (ed. orig. 1981), Seuil, Paris 2002.
- Deleuze G. e Guattari F., *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia* (ed. orig. 1972), con due Commenti su *L'anti-Edipo* di J. Donzelot e J.-F. Lyotard, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2012.
- Derrida J., *L'animale che dunque sono* (ed. orig. 2006), ed. di M.-L. Mallet, a cura di G. Dalmasso, tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.
- Detienne M., *Dioniso e la pantera profumata* (ed. orig. 1976), tr. it. di M. De Nonno, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Falque E., *Metamorfosi della finitezza. Saggio sulla nascita e la risurrezione* (ed. orig. 2004), a cura di F. V. Tommasi, San Paolo, Milano 2014.
- Falque E., *Les Noces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie* (ed. orig. 2004), Cerf, Paris 2011.
- Falque E., *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia* (ed. orig. 2013), introd. di C. Canullo, tr. it. di L. Bottacin Cantoni, Morcelliana, Brescia.
- Falque E., *Éthique du corps épandu*, «Revue d'Étique et de Théologie morale», 288, 2016, pp. 53-82.
- Franck D., *Bohèmes*, Calmann-Lévy, Paris 1998.
- Gurisatti G., *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2017.
- Heidegger M., *Essere e tempo* (ed. orig. 1927), tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2008.
- Heidegger M., *Seminari di Zollikon* (ed. orig. 1987), tr. it. di A. Giugliano, Guida, Napoli 2000.
- Henry M., *Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage)*, in *Phénoménologie de la vie*, t. III. *De l'art et du politique*, PUF, Paris 2004.
- Huysmans J.-K., *Nell'abisso* (ed. orig. 1891), a cura di G. Ferretto, ECIG, Genova, 1988.
- Levinas E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (ed. orig. 1934), tr. di A. Cavalletti, intr. di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour: *Le mal elemental* (tr. di S. Chiodi), Quodlibet, Macerata 1996.
- Levinas E., *Il tempo e l'Altro* (ed. orig. 1947), a cura di F.P. Ciglia, il Melangolo, Genova 1987.
- Levinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (ed. orig. 1974), a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.
- Levinas E., *La sofferenza inutile* (ed. orig. 1982), in Id., *Tra noi. Saggio sul pensare all'altro* (ed. orig. 1991), a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998;

- Levinas E., *Note filosofiche varie* in Id., *Quaderni di Prigionia. E altri inediti* (ed. orig. 2009), a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011.
- Levinas E., *Al di là del possibile* in Id., *Parola e Silenzio. E altre conferenze inedite al Collège Philosophique* (ed. orig. 2011) a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2012.
- Mallet D., *La médecine entre science et existence*, Paris, Vuibert, 2007,
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione* (ed. orig. 1945), tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.
- Merleau-Ponty M., *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio* (ed. orig. 1952) in Id., *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia* (ed. orig. 1960), a cura di A. Bonomi, tr. it. a cura di G. Alfieri, Il saggiatore, Milano 2015, .
- Pasqualotto G., *Nietzsche: saggezza e grande salute* in Id., *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Firenze 2008.
- Péguy C., *Note conjointe sur M. Descartes* (ed. orig. 1914 [scritto postumo]), in Id., *Œuvres en prose complètes*, Gallimard Pléiade, Paris 1992.
- Spanneut M., *Le stoïcisme des Pères de L'Église*, Seuil, Paris 1957 Spinoza, B., *Etica* (ed. orig. 1677), in Id., *Etica e Trattato Teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, Torino 2005.
- Schiller F., *Sul Sublime* (ed. orig. 1801), a cura di L. Reitani, Abscondita, Milano 2017.
- Tertulliano, *La carne di Cristo* (circa 203-206), in Id., *Apologia del cristianesimo. La carne di cristo*, a cura di C. Moreschini, tr. it di C. Micaelli e L. Rusca, Rizzoli, Milano 2000.
- Tertulliano, *Gli ornamenti delle donne* (*De cultu feminarum*) (circa 197-206), a cura di M. Tasinato, Pratiche, Parma 1987.